École des Hautes Études en Sciences Sociales

Université de Liège

École doctorale de l'EHESS et de l'ULiège

Laboratoire d'Anthropologie Sociale
Laboratoire d'Anthropologie Sociale et Culturelle

Thèse de Doctorat préparée dans le cadre d'une cotutelle entre
l'École des hautes études en sciences sociales et l'Université de Liège

Anthropologie sociale et ethnologie
Sciences politiques et sociales

NOLWEN VOUILLER

Rencontres soudaines et marques pérennes

Étude des vécus de celles et ceux qui coexistent avec les animaux du parc national de Bardiya (sud-ouest du Népal)

Thèse dirigée par :
Marie Lecomte-Tilouine, DR CNRS, LAS/Collège de France, EHESS (France)
Véronique Servais, Professeure ordinaire, FaSS, LASC, ULiège (Belgique)

Date de soutenance : le 6 juillet 2026

Rapporteurs	1	Ben Campbell, Professeur à l'Université de Durham (Royaume-Uni)
	2	Frédéric Laugrand, Professeur à l'Université de Louvain (UCLouvain, Belgique)
Examinatrices	1	Olivia Aubriot, Directrice de recherche au CNRS (UMR CESAH, France)
	2	Fany Brotcorne, Professeure à l'Université de Liège (ULiège, Belgique)
	3	Annu Jalais, Professeure à l'Université de Krea (Inde)

Rencontres soudaines et marques pérennes

Étude des vécus de celles et ceux qui coexistent
avec les animaux du parc national de Bardiya
(sud-ouest du Népal)

Nolwen Vouiller

À Tulsi, tante symbolique et amie,
décédée violemment lors d'un de mes terrains,
en octobre 2021, d'une morsure de cobra.

À Gaulthier Roux, un homme atypique au grand cœur,
passionné de culture tharu et d'anthropologie,
un inconnu devenu ami qui m'a fait découvrir Bardiya
et y est décédé, en novembre 2022.

À mon grand-père, mon « petit papi »,
Joseph LeBihan, pour la transmission de son courage,
de ses ambitions et en l'honneur de son exigence.

REMERCIEMENTS

J'aurais été bien incapable d'écrire sur le vécu des personnes qui peuplent ce travail sans me retrouver près d'elles ou de leurs familles. Je ne me serais tout simplement pas lancée dans un doctorat d'une discipline qui n'exige pas un terrain et j'aurais fui, si je m'étais retrouvée rejetée, à mon arrivée. Cette thèse fut l'incarnation d'une motivation chaque jour renouvelée, car elle est restée vivante, réelle, concrète et que je me suis sentie accueillie, légitime. Je le dois à celles et ceux qui m'ont fait confiance, en m'offrant leur temps, leur énergie, souvent leur nourriture et parfois leur toit. Je pense déjà à mes partenaires de terrain les plus proches, qui m'ont aidée dans les traductions ou les rencontres et ont accompagné mes motivations épistémiques, ce qui n'était pas de tout repos. Susela Chhetri d'une part, pour la justesse de son comportement, pour sa sensibilité et pour son soutien précieux lors de mon deuxième terrain, ainsi que sa sœur, Manjoo. Je remercie aussi particulièrement Jagat Rigal, guide également, pour son aide immense et sa patience en 2019, alors que je découvrais le Népal et le népali pour la première fois, puis Bhawany Kandel et son frère, Prakash, lorsque je suis revenue. Oui, je peux le dire, les guides naturalistes de Bardiya m'ont guidée bien au-delà de l'intérieur du Parc.

Comme les interlocuteur·ices de ce travail ne se comptent pas sur les ongles d'un pied d'éléphant, je remercie ici en globalité les habitant·es du village de Shivapur (lieu-dit Haattisar) pour leur chaleur et pour ces rires ou ces danses. Évidemment certains noms me viennent : Padam, Tulsi, Deep, Hemanta, Mukti, Chandra, Sandesh, Kabita, Shanti… Il y a ensuite celles et ceux qui vivent dans le village dans lequel j'ai élu domicile fin 2021, proche de Kailassi, et en particulier la famille *Deshauri* tharu où je me sens aujourd'hui « chez nous », avec Harikila, cette maman népalaise dont la timidité contraste avec sa force et son humour, Ramkrishna, ce père qui s'inquiète sans arrêt de mon état tout en regonflant mon vélo et mon *Dadu* (grand frère), que je remercie pour ces virées en moto, ces confidences et ces moments d'extrême liberté. Je pense aussi à toutes ces « voisines » qui veulent être appelées *Didi* (grandes sœurs), pour ces sorties risquées en forêt, ces rituels et ces moments à faire les princesses avec des jupes traditionnelles. Dans d'autres villages voisins, je remercie affectueusement l'aide de Sudip Tharu, Mansingh, KD Gautam et Narendra Paudel. J'en profite enfin pour exprimer ma gratitude à quelques personnes de Katmandou : certaines se sont rendues disponibles pour répondre à mes questions, je pense à Pratyoush Onta ou Sajen Man par exemple, et d'autres ont travaillé pour moi dans la traduction, *a posteriori*. Je remercie en particulier pour cela Nikita Adhikari, Saroj Joshi, Saugat Sharma, Kusum Tamang et Sanjila Moktan.

Je me dois de mentionner, dans un troisième temps, les personnes qui m'ont amenée à Bardiya et m'ont aidée à revenir, des personnes que je considère comme étant dans « l'entre-deux mondes ». J'ai une pensée toute particulière pour Élodie Reghem, docteure en primato paléoanthropologie et psychomotricienne, qui en plus d'être une amie proche qui a joué un rôle dans mon orientation vers le doctorat, m'a parlé la première de ce terrain comme d'un lieu qui répondrait à mes intérêts de recherche. Je remercie ensuite Gaulthier Roux, qui m'a transmis son savoir, m'a accueillie et soutenue sur place en 2019 puis en 2021, en me permettant d'enseigner pour la première fois le français et l'anglais et de pouvoir mener ma recherche, d'abord sans financement. Enfin, je remercie Manoj Gautam, activiste conservationniste, qui lors du troisième terrain, en plus d'avoir été un ami proche, m'a sensibilisée à tout un tas d'enjeux et a partagé avec moi à la fois son immense savoir et parfois des informations sensibles. Avec une pensée émue toujours, je remercie sincèrement Lorraine Purzycki, qui a rendu mon temps à Katmandou et, dans un moment critique à Bardiya, beaucoup plus doux. Et si Lorraine était l'assurance d'une épaule sécurisante sur laquelle me déposer, quelque part au Népal, ce fut aussi le cas de Beatrice Grace Parent, rencontrée le jour de mon arrivée à Katmandou lors de mon troisième terrain. Assistante de recherche, petite sœur et meilleure

amie, elle m'a accompagnée dans cette « vie-travail » dirait Françoise Waquet, sur plusieurs mois au Népal et depuis les États-Unis ensuite. Merci.

D'autres non-Népalais·es ayant élu domicile dans les mystères de Bardiya se sont rendus indispensables : je me dois de citer Jack Kinross, zoologue et conservationniste, qui donne littéralement toute sa vie, son énergie et son temps à la protection des *Big Cats* de Bardiya, des Annapurnas et du Nord de l'Inde. Il m'a ouvert la porte qu'il avait fermée à quantité de chercheur·es du monde entier. La qualité de ses idées et l'immense réseau qu'il co-construit depuis plus de vingt ans ont fait de lui une personne clé quant à la réalisation de mes différents terrains et dans mon revirement de sujet lors du second. J'espère avoir été et être à la hauteur de cette confiance. Je ne peux oublier dans la même idée Sonja Rusticus, propriétaire d'un hôtel sur place, qui dès 2021 m'a orientée vers les bonnes personnes au bon moment et a fait preuve d'énormément de bienveillance. Je pense enfin à Noémie Roche, que je remercie sincèrement pour sa relecture, avec qui j'ai pu échanger sur les vicissitudes de cette vie dans l'Ouest népalais, me tenant au courant en mon absence, tout comme Jack, Sonja, Saroj et Manoj, des grands évènements.

Au sujet de ces personnes qui vivent elles aussi entre plusieurs mondes, je tiens à remercier tous les universitaires que j'ai eu l'occasion de rencontrer ces dernières années, en France, en Belgique, aux Pays-Bas, au Royaume-Uni, en Estonie, en Suède, au Canada, en Allemagne, en Inde ou au Népal, pour cette quantité et qualité d'échanges et de discussions au sujet des terrains en Asie du Sud et/ou sur les méthodes artistiques, sur les questions de l'anthropologie du corps, des affects, des relations humains-animaux ou encore des forêts. Il serait trop long de toutes et tous les citer, je mentionnerai donc simplement Denis Vidal puis Anne de Sales, qui m'ont introduite au monde de la recherche népalaise à Paris, Gisèle Krauskopff pour nos précieux échanges sur le Teraï à distance puis lors de sa visite sur mon terrain en 2023, Rémi Bordes pour l'enseignement du népali et pour ses conseils linguistiques et humains, Joëlle Smadja pour ses encouragements, ses précieuses relectures et son intérêt pour ma recherche, Ornella Puschiasis et Chiara Letizia pour leurs accueils et leur aide, respectivement dans mes débuts à l'Inalco à Paris et dans la fin lors de mon voyage à Montréal, Jérôme Picard pour sa réalisation des complexes cartes de Bardiya, Brigitte Steinmann pour sa vitalité et nos fous rires ou encore Johan Reinhard, qui m'a permis d'accéder à de nombreuses informations manquantes sur l'histoire du Parc. Mais ce n'est pas tout, je me dois de mentionner Theo Hughes-Morgan, Florent Grazide, Caroline Sarrazin, Théophile Johnson, Cédric Audoan, Faical Ghorbali, Félicien De Heusch, Nicolas Bureau, Andréa Petitt, Martin Givors, Victor Campolo, Keltoum Boumedjane, Sophie Gleizes, Lucile Wittersheim, Claire Bouillot, Maëlle Tribondeau et surtout Swad Bruneel. Autant de « jeunes » et/ou futur·es docteur·es avec qui j'ai pu, malgré les pandémies, une cotutelle et d'autres éléments contextuels, sentir une réelle connivence fédératrice, partager un « Gai savoir », diraient Friedrich Nietzsche et Clément Rosset, ou la « joie de connaître », comme l'appelle Baruch Spinoza. Si je ne peux l'oublier, l'affection que j'ai pour Madeline Regout est plus difficile à ranger quelque part, puisque j'ai, avec elle, à la fois mené une partie de mes études, vécu en France et en Belgique, et réalisé les œuvres dessinées de ce travail. Merci pour tout ça.

L'expérience du groupe de parole pour doctorant·es ayant vécu des terrains « difficiles » que j'ai initiée en juin 2022 et qui a duré quatre ans, fut un terreau particulièrement fertile et soutenant, une occasion rare de dépasser les non-dits et de penser en profondeur la méthodologie en sciences sociales et ses effets : merci à chaque membre pour cette folle aventure et pour leur confiance. De manière générale, j'ai énormément de gratitude pour les lieux de rassemblements « atypiques » auxquels j'ai pu participer : séminaire hors-les-murs des « cosmopolitiques forestières des attachements » (initié par Florence Brunois-Pasina, Elie Kong et Elina Kurovskaya), résidences d'écriture en Belgique et en France (respectivement organisées par le LASC et le CESAH), résidence artistique de la Direction de l'Image et du Son

(DIS, EHESS) et Réseau International de Chercheuses et Chercheurs à l'Épreuve des Violences Extrêmes (RICEVE), dans lequel j'ai été invitée par Richard Rechtman en 2024. J'aurais pu le faire avant, mais je me dois de mentionner Olivier Grim, docteur en socio-anthropologie et psychomotricien, atypique lui aussi et surtout véritable « tuteur de résilience » pour reprendre son expression, qui m'a fait découvrir les sciences sociales et m'a soutenue durant tout mon parcours universitaire, me relevant lorsque je m'effondrais face aux injustices et violences institutionnelles, m'aidant à entrer dans le moule imposé, sans perdre ma singularité. Enfin, dans la même idée, je remercie Carmen De Tartas pour son accompagnement sur tant d'années et tout au long de cette thèse, me permettant d'aboutir avec justesse dans ce si grand défi à ma manière d'être.

Si j'en reviens au niveau universitaire, je tiens à saluer l'accueil que m'a réservé le Laboratoire d'Anthropologie Sociale (LAS) à Paris, en particulier Périg Pitrou dans son équipe « Anthropologie de la vie », Salvatore D'Onofrio pour nos discussions informelles et nos rires, Linda Brendlin pour son soutien et sa douceur et, enfin, Jérôme Lamarck pour son aide technique et ces moments à travailler ensemble dans le bureau des doctorant·es. J'ai été tout autant touchée par l'accueil du Laboratoire d'Anthropologie Sociale et Culturelle (LASC) à Liège, que ce soit auprès de Véronique Servais dans son équipe « ANIMA », de Benjamin Rubbers et Élodie Razy dans nos échanges, ou de Séverine Maron et Valérie Pitrebois dans leur aide à la réalisation de mes divers projets. Je remercie également le Centre d'Études Sud-Asiatiques et Himalayennes (CESAH) à Condorcet, qui m'a permis de rencontrer de merveilleuses personnes et d'accéder à un espace privilégié de production de connaissances, notamment au travers de l'axe « Environnement » dirigé par Olivia Aubriot. Enfin, je veux mentionner le centre de recherche du Martin Chautari à Katmandou, où j'ai été accueillie avec une grande gentillesse par Pratyoush Onta et toute l'équipe de chercheur·es, bénéficiant d'un lieu où travailler, d'un accès à une bibliothèque spécialisée et d'une aide généreuse dans mes recherches, en particulier pendant un mois lors de mon dernier terrain en 2025.

Sur un niveau encore plus pratique et essentiel, je me dois d'exprimer ma gratitude à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), à l'École Française d'Extrême-Orient (EFEO), au Centre National pour la Recherche Scientifique (CNRS) et au Gis-Asie, pour leur soutien financier à un moment ou à un autre dans la réalisation de mes missions scientifiques. Cela étant dit, c'est l'Université de Liège qui mérite les plus grands remerciements dans ce domaine, car elle m'a offert quatre années de financement (et m'a confié un bureau qui a décuplé ma productivité) après plus d'une année sans aucun revenu. Ce travail, qui se tient devant vous, n'aurait sans doute jamais vu le jour autrement. Merci.

Dans un entre-deux à la fois pratique et chaleureux, il est temps de remercier avec émotions les femmes qui ont accompagné en continu et de si proche la mise en forme des données parfois prolixes et qui ont su calmer, quand il le fallait, mes ardeurs avec mansuétude. Je pense en tout premier lieu à mes deux directrices de thèse, Marie Lecomte-Tilouine et Véronique Servais, qui m'ont fait confiance en me connaissant à peine et ont travaillé ensemble, pour la première fois. Vous m'avez fait grandir, l'une avec rigueur, l'autre avec douceur, et je suis heureuse des relations créées au fil des années : j'ai toujours un large sourire en pensant à ces séjours dans la forêt avec Véronique ou à cette nage en Bretagne avec Marie. Dans la même idée, ce fut un grand privilège d'avoir Olivia Aubriot et Fany Brotcorne en tant que membres de mon comité. J'ai admiré leur posture si humaine et aimé échanger avec elles, parfois directement depuis le Népal et dans des situations complexes. Chanceuses sont les personnes qui croiseront leurs routes !

La partie qui clôt ces remerciements est inévitablement dédiée à mes proches, à cette bulle que j'ai maintenue coûte que coûte afin de tenir bon, à côté des sphères personnelle et professionnelle, qui menaçaient d'imploser. Je remercie de tout mon cœur Mina, Camille, Maël

et Antonin, de m'avoir accompagnée dans ma « double absence » dirait Abdelmalek Sayad et dans mon « accélération vers l'inconnu » (*quickening of the unknown*), dirait le poète et romancier nigérian Ben Okri, faisant preuve d'une tolérance sans faille à un moment ou à un autre, face à mes changements d'humeurs et à mes décisions radicales. Merci à Jérémy, Sabrina et Charly d'avoir supporté mon état au retour chaotique du terrain de 2021-2022. Merci à Erwan d'avoir accepté à ce moment-là de voir la femme qu'il aimait partir six mois à l'autre bout du monde risquer sa vie et de s'être adapté, constamment. Merci, plus tard, à Florian, pour tout l'amour, l'énergie et le soutien dont il a fait preuve, en devenant aussi central dans ma vie durant la redoutée dernière année de thèse. Enfin, merci à ma famille et déjà à ma mère — la femme la plus originale et énergique que je connaisse — qui m'a dit, alors que je m'étais inscrite en doctorat à l'Université de Montréal sur le sujet du rire thérapeutique (mais hésitais toujours), quelque chose comme : « avec ta sensibilité, ton amour pour les animaux, ton apprentissage de la langue et tout ce que tu as déjà compris là-bas, il n'y a que toi qui puisses le faire ! Tu devrais y retourner ! ». Je veux mentionner dans le même mouvement mon frère — la personne la plus intelligente que je connaisse — qui a suivi toutes mes aventures de loin, mais qui, je le sais, est assez fier et admiratif de tout cela. Inévitablement, j'en viens à mon père, symbole pour moi de stabilité, d'ancrage, qui m'a beaucoup soutenue financièrement au début de la thèse et m'a paradoxalement transmis l'amour du voyage. Ce fut aussi le cas de mon grand-père, breton fier et convaincu, fermier, parachutiste puis économiste diplômé de Sciences Po Paris et enseignant à HEC, sans doute la personne pour qui j'ai le plus d'admiration et qui m'a le plus poussée dans le milieu universitaire, au début un peu malgré moi : cet échelon académique, ce « bac +10 » (+ 11 ou 12 en réalité), je le lui dois sûrement.

Il est vite arrivé d'oublier, mais voilà qui ne serait pas juste : merci à tous les animaux, des villages et des forêts, au Népal ou en France, qui se sont donnés à voir quelques secondes ou me sont proches depuis des années. Ce « travail créatif qui donne la sensation d'être en vie », pour reprendre les mots de Véronique Servais lorsqu'elle parle de rencontres thérapeutiques entre humains et chevaux, je le leur dois aussi. Ces « plus qu'humains », ont, jour après jour, mobilisé mes sens, ma curiosité, mon attention, mes affects et ont généré… de la surprise. Beaucoup de surprise.

RÉSUMÉ ET MOTS-CLÉS

Cette thèse d'anthropologie examine les « rencontres soudaines » (*jamkaa-bhet*) entre humains et faune sauvage dans et autour du parc national de Bardiya, au sud-ouest du Népal. À partir de dix-huit mois de terrain ethnographique dans une région où les études récentes en sciences sociales sont rares, cette recherche analyse les vécus des populations qui coexistent quotidiennement avec tigres, léopards, éléphants, rhinocéros, crocodiles et serpents dans un contexte de protection intensive de la biodiversité. L'établissement du Parc (1988-1989) et l'augmentation spectaculaire des populations animales ont créé une situation paradoxale : alors que le Népal célèbre internationalement ses succès de conservation, les communautés locales subissent une multiplication des attaques et des destructions. Ces « *Human-Wildlife Conflicts* », normalement étudiés par les sciences naturelles ou de développement et inhabituellement appréhendés à l'échelle de la rencontre individuelle et des affects, dépassent largement la dimension conflictuelle et séparatiste suggérée par l'appellation, révélant des relations complexes oscillant entre terreur et émerveillement, désespoir et enrichissement. À travers une approche multi-espèces, une attention particulière aux vécus psychocorporels, notamment à l'expression de la « surprise », et une analyse du vocabulaire local, cette recherche explore comment les habitant·es anticipent, vivent et intègrent ces face-à-face qui évoluent parfois en attaques. L'analyse révèle que ces rencontres, bien que « soudaines », sont souvent annoncées. De plus, lorsqu'elles n'entraînent pas la mort, elles peuvent provoquer un corps-à-corps qui laisse des « marques pérennes » plus ou moins visibles : blessures physiques, mauvais rêves, évitements des lieux à risques, mais aussi créations artistiques, héroïsation des survivant·es et ouverture au monde. Plus largement, cette coexistence génère des bénéfices secondaires (tourisme et métiers reliés au Parc, valorisation internationale) et mobilise des médiateurs inattendus (animaux domestiques, rivières, certaines professions, déités). La présente thèse montre ainsi comment les sociabilités humaines, les représentations sur la faune et même les activités rituelles se trouvent reconfigurées par la crise interindividuelle de la rencontre soudaine et rapprochée, ainsi que par celle de la coexistence plus large avec des animaux en danger et dangereux, à l'ère de l'Anthropocène.

Mots-clés : Rencontres ; Népal ; Conflits humains-animaux ; Affects ; Ethnographie multi-espèces ; Conservation

ABSTRACT AND KEYWORDS

This anthropology dissertation examines “sudden encounters" (*jamkaa-bhet*) between humans and wildlife in and around Bardiya National Park in south-western Nepal. Drawing on eighteen months of ethnographic fieldwork in a region where very little research in social science has been conducted recently, it analyses the lived experiences of populations who coexist with tigers, leopards, elephants, rhinoceroses, crocodiles and snakes in a context of intensive biodiversity protection. The setting up of the Park (1988–1989) and the resulting dramatic increase in animal populations have created a paradoxical situation: while Nepal celebrates on an international scale the success of its conservation policies, local communities face an increase in animal attacks and in crop destruction. These “Human-Wildlife Conflicts,” usually studied within the natural or development sciences and seldom approached on a scale of an individual encounter and affect, are neither always as binary, nor always as antagonistic, as this term implies. Instead, they reveal complex relationships that oscillate between terror and wonder, despair and enrichment. Through a multispecies approach, close attention to psychocorporal experience – particularly the expression of “surprise” – and an analysis of local vocabulary, this dissertation explores how inhabitants anticipate, experience and integrate their face-to-face encounters with animals – encounters that sometimes veer towards attacks. The analysis reveals that prior to their happening, these encounters – though “sudden” – are often anticipated. It also shows that after the event, and when they do not result in death, they may give rise to a bodily confrontation that leaves more or less visible “lasting marks”: physical injuries, bad dreams and avoidance of high-risk areas, but also artistic creations, the heroisation of survivors and a sense of one’s place in the world at large. More broadly, the analysis shows that beyond individual encounters the coexistence of people and animals generates secondary benefits (tourism and park-related livelihoods, international recognition) and mobilises unexpected mediators (domestic animals, rivers, certain professions, deities). The dissertation thus demonstrates the way human social lives, representations of wildlife and ritual practices are reconfigured both by the interindividual crisis of the sudden, close-range encounter and by the broader challenge of coexisting with endangered yet dangerous animals in the Anthropocene age.

Keywords: Encounters; Nepal; Human-Wildlife Conflicts; Affects; Multispecies ethnography; Conservation

NOTES SUR LES CHOIX NARRATIFS ET L'ORTHOGRAPHE

Je m'exprime dans cette thèse majoritairement à la première personne, car je relate de nombreuses histoires « personnelles », en précisant autant que possible le contexte spatio-temporel et relationnel de la conversation. Je considère ma propre expérience psychocorporelle et sociale comme un objet d'étude et pense qu'il est fondamental de la restituer, non dans une visée égocentriste ou pour faire de cette thèse un « prétexte littéraire ou poétique plutôt que l'objet d'une analyse » (Bellier 2002 : 4), mais parce que « la subjectivité [qui] n'est pas niée, mais explicitée, (…) devient un gage d'objectivité » (Laurent 2011 : 48) et parce qu'elle détermine la manière dont j'ai récolté mes données. Si je n'avais pas été une femme, blanche, privilégiée, tantôt célibataire tantôt en couple, avec mes propres croyances et valeurs, je n'aurais pas accédé aux mêmes informations. Je fais principalement usage du présent, non pour « figer les personnes et leur être aux mondes dans une éternité trompeuse » (Vuillemenot 2018 : 21), mais pour que la lecture permette de s'immerger, comme je l'ai été.

Prise d'un inconfort en écrivant autrement qu'en écriture inclusive, j'ai décidé d'en appliquer certains principes afin de rendre visibles les femmes qui peuplent ce travail. Dans une volonté de ne pas complexifier la lecture, je limite le nombre de points médians (« · ») et emploie dès que possible des formules neutres, des termes épicènes ou des noms collectifs. Certains termes restent déclinés au masculin, car les groupes qu'ils désignent sont à l'écrasante majorité constitués d'hommes (cornacs, militaires, migrants, gardes forestiers) ou parce qu'ils sont génériques (humain, individu, existant). Mes partenaires de terrain s'envisageant uniquement en tant qu'hommes ou femmes, je m'efforce de réfléchir de la même manière et n'emploie pas de néologismes inclusifs (« iels », « celleux », « toustes »). Je ne me permets pas non plus d'adopter ces principes pour les citations d'informateur·ices ou d'auteur·ices, notamment dans les traductions. Je soulève à cette occasion un questionnement au sujet de l'écriture inclusive appliquée aux animaux, sans approfondir davantage cette réflexion : les animaux présents dans ce travail sont tantôt des femelles tantôt des mâles (il m'a parfois été impossible de le savoir) et les termes relatifs aux prédateurs ou aux animaux imposants (tigre, éléphant, serpent, léopard, crocodile) sont en français au masculin, là où ceux désignant plutôt des proies sont au féminin (biche, vache, chèvre, poule). Sur 7 889 noms d'animaux, 6 143 sont masculins et 1 700 féminins, 23 seulement étant déclinés en oppositions féminin/masculin telles que tigre/tigresse ou cerf/biche (Dubois 1989 : 88). La langue népalaise, elle, ne distingue que rarement féminin et masculin et ne le fait, de façon non systématique, que pour les humains.

Le népali, devenu langue officielle du Népal dans les années 1960, sert de base commune aux plus de 125 castes et groupes ethniques du pays (CBS 2021). Inscrite dans la famille indo-aryenne, cette langue s'écrit en alphabet phonétique devanagari et puise ses racines dans le sanskrit. Le népali « des plaines » où je travaille diffère de celui des collines ou des montagnes et compte, du fait de la proximité avec l'Inde et des forts mouvements migratoires, de nombreux mots en hindi ainsi que, comme dans le reste du Népal, de plus en plus de termes anglicisés. Puisque cette thèse accorde une attention particulière à l'analyse du vocabulaire, certains termes employés par mes interlocuteur·ices dans les extraits d'entretiens, lorsqu'ils sont difficiles à traduire, pertinents pour l'analyse ou récurrents, sont indiqués entre parenthèses et, lorsqu'ils sont en népali, se retrouvent détaillés en fin de thèse (cf. Annexes 5). L'utilisation des diacritiques dans ce travail suit l'orthographe de Chandra Lal Singh dans *The Concise Dictionary of Nepali Language* (2010 [2000]), moins complexe que celle de Ralph Lilly Turner (1931) habituellement employée dans les publications universitaires. Les « a » longs (généralement translittérés « ā ») sont écrits « *aa* » et se prononcent comme un « a » français, là

où les « a » courts se prononcent plus proches du « o ». Quelques mots viennent du tharu, langue très présente sur mon terrain, qui s'écrit aussi en devanagari mais est avant tout orale, sans système orthographique standardisé. Je translittère ces termes en suivant les conventions de Chandra Lal Singh, à partir de ce que j'ai entendu, et les fais suivre de la mention « (T) ». La langue tharu ne semble employer que des consonnes palatales, à la différence du népali qui utilise aussi des consonnes dentales, et varie d'un groupe à l'autre (sur ce terrain majoritairement *Dangaura*, *Deokhuri* et *Deshauri*) ; je n'alourdirai pas le texte avec une translittération particulière de ces consonnes. Je précise que j'ai travaillé avec (et rémunéré) plusieurs personnes pour traduire les entretiens du népali ou du tharu vers l'anglais : Jagat Rigal, Susela Chhetri, Prakash Kandel, Saroj Joshi, Nikita Adhikari, Kusum Tamang, Saugat Sharma et Sanjila Moktan.

Certains extraits de discours ont été corrigés ou raccourcis dans un souci de clarté, sans en altérer le sens. Les coupures sont signalées par des parenthèses suivies de points de suspension « (…) », et des ajouts destinés à faciliter la compréhension sont indiqués entre crochets « [ ] ». Après chaque verbatim issu du terrain ou d'une communication personnelle avec un·e chercheur·e, je précise entre parenthèses, respectivement : « (Prénom +/- Nom, pseudonyme ou profession, âge éventuellement, date) » et « (Prénom Nom +/- profession, communication personnelle, date) ». Dans ce second cas, les parenthèses sont omises si la mention figure en note de bas de page. La mention « (trad.) » indique que les citations d'auteur·es ont été traduites en français, sauf lorsqu'il ne s'agit que de quelques mots, précisés alors dans leur langue originale en italique entre parenthèses. Elle ne s'applique pas aux extraits de communications personnelles ou d'entretiens, afin d'alléger le texte, même si ces données sont systématiquement traduites à partir de l'anglais ou du népali. L'italique est employé pour les termes en langue étrangère, pour accentuer un mot, pour les passages descriptifs/narratifs, mais aussi, encadré de parenthèses et à l'instar de didascalies au théâtre, pour qualifier certaines actions ou expressions affectives qui selon moi sont importantes pour que la personne lectrice se représente davantage la scène, car les mouvements sont aussi des données utiles dans le cadre de mon sujet. Les guillemets français (« ») sont employés pour toute citation ou pour des termes faisant débat (une seule fois si celui-ci se répète de manière rapprochée). S'il y a des guillemets à l'intérieur de ces premiers guillemets, ce seront des guillemets anglais afin de les différencier (“ ”).

Dans cette thèse, j'emploie le terme d'« animal » en précisant parfois « de la forêt » ou « sauvage », « domestique » ou « du village », ce qui correspond aux catégories vernaculaires, et le remplace souvent par « faune » plutôt que « faune sauvage ». Je suis consciente que certains animaux défient ces catégories, de l'existence d'autres termes (« non-humain », « autre qu'humain », « plus qu'humain ») et considère évidemment l'humain comme un animal ; ce choix répond à un souci de clarté et de fluidité. Le terme d'« individu » ou de « protagoniste » qualifiera dans cette thèse tout être vivant animal, humain ou non, tandis que celui d'« existant » (Descola 2005) désignera tout être susceptible d'occuper une place dans le monde et d'entrer en relation avec d'autres, incluant les plantes, les esprits ou les artefacts. J'emploierai ces termes lorsque je souhaiterai dépasser les catégories d'appartenance pour penser les relations au-delà des frontières entre domestique et sauvage ou entre humain et animal.

Je précise que, par facilité et par cohérence avec la caste « brahmane » qui prend par exemple la marque du pluriel, je marque également le pluriel des ethnonymes (Tharus, Kulungs, etc.), comme en anglais. Lorsque je fais référence au parc national de Bardiya, j'utilise parfois la forme abrégée « Parc » (avec une majuscule) ainsi que « BNP », acronyme de *Bardiya National Park* ; pour les autres parcs, je n'emploie pas de majuscule. Enfin, le terme de « conservation », bien qu'il soit un anglicisme, est adopté dans le cadre de cette thèse pour des raisons de concision ; il remplace en somme l'appellation de « préservation de la biodiversité ».

NOTES SUR LES DONNÉES AUDIO-VISUELLES ET SUR L'ANONYMAT[1]

J'ai pris la majorité des photographies présentées dans ce travail[2], mais certaines sont celles de partenaires de terrain, utilisées ici avec leur accord. J'indique en dessous de chaque image, tout comme pour les cartes ou autres figures, à la fois ce qui est représenté, le lieu, le *copyright* (s'il ne s'agit pas simplement d'une photographie d'un article de journal ou d'une capture écran des réseaux sociaux) et la date, avec parfois une courte description en italique pour préciser un élément ou un autre. À l'instar d'autres éléments visuels, les photographies sont numérotées et réparties dans le texte sous l'appellation de « Figure », afin d'y être analysées ou d'illustrer un propos. Elles sont des « traces du réel » (Piette 1992, cité par Johnson 2025) qui viennent rendre ce terrain d'étude et les êtres qui le constituent concrets, visibles et vivants. Elles sont, à l'instar des dessins de l'artiste-anthropologue Madeline Regout qui jalonnent ce travail sur le dernier chapitre, des vidéos ou même des sons (capturés à l'aide d'un micro H2N) qu'il est possible de consulter en certains endroits, l'occasion d'expérimenter d'autres portes d'entrée que le texte et de contribuer en cela aux nouvelles écritures anthropologiques qui émergent.

Dans le cas de captures d'écran sur les réseaux sociaux, je pars du principe que, si la publication est publique et accessible à toutes et tous, je peux l'exposer dans ma thèse, mais je ne laisse pas figurer d'éléments permettant d'identifier quelqu'un. Lorsqu'il en a été possible et particulièrement lorsque l'on pouvait reconnaître une personne sur une photo, j'ai informé de l'usage de l'image dans ce travail et dans les conférences associées. Dans la même idée, chaque partenaire d'enquête est anonymisé·e, sauf si l'on m'a demandé expressément de ne pas l'être, et a été informé·e du sens de mon travail et de l'usage des informations recueillies. J'ai la plupart du temps rappelé qu'il m'était possible de ne pas diffuser une information et j'en ai écarté certaines, en estimant qu'elles pourraient nuire à quelqu'un.

[1] Ces premières informations seront complétées dans la partie qui traite de la méthodologie et de l'éthique de cette thèse.

[2] Les photographies ont été prises au fil des terrains avec quatre appareils de qualité différente (Iphone 5 SE, Canon Powershot G5x MarkII, Nikon Coolpix A10, Sony Cyber-shot DSC-RX100 VI et Iphone 13).

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS *7*

RÉSUMÉ ET MOTS-CLÉS *11*

ABSTRACT AND KEYWORDS *12*

NOTES SUR LES CHOIX NARRATIFS ET L'ORTHOGRAPHE *13*

NOTES SUR LES DONNÉES AUDIO-VISUELLES ET SUR L'ANONYMAT *15*

Introduction générale. Étudier les « rencontres soudaines » *21*

Ashmita et le tigre 21
Bardiya : les enjeux d'une aire protégée 22
Contribution, objectifs et questionnements 25
Annonce du plan 28

CHAPITRE I. *31*

Contextualisation de la recherche *31*

I. Provenance des données et positionnalité **32**
A. Présentation des terrains 32
B. Méthodologie adoptée 39
C. Considérations éthiques et réflexivité 55

II. Le parc national de Bardiya à l'histoire méconnue **62**
A. Caractéristiques et étude du Sud-Ouest népalais 62
Ressources déterminantes du Téraï népalais 63
Études ethnographiques des populations autochtones 67
Point sur les recherches anthropologiques népalaises 69
B. Une histoire morcelée de l'édification du parc national de Bardiya et de sa *buffer zone* 70
Téraï isolé et dangereux, mais précieux (avant 1960) 73
Le temps de l'immigration (1960-1970) 77
Délocalisations et relocalisations (1965-1985) 82
Vers un territoire protégé (1973-1996) 85
Paroxysme de la conservation (depuis 1996) 90
C. L'idéalisation de l'« avant » et la peur de l'« après » 95
Pertes de confiance et ruptures entre l'État et les citoyen·nes 97
Frictions entre les personnes de Bardiya et d'ailleurs 99
Transformation du rapport de dangerosité entre humains et faune 101
Pressions internationales et sur le milieu 105

CHAPITRE II. *113*

Une coexistence forcée aux allures de « guerre » : tensions croissantes, figements et séparations *113*

I. La survie des « animaux du monde » **114**
A. « Crimes » contre la vie sauvage 115
B. Perturbations répétées provoquées par un milieu anthropisé 123
C. Une faune déresponsabilisée et appropriée 134

II. L'impossible soulèvement d'une population humaine au bord de l'implosion **140**
A. Des vies animales préférées aux vies humaines ? 141
B. Une population divisée : enjeux professionnels, intergénérationnels et personnels 146
C. Adaptation et résignation face à l'impuissance 153

III. Stratégies séparatistes et « forteresses » **158**
A. Dispositifs physiques 160
B. Dispositifs « vivants » 169
C. Dispositifs technologiques 175

CHAPITRE III. 181

Transgression des frontières et mise en lien 181

I. Des « animaux de la forêt » dans les villages 182

A. Les rhinocéros qui se promenaient entre les maisons 184

Des animaux venus d'ailleurs dont il est possible de faire l'« expérience » 184

Une habituation et une singularisation à l'origine d'attachements 187

Une espèce crainte qui suscite des affects ambivalents 190

B. La solitude des éléphants « fous » 191

Bestialisation répétée et redoutée des villages 191

Lorsqu'exclure les individus exclus ne suffit plus 194

L'éléphant comme une personne, un animal et un Dieu 198

C. Les gros chats « timides » devenus « mangeurs d'Hommes » 203

Le tigre, un animal central qui fascine 203

L'« Attila de la jungle » qui décime les humains 205

Des animaux rares mais individualisés, qui génèrent des conflits et de l'adoration 207

D. Les léopards qui fuyaient les tigres et cherchaient les chèvres ou les enfants 209

Exemple d'une transgression caricaturale 209

Une proximité interspécifique qui affecte les humains 211

Des animaux discrets rendus « fantômes » 213

E. Les reptiles cachés 215

Des rencontres avec des crocodiles « fous » qui font rire et perturbent 215

Les serpents de Bardiya, animaux sauvages au summum de leur ambiguïté 219

Des animaux (in)volontairement au plus près des humains 223

II. Des humains en excursion dans des « jungles » contrôlées 225

A. La chasse silencieuse d'images 227

Lire la forêt et comprendre le « monde vécu » de l'animal 227

Interdépendances humaines en « espace animalier » 232

Aller à la rencontre de la faune, une expérience transformatrice 236

B. La surveillance de la jungle interdite 240

Apparition et évolution de professions toujours plus dangereuses 240

L'exercice d'un contrôle lui-même contrôlé 244

Interventionnisme auprès de la faune et de son milieu de vie 245

C. La bruyante collecte de fourrage et de bois 251

Une pratique difficile et critiquée 251

La « forêt-survie » qui s'oppose à la « forêt-plaisir » 254

Réduction des droits et multiplication des attaques 258

D. L'éprouvante sortie des buffles 261

Des animaux « sentinelles » capricieux et voraces 261

Un combat entre animaux « du village » et « de la forêt » 264

Agir sur la forêt interdite : un acte de résistance 265

CHAPITRE IV.....271

Ce que les animaux réveillent, ce que les animaux révèlent.....271

I. La rencontre soudaine (et rapprochée).....272

A. L'annonce d'un face-à-face.....276

B. Le corps-à-corps et les « réactions instinctives ».....283

C. Des marques pérennes.....294

II. Reconfiguration des sociabilités, des représentations et des pratiques rituelles.....304

A. « Politique culturelle » des mises en récit.....305

Sauver l'honneur.....305

L'« empathie corporelle » comme problème et comme solution.....311

Transformer les larmes en (sou)rires.....314

B. L'héroïsation comme modèle auto-sacrificiel pour un enchantement collectif.....320

Figures héroïques de Bardiya.....320

La fabrique médiatique des « héros de la conservation » et des animaux « charismatiques ».....326

Les oublié·es de la success story.....336

C. Rapport à l'animal sauvage, à l'invisible et à la mort.....345

Encadrement rituel : malemort, possessions et réincarnations.....346

La « mise en présence » de la faune comme révélateur d'une ontologie de l'incertitude.....352

Conclusion générale. Rencontrer la faune : une surprise (mal)heureuse.....357

Bardiya : un lieu rare et complexe pour comprendre les dérives de la conservation.....358

Le choix du temps long et de l'échelle de la « rencontre soudaine ».....361

L'animal peut-il encore n'être qu'un animal ?.....367

Étudier les marques pérennes de la « violence » d'un parc national et contribuer à l'élaboration d'une « histoire collective ».....369

Annexe 1 — Principales personnes rencontrées.....371

Annexe 2 — Rencontres et attaques animales.....375

Annexe 3 — Excursions forestières.....379

Annexe 4 — Caractéristiques comparatives et différences de quatre parcs nationaux visités.....380

Annexe 5 — Tableaux d'analyse de vocabulaire.....383

Rapports corps-esprit/Santé.....383

Actions, ressentis ou caractéristiques potentiellement en lien avec la faune et/ou le parc national.....386

LISTE DES ACRONYMES, SIGLES ET ABRÉVIATIONS.....398

GLOSSAIRE.....399

TABLE DES FIGURES.....403

BIBLIOGRAPHIE.....407

SITOGRAPHIE.....425

Médias internationaux et francophones.....425

Dictionnaires et encyclopédies.....427

Vidéos/Films/Radio.....428

RAPPORTS ET TEXTES JURIDIQUES.....429

Introduction générale

Étudier les « rencontres soudaines »

Ashmita et le tigre

> « Qu'est-ce qui s'est passé, ce jour-là ? »
>
> « Mon mari était en train de labourer le champ avec l'aide de notre bœuf. J'avais préparé à manger et j'allais jeter quelques déchets au coin de notre terrain. À ce moment-là, j'ai entendu un grand rugissement, tout près. J'ai essayé de regarder s'il y avait quelque chose et je n'ai rien vu, il y avait seulement trois garçons assis un peu plus loin. J'ai décidé de ne pas m'éloigner et j'ai jeté les déchets ailleurs. Après cela, je suis retournée dans la direction de mon mari et, soudainement (*ekkaasi*), sans aucun bruit, le tigre m'a attaquée. Je suis tombée sur le sol lorsque j'ai tenté de me protéger en essayant d'arrêter le félin avec mes deux mains. Je pense que l'animal avait vraiment un corps glissant, mes mains ont glissé encore et encore. Je luttais pour ma vie. J'ai pensé que s'il mordait ma jambe ou ma main, je pourrais obtenir des médicaments, mais que si le tigre mordait ma tête, je mourrais en quelques secondes. Après cela, j'ai commencé à crier et à pleurer et les gens autour du champ se sont mis à courir vers moi avec des bâtons et d'autres choses. Pendant qu'ils couraient, le tigre a pris l'une de mes mains avec sa patte et a voulu la casser pour la manger, mais les gens criaient et l'animal a pris peur (*dar*). Il s'est enfui dans l'autre direction. Le tigre avait arraché de la chair de ma cuisse. J'ai eu une perte de connaissance (*behos hune*) toute une journée et je n'ai aucune idée de la façon dont je suis arrivée à l'hôpital. »
>
> « Est-ce que vous pouvez m'en dire plus sur ce que vous avez ressenti à ce moment-là ? »
>
> « J'ai eu peur et j'étais en train de trembler (*kaamnu*). Tout le monde a peur en voyant le tigre. »
>
> « Comment c'est aujourd'hui pour vous, lorsque vous devez aller dans ce champ ? »
>
> « Je ne peux pas me rendre à l'extrémité du terrain et même lorsque je suis à l'extérieur de ma maison, dans la cour avant, je ne fais pas face à la direction où j'ai été attaquée. (…) Je vois toujours le tigre en rêve (*sapanaa*). (…) Il fait la même chose, il m'attaque par derrière (…). Tous les jours, je prie auprès de mon *marua* (autel rituel) pour me garder moi et ma famille en sécurité. (…) Je n'avais jamais vu d'animal sauvage avant. Ce tigre a été le premier » (Ashmita, fermière, 42 ans, 04/04/2023).

Lorsque le matin du 6 juin 2022, Ashmita, 42 ans, est attaquée chez elle près d'Orali bazar (municipalité de Madhuvan), dans le sud-ouest du Népal, c'en est trop. La nouvelle se répand, 300 personnes des villages alentour se mobilisent et occupent la route entre Gulariya (chef-lieu du district de Bardiya) et la municipalité de Rajapur. Elles manifestent pour davantage de sécurité et de justice, en demandant une indemnisation conséquente pour les personnes ayant été attaquées par la faune et en exigeant des autorités qu'elles mettent un terme à ces dangers. En effet, cette attaque fait suite à de nombreuses autres dans cette zone proche du corridor[3] de Khata, qui relie, sur 24 km, le parc national de Bardiya (ci-dessous : BNP, cf. Figure 1) au

[3] « En écologie, un corridor est une zone de passage entre plusieurs espaces naturels qui permet aux animaux sauvages de circuler librement pour fuir, se disséminer, migrer, chasser, se nourrir et rencontrer leurs congénères, parmi lesquels leurs partenaires de reproduction. Ces corridors existent dans les airs, dans les mers et les cours d'eau, sous terre et sur terre » (Zask 2021 : 46).

Katarniaghat Wildlife Sanctuary, en Inde. L'événement, qui a pris le nom de « Manifestation pacifique » (*Saantipurna andolan*) par les personnes qui l'ont organisé, attire rapidement les autorités gouvernementales. Alors que l'armée et la police se rendent sur place, les tensions montent et quelques jeunes villageois·es jettent des pierres. Les forces armées, chargées de calmer la foule, ouvrent le feu : Nabina, une jeune femme de 18 ans qui s'avère être la nièce d'Ashmita, est touchée et décède.

Le 4 avril 2023, je rencontre Sukram, le père de Nabina, et je comprends qu'il ne parle plus à Ashmita, qu'il considère comme indirectement responsable de la mort de sa fille. Ashmita, à qui je rends visite cette même journée, mentionne le conflit familial et éclate en sanglots. Inconsciente après l'attaque à l'hôpital de Nepalganj, la plus grande ville voisine à une soixantaine de kilomètres, elle ignore tout de cette manifestation. Elle reçoit plus tard 60 000 roupies népalaises (+/- 400 dollars) en compensation, qu'elle interprète comme provenant probablement du Parc. Sukram, quant à lui, reçoit un *lakh*[4] du gouvernement local, et dix du gouvernement national, soit environ 9 000 dollars au total[5]. Un tigre est capturé à la suite du drame puis est relâché lorsque les autorités réalisent que son enfermement laisse deux petits complètement orphelins. On promet à Sukram de donner un travail gouvernemental à son fils[6] et de construire une statue de Nabina, sa fille, afin de l'ériger en martyre. Au moment où je rencontre ce père de famille, presque une année plus tard, aucun des deux projets n'a été réalisé[7].

Bardiya : les enjeux d'une aire protégée

Le récit d'Ashmita fait partie de la quarantaine d'histoires de rencontres entre humains et animaux que j'ai récoltées autour du parc national de Bardiya, entre 2019 et 2025. Ces discours témoignent d'un phénomène connu sous le nom de « *Human-Wildlife Conflicts* » (HWC), appellation qui désigne une situation complexe d'attaques de la faune sur les humains et de destructions de leurs cultures ou habitations par celle-ci, mais aussi les actions des humains contre ces animaux (représailles, braconnage, entre autres). Ces « conflits » entre humains et faune, bien qu'ils remontent aux origines de l'humanité (Gordon 2009), font l'objet d'une attention croissante depuis une trentaine d'années. Ils se manifestent à travers le monde, parallèlement à la mise en place d'aires protégées, qu'il s'agisse de l'Europe (Gieser 2024), de l'Afrique (Seoraj-Pillai & Pillay 2017), de l'Amérique du Nord (Flores-Armillas *et al.* 2020), de l'Australie (Sabatier & Huveneers 2018) et particulièrement de l'Asie (Sharma *et al.* 2021). Mais si ces tensions présentent parfois des similitudes, elles s'ancrent dans des contextes radicalement différents : on comprend facilement qu'une situation conflictuelle en Inde ou au Népal, où l'hindouisme domine et où les populations forestières cohabitent avec des tigres et des léopards susceptibles d'attaquer les humains, ne saurait réellement être comparée aux tensions qui émergent en Europe, où lynx, loups et ours s'en prennent principalement au bétail (Kolipaka 2018 : 17) et où les castors inondent les terres cultivées (Luglia 2024).

Au Népal, la surface d'aires protégées est passée de 11 % en 1993 (Studsrød *et al.* 1995) à 23.39 % en 2024[8] et lesdits conflits s'y développent intensément. Le BNP (cf. Figure 1), établi entre 1988 et 1989, est l'un des douze parcs actuels du pays et est l'une des scènes principales

[4] Le « *lakh* » est une unité de mesure équivalente à 100 000, utilisée ici pour désigner des roupies (environ 800 dollars), mais qui peut aussi qualifier un groupe de personnes.
[5] Puisque les compensations délivrées par le Parc sont de leur côté destinées uniquement aux victimes d'attaques d'animaux, celui-ci explique à Sukram ne rien pouvoir lui donner.
[6] Avoir un travail gouvernemental est un objectif complexe poursuivi par de nombreuses personnes au Népal : c'est l'assurance d'un salaire et d'une retraite (cf. Chapitre III. II. B).
[7] On m'explique le 4 avril 2023 que les débats perdurent sur l'endroit où installer la statue.
[8] Department of National Parks and Wildlife Conservation. (s. d.). *About DNPWC* [Page Web institutionnelle]. DNPWC. https://dnpwc.gov.np/en/

de ces grandes tensions. Avec ses 968 km², il s'avère que c'est le plus grand de la plaine subtropicale du « Téraï », partie sud du Népal à la frontière de l'Inde. En raison de la biodiversité remarquable qu'il héberge (Kumar 2003), notamment la plus grande densité de tigres du pays (DNPWC & DFSC 2022)[9], le BNP fait partie du « *Terai Arc Landscape* » (TAL)[10] et développe massivement l'« écotourisme »[11]. Son histoire est complexe et mal documentée, mais l'on sait qu'avant les années 1970 (Studsrød *et al.* 1995 ; Thing 2014), ce territoire fut une réserve de chasse pour la famille royale et leurs invités étrangers, ce qui a conduit de grands mammifères tels que le rhinocéros unicorne et le tigre du Bengale, à une quasi-extinction. On sait aussi que sa surface résulte de nombreuses étapes d'extension (Dinerstein 1979) allant de pair avec des expulsions de populations, qui suivent les divers amendements du *National Parks and Wildlife Conservation Act* (NPWCA) de 1973 (Mishra & Ottaway 2018). Ainsi, des personnes vivant dans les collines (*Pahadis*), attirées[12] par le Téraï suite à l'éradication de la malaria autour des années 1960, ont été relocalisées à l'instar des populations autochtones de Bardiya, les Tharus[13] et les Rajis (cf. Chapitre I. II. B), et repoussées par vagues successives en périphérie de ce qui est devenu le Parc. Cette interface, qualifiée plus tard de « *buffer zone* » (« zone tampon »), établie officiellement en 1996 et agrandie en 2010 (Bhattarai *et al.* 2016), entoure le BNP sur deux à sept kilomètres de large[14].

Nous reviendrons sur le problème des délocalisations de populations, toutefois, nous pouvons noter dans l'immédiat que le fait de vivre en *buffer zone*, en bordure des parcs nationaux, est une situation qui s'est développée en Afrique (Stevens 1997 : 55, cité par Campbell 2005b : 327) avant de se banaliser dans le monde, et qui implique de nombreuses particularités : respecter des régulations pour accéder aux ressources forestières, toucher une partie des revenus du Parc pour des projets de développement (30 à 50 %), mais, surtout, côtoyer la faune au plus près. Les deux corridors du BNP (cf. Figure 1), celui de Karnali-Chisapani (qui fait le lien par extension jusqu'au parc de Shuklaphanta à l'ouest et jusqu'à l'Inde au sud) et celui de Khata (qui le relie à l'Inde au sud), ne font pas partie quant à eux de la *buffer zone* : ils sont surtout considérés comme des forêts nationales[15], contrôlées par le gouvernement, à partir du *Forest Act* de 2019 (qui remplace celui de 1993). *Buffer zone* et corridors ont toutefois en commun le fait d'être strictement surveillés en tant qu'importants espaces de proximité entre humains et animaux déclarés en danger et potentiellement dangereux.

[9] Si l'on prend en compte le BNP et les forêts qui l'entourent (corridors et *buffer zone*), la densité de tigres était en 2022 à Bardiya estimée à 7.15/100 km² (DNPWC & DFSC 2022).

[10] Conceptualisé en 2001, le TAL est l'une des 200 zones identifiées dans le monde par le *World Wildlife Fund* (WWF) comme paysage prioritaire en raison d'une grande importance écologique. Le WWF, en collaboration avec les gouvernements de l'Inde et du Népal (concernés ensemble par ce territoire), vise à lutter contre le braconnage et la dégradation de l'habitat des grands mammifères, notamment en engageant les populations locales dans la restauration et la gestion des forêts. Il s'agit aussi de favoriser le mouvement libre de ces animaux dans les aires protégées et les corridors. Pour en savoir davantage, notamment sur la manière dont sont gérées les ressources dans le corridor de Khata dans le cadre du TAL, *voir* Yadav Uprety et ses collègues (2010).

[11] En guise d'exemple, le nombre de touristes fréquentant le BNP est passé de 222 en 1990 à 6 000 en 2000 puis 9 000 en 2001 (Normose 2002). L'appellation « écotourisme » est utilisée par le département national des parcs nationaux et de la conservation de la faune et désigne un tourisme qui se veut plus « vert », durable, qui privilégie la découverte de zones naturelles peu perturbées et le respect des populations locales.

[12] Les populations ont migré dans le district de Bardiya afin d'accéder aux routes, à des terres plus fertiles et à un pâturage plus abondant pour leurs animaux. Le gouvernement a aussi offert des terrains, afin d'encourager la migration (cf. Chapitre I. II. B). Ces appropriations de terres ont entraîné de grands conflits entre différents groupes de population (Tharu et *Pahadi*), nous y reviendrons.

[13] L'appellation « Tharu » désigne un ensemble de groupes ethniques autochtones du Téraï qui possèdent leurs propres croyances, activités et langues, nous y reviendrons.

[14] Communication personnelle avec les membres du *National Trust for Nature Conservation* (NTNC), centre de recherche de Bardiya (15/08/2019).

[15] Est définie comme forêt nationale par le *Forest Act* (2019 : section 2) « une forêt, une zone de conservation forestière, une forêt communautaire, une forêt en partenariat, une forêt religieuse, une forêt en concession, une forêt nationale au sein d'une province ou une forêt interprovinciale gérée par le gouvernement (trad.) ».

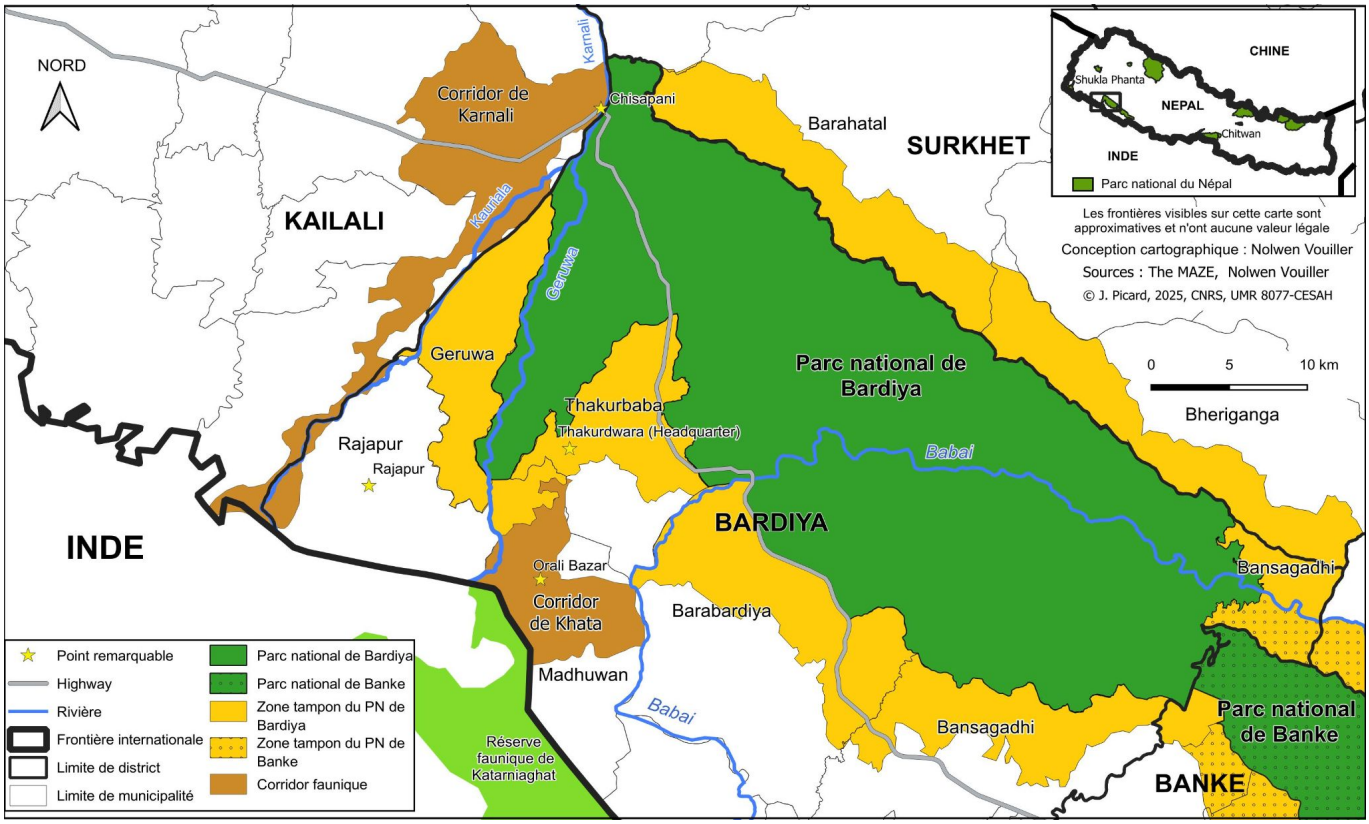


Figure 1 : Carte du parc national de Bardiya avec ses corridors. Source : Jérôme Picard & Nolwen Vouiller. 2025. *La carte reprend les limites du Parc (968 km²), sa buffer zone actuelle (507 km²), le corridor de Khata et de Karnali-Chisapani, les frontières du district et la route principale. On y voit deux rivières majeures, la Karnali dans l'ouest et la rivière Babai, qui s'écoule d'est en ouest. Les « points remarquables » (étoiles jaunes) de cette première carte désignent les lieux mentionnés dans ce début de thèse.*

Ainsi, dans la forêt du corridor de Khata, à proximité de laquelle Ashmita a été attaquée, vivent et passent de nombreux animaux, notamment des tigres. Après de longues années d'exploitation, cet espace qui représentait 115 hectares en 2001, a été protégé et étendu, pour atteindre une surface de 3 800 hectares vingt ans plus tard, offrant maintenant un habitat propice à la multiplication de la faune[16]. Au Népal, de manière plus générale, on passe de 25 % de couvert forestier, ce qui était déjà considéré comme une « crise écologique » (Croes 2006, cité par Liechty 2017 : 302) dans les années 1970, à 45 % en 2016 (Fox *et al.* 2019). Humains et animaux sauvages, toujours plus nombreux, se retrouvent sur un territoire non extensible et très contrôlé : les tensions deviennent évidentes dès 1993 à Bardiya (Studsrød *et al.* 1995) et explosent depuis quelques années, comme partout en Asie du Sud (Margulies *et al.* 2018). Si le premier chapitre de cette thèse approfondira l'histoire du BNP ainsi que cette situation de crise, notons déjà que la mise en place de l'espace protégé, en associant à la fois des expulsions et des relocalisations de populations contraintes dès lors à vivre ensemble, l'arrivée de l'écotourisme et des réseaux sociaux, le contrôle des forêts et une augmentation massive de la faune et de ses attaques, a posé les pierres d'une construction complexe et conflictuelle.

[16] WWF. (2021). *Wildlife corridor wins conservation award*. https://tigers.panda.org/news_and_stories/stories/wildlife_corridor_wins_conservation_award/

Contribution, objectifs et questionnements

Une analyse de 240 articles portant sur les HWC dans l'aire Hindou-Kouch-Himalaya[17] (Sharma *et al.* 2021), montre que les publications à ce sujet ont augmenté de 87 % entre 1982 et 2019, en particulier ces dernières années[18]. Cette étude suggère que le Népal est le plus concerné après l'Inde par les HWC et rapporte qu'il aurait enregistré, entre 2010 et 2014, 465 décès humains dus à des attaques de la faune (Acharya *et al.* 2016). La majorité des articles étudiés s'appuie sur des questionnaires et des discussions de groupe (type *focus group*), là où l'observation directe n'apparaît qu'en quatrième position[19]. De la même manière, seuls 22 % des publications abordent la question des ressentis et des perceptions des populations dans un tel contexte de cohabitation, et seuls 13 % des articles mentionnent la perturbation du sentiment de sécurité qui découle des attaques[20]. Lorsque les expériences vécues des personnes confrontées à la faune sont prises en compte, c'est surtout au sujet des politiques de conservation, parfois des représentations humaines des animaux (Sharma *et al.* 2021), mais apparemment pas dans l'expérience plus affective de cette coexistence.

Mon travail ethnographique révèle que les données quantifiées — qu'il s'agisse du nombre de personnes attaquées ou des montants de compensation versés — demeurent lacunaires, difficilement accessibles et apportent peu d'éclairages sur les manières dont ces personnes habitent quotidiennement la proximité avec les animaux sauvages. À Bardiya, des recherches en anthropologie ont été conduites depuis plusieurs dizaines d'années : Johan Reinhard s'est ainsi concentré sur les Rajis (1973, 1976), Signe Normose sur les Tharus (2002), Sudeep Jana Thing sur les Sonahas (2014)[21] et Nina Bhatt sur la bureaucratie du BNP (2002, 2003, 2006). Les recherches dans le district qui intègrent les relations humains-animaux sont parfois récentes, mais s'ancrent principalement dans les sciences naturelles (Jnawali 1989 ; Baral & Heinen 2007 ; Bhattarai & Fischer 2014) et les études de développement (Müller-Böker & Soliva 2003 ; Leystra 2019 ; LeClerq *et al.* 2019 ; Prins *et al* 2021 ; Shahi *et al.* 2023), à l'exception notable du mémoire de fin d'études de l'anthropologue népalais Narayan Prasad Sharma (2024)[22]. La présente thèse d'anthropologie se propose d'accorder une place centrale

[17] L'aire Hindou-Kouch-Himalaya est une chaîne de hautes montagnes qui s'étend de l'Afghanistan au Pakistan et englobe le Népal.

[18] 78 % de ces publications sont apparues les dix dernières années de l'étude.

[19] « Plus de la moitié (53 %) des articles ont utilisé des données provenant d'entretiens basés sur des questionnaires et des discussions de groupe ; environ 16 % ont utilisé des données secondaires provenant de rapports, d'articles de journaux et de documents d'organisations gouvernementales et non gouvernementales ; 12 % ont utilisé des résultats d'enquêtes sur des échantillons biologiques tels que des poils, des excréments, des éraflures et des empreintes de pas d'animaux sauvages ; 8 % se sont appuyés sur des observations directes ou des observations d'animaux ; 5 % sur le piégeage par caméra ; 4 % sur des données satellitaires basées sur le GIS, telles que des cartes du climat, de l'altitude et de l'occupation des sols ; et 2 % ont utilisé la méthode du collier radio GPS pour la collecte de données sur les études relatives aux HWC dans la région (trad.) » (Sharma *et al.* 2021 : 11 575).

[20] « En ce qui concerne les types de conflits, 50 % des articles traitent des confrontations liées aux dommages causés par les animaux sauvages aux cultures et au bétail ; 26 % se concentrent sur les menaces pesant sur la biodiversité ; 13 % s'attardent sur les aspects de la sécurité humaine (par le biais d'attaques mortelles et des perturbations psychologiques qui en résultent) ; 8 % examinent les conflits entre humains découlant principalement des désaccords entre les parties prenantes ; et 3 % des articles traitent des dommages matériels impliquant la destruction de structures construites et de clôtures par les animaux sauvages (trad.) » (Sharma *et al.* 2021 : 11 575).

[21] La thèse de Sudeep Jana Thing (2014) constitue une référence précieuse pour la présente étude, tout d'abord car elle retrace les différentes étapes de la mise en place du BNP, mais aussi parce qu'en se focalisant sur les Sonahas, que j'ai peu ou pas rencontré·es dans cette recherche, elle donne des informations sur le secteur Geruwa, qui, lui, a été investigé. Le sujet des politiques de conservation est abordé en profondeur et, bien que la thèse du chercheur soit une thèse d'urbanisme, la méthode est celle de l'ethnographie. Toutefois, les informations sur la faune ou sur les vécus des populations vis-à-vis d'elles sont peu nombreuses, ce qui explique le fait que je ne mobilise pas son travail autant que celui de Narayan Prasad Sharma (2024).

[22] Notons que ce travail de master, s'il mentionne rapidement l'existence de « trauma psychologique » (*pychological trauma*) pour les victimes de la faune et s'intéresse en partie aux perceptions et croyances des locaux, met de côté les ressentis ou les affects de la coexistence et n'interroge pas le terme de conflit. L'auteur est surtout

aux dimensions sociales de cette coexistence, tout en explorant des sentiers encore peu explorés de manière générale dans la discipline[23] - notamment l'étude des vécus et ressentis individuels « psychocorporels » (conjuguant aspects cognitifs, affectifs et physiques) des humains qui cohabitent avec la faune. En cela il s'agit, en quelque sorte, de porter attention aux « effets cachés » (*hidden impacts*) des HWC (Gargallo 2021).

La présente recherche a ainsi pour ambition : **(a)** d'ethnographier un terrain népalais peu étudié en sciences sociales, où les enjeux de cohabitation entre humains et animaux n'ont jamais été aussi importants, **(b)** de restituer dans leur contexte socio-économique, politique, religieux, historique et géographique, les perceptions et ressentis psychocorporels des personnes qui coexistent avec une faune protégée et potentiellement dangereuse, avant, pendant et après les rencontres, **(c)** de montrer comment animaux du village, de la forêt et humains évoluent ensemble et en quoi les interactions entre humains et faune qui se multiplient autour du monde — nommées « *Human-Wildlife Conflicts* » (HWC) — ne sont en fait pas que des « conflits », **(d)** mener une réflexion autour de certains concepts utilisés par les populations côtoyant le Parc, notamment celui de « rencontre soudaine », *a fortiori* dans leur forme directe et rapprochée (*jamkaa-bhet*), en explorant la notion de « surprise » et ses variations, afin de penser différemment la cohabitation humains-animaux.

L'histoire d'Ashmita reprend à sa façon les grands enjeux des rencontres directes, soudaines et rapprochées, entre humains et faune à Bardiya. On peut l'aborder sur un mode de l'avant, pendant, après attaque : Ashmita perçoit **les signes** (rugissements), elle anticipe (adapte son comportement) et fait preuve de prudence (évitement). Malgré tout, le félin surgit « par surprise » : en effet, **chaque rencontre est unique et reste imprévisible**, tant dans sa survenue que dans son dénouement. Face à l'animal, le temps semble s'étendre, Ashmita a certaines pensées très rationnelles qui sont des **stratégies de survie** et qui englobent la perception de son futur (ne pas se faire blesser à la tête). Dans la majorité des récits, le motif de la bataille, du **corps à corps**, revient : la personne attaquée expérimente, pour la première fois ou sans ne jamais l'avoir oublié, le fait d'être une proie (se faire casser la main pour être mangée, perdre un morceau de chair) et souffre de **violentes douleurs**, qui se prolongeront parfois à vie. Il est **rare que l'individu soit seul** et le groupe, qui parfois fuit, reste généralement celui qui sauve et fait la force : le tigre abandonne (il part à l'opposé). La **peur**, *dar* en népali, accompagnée donc d'**un état de conscience modifié** et généralement d'une **perte de conscience** (*behos*) et du fait de **trembler** (*kaamnu*), est centrale et mène, à long terme, à l'**évitement du lieu de l'attaque**, à un **changement de mode de vie** et à des **rêves** (*sapanaa*) désagréables. La **réalisation de rituels** entre éventuellement en scène en guise de protection future pour la protagoniste et sa famille, mais, nous le verrons, les pratiques religieuses peuvent être mobilisées de bien d'autres façons dans les rapports entre humains et animaux. La **recherche de sécurité** (*surakshit*) devient en tous cas un enjeu majeur, avec chaque fois une grande complexité autour de la **capture de l'animal** problématique. Les procédures pour obtenir des **compensations financières**, de leur côté, sont connues pour être longues, complexes et, évidemment, leur montant (environ 7 000 dollars dans le cas d'un décès) ne rachète pas une vie ou la paix. Nous verrons que la manière dont **l'histoire est ensuite mise en récit**, par les victimes directes (personnes attaquées) ou indirectes (personnes en deuil et/ou témoin), puis valorisée ou non, est particulièrement importante. La véracité du témoignage semble s'estomper à force d'être retransmise et sous l'effet des médias à la recherche de faits occultés. On peut

dans une démarche d'anthropologie appliquée et mobilise essentiellement des théories de l'écologie humaine, comportementale et culturelle. Toutefois, puisque cette recherche est la plus récente et proche de cette thèse, elle sera pleinement mobilisée. J'ai rencontré Narayan Prasad Sharma en janvier 2025 à Katmandou.

[23] Citons tout de même *Living with wolves* (Gieser 2024), qui est un exemple récent d'exploration de cet aspect plus émotionnel de la coexistence complexe entre humains et animaux (ici au sujet du retour des loups en Allemagne).

ainsi lire dans certaines sources[24], que ce n'est pas Nabina qui aurait été tuée, mais un jeune homme, que le mari d'Ashmita aurait, lui aussi, été attaqué et, que la jeune femme, elle, ne serait pas vivante, créant un écart important entre ce qui est vécu et ce qui en est dit. Les médias remettent ainsi à l'avant des conflits de loyauté, de sorte que la rencontre avec le tigre passe au second plan, à l'instar de ce qui s'est produit dans le drame de la famille de Sukram, où les **conflits entre humains** (entre habitant·es et gouvernement, mais aussi à l'intérieur des familles) prennent le pas sur l'attaque.

La violente manifestation dont il est question après l'attaque d'Ashmita fait écho à d'autres événements politiques similaires, par exemple aux tensions entre gouvernement et population locale dans les années 1980 autour du parc de Chitwan[25] (Mishra & Ottaway 2013) ou, en Inde, aux soulèvements de décembre 2006 en Uttarakhand (Mathur 2018, 2021) et de 2008 en Himachal Pradesh (Fischer & Chhatre 2013). À Bardiya, un tel soulèvement reste assez unique et ne s'est jamais reproduit à ma connaissance. Si le récit d'Ashmita incarne de grands enjeux de cohabitation retrouvés dans d'autres vécus de personnes étudiées dans cette recherche, la diversité règne : tout d'abord, il ne s'agit pas toujours d'un tigre et la rencontre ne se fait pas systématiquement dans le village, mais plutôt dans la forêt, qu'elle soit située en bordure du Parc ou à l'intérieur de celui-ci. Il est fréquent qu'un animal « élevé à la maison » ou « domestique » (*gharko paluwa*) soit présent (chien, vache, buffle, chèvre) et attire ou repousse l'animal « de la jungle » ou « sauvage » (*jangali*), jouant un rôle de médiateur (cf. Chapitre III). Ensuite, il arrive qu'une personne ne survive pas ou soit blessée, mais il arrive aussi qu'un face-à-face ait lieu sans séquelles physiques ou sans contact, voire même que la rencontre soit « indirecte » (par l'intermédiaire de certains signes). Il est alors généralement question d'un moment stimulant voire euphorique, d'une expérience marquante vue dans l'après-coup comme positive, potentiellement même transformatrice. Enfin et dans cette idée, le récit de la rencontre peut prendre des formes particulièrement créative (textes poétiques, chansons, photographies esthétiques), être transmis à différentes échelles (familiale, sociétale, nationale, internationale) et, oralement ou par écrit, être diffusé sur différentes plateformes (réseaux sociaux, médias locaux, nationaux ou étrangers), allant parfois jusqu'à une héroïsation de la personne ayant survécu (Vouiller 2024).

Chercher à comprendre comment les habitant·es de Bardiya vivent la proximité avec les animaux du Parc ouvre à de très nombreuses questions, auxquelles cette thèse aimerait répondre : que veut dire habiter en bordure d'une aire protégée qui héberge une faune en danger d'extinction, mais potentiellement dangereuse ? Comment les personnes rencontrées se préparent, réagissent et gèrent ensuite les conséquences des face-à-face qui évoluent parfois en attaques ? Quels qualificatifs sont employés pour caractériser la coexistence avec les animaux, parle-t-on essentiellement de « conflits » (*dvandva*)[26] ou d'« accidents » (*durghatanaa*) ? Et pour qualifier les affects vécus ? Comment expliquer que ces événements soient parfois décrits comme des changements de vie positifs et/ou des rencontres heureuses, là où d'autres estiment leur vie détruite ? Y a-t-il une expérience psychocorporelle commune dans la rencontre avec l'animal ou quelques invariants, dans ces vécus ? Quel est le rôle sur ces interactions : de l'espèce animale concernée (tigre, léopard, rhinocéros, éléphant, crocodile, serpent) ; des animaux du village présents (chiens, vaches, buffles, chèvres, éléphants captifs) ; de l'espace

[24] BBC. (2022, July 22). *Return of the tigers brings joy and fear.* BBC News. https://www.bbc.com/news/world-asia-62264158
Pokharel, M. (2022, September 23). *As Nepal reaps accolades for tiger conservation, buffer zone people fear for their lives.* Center for Investigative Journalism Nepal. https://www.cijnepal.org/as-nepal-reaps-accolades-for-tiger-conservation-buffer-zone-people-fear-for-their-lives

[25] Aire de conservation homologue à Bardiya, mais davantage touristique, ancienne et accessible.

[26] Sur le terrain, *dvandva* est souvent traduit par « *war* » et connote donc l'idée d'une « guerre » (cf. Chapitre II & Annexe 5).

(territoires, forêt ou village, rapport aux frontières, proxémie[27]) ; du temps (jour/nuit, saisons, climat) ; des représentations (positives ou négatives) ; des savoirs (locaux et importés) ; du social (« groupes » amicaux, familiaux, genre et autres) ; de l'accès aux ressources et des politiques (notamment de conservation) ; de l'histoire (établissement du Parc, migrations) ; de l'économie (compensations, niveau de vie, profession) ou encore de la religion et des rituels (dans un contexte majoritairement hindouiste) ? Quels sont les effets des rencontres sur les cohabitations inter-espèces, mais aussi sur les sociabilités humaines ? Comment l'influence internationale, le tourisme et les réseaux sociaux agissent-ils sur ces modes de vie et ces relations ? Comment la faune de Bardiya divise-t-elle et rassemble-t-elle les humains ?

Annonce du plan

Le premier chapitre contextualise la recherche à travers deux mouvements complémentaires. Il expose d'abord le dispositif ethnographique déployé : les différents terrains menés, les choix méthodologiques adoptés, ainsi que les considérations éthiques et réflexives qu'implique cette étude de terrain, *a fortiori* en situation de crise. Dans un second temps, il ancre cette recherche dans son territoire en explorant les caractéristiques géographiques et culturelles du Sud-Ouest népalais, en effectuant un état des lieux des études qui s'y sont faites jusqu'ici et en présentant l'histoire morcelée du parc national de Bardiya. Enfin, une analyse est faite d'une forme de basculement qui s'opère dans les années 1970-1990 au niveau politique, social, affectif et écologique, qui reconfigure durablement les relations entre humains et faune.

Le second chapitre présente la situation de coexistence forcée qui prend aujourd'hui des allures de « guerre » entre humains et faune. Il dresse un état des lieux de cette crise à travers la perspective de la faune, qui tente de survivre face aux « crimes contre la vie sauvage » et aux perturbations anthropiques, mais aussi au travers de celle des populations humaines, qui se retrouvent divisées et immobilisées à divers niveaux. Enfin, il examine les stratégies séparatistes déployées sous plusieurs formes — physiques, « vivantes » et technologiques — pour ériger des « forteresses » entre les territoires, en réponse à la situation conflictuelle.

Le troisième chapitre explore les « transgressions » spatiales réciproques entre mondes humains et animaux à travers l'analyse de diverses rencontres, en mettant l'accent sur celles qui sont soudaines et rapprochées. Il examine d'abord la venue des « animaux de la forêt » dans l'espace villageois en reprenant chacune des espèces concernées par ce travail — rhinocéros, éléphants, tigres, léopards, serpents et crocodiles —, puis les excursions humaines dans les forêts (communautaires ou Parc), à travers quatre activités principales : le tourisme, la surveillance forestière, la récolte de fourrage et de bois puis le pâturage des buffles. Conjointement, cette partie présente aussi la manière dont certains lieux (*buffer zone* et points d'eau notamment), existants (animaux particuliers et divinités) et activités (métiers de guide, garde forestier, militaire ou encore cornac) jouent dans cette séparation le rôle de liant entre humains et faune.

Le quatrième et dernier chapitre détaille d'abord les trois temps — avant, pendant et après — de la *jamkaa-bhet*, en montrant comment un face-à-face s'annonce, ce que le corps-à-corps engage et les marques pérennes qui en découlent. Il explore ensuite la manière dont ces événements sont intégrés en fonction de la régulation affective inhérente au groupe étudié, mais aussi repris par les médias et les acteurs internationaux pour servir un discours de conservation, à travers l'héroïsation de certaines victimes et la mise en valeur de diverses créations artistiques, là où d'autres récits, qui ne correspondent pas au modèle de la *success story*, sont invisibilisés. Enfin, la question du traitement de la mort — *a fortiori* par attaques —, des invisibles et de

[27] La proxémie est définie dans son sens le plus large comme l'ensemble des observations et théories relatives à l'espace (Hall 2014 [1971]). Dans le cadre de cette recherche, je m'intéresse surtout à ce que les distances entre humains et animaux disent de leurs relations.

l'identité supposée de l'animal sauvage, indissociable des activités rituelles, sera abordée en guise d'ouverture.

La conclusion reviendra sur les particularités de Bardiya pour comprendre les enjeux de conservation, sur celles d'une approche ethnographique centrée sur l'étude des « rencontres soudaines », sur le trouble autour du statut de l'animal et, enfin, sur la diversité des marques pérennes ainsi que sur les enjeux réflexifs de l'analyse de la « violence » et de la contribution des anthropologues.

« Causes et conséquences »

Je comprends maintenant, pourquoi, en 2019, lorsque j'ai dû choisir mon « terrain »,
je ne dormais plus. Il y avait tant de liberté, d'inconnu et beaucoup trop d'enjeux.
On me parle de l'Asie du Sud, parce que de la manière dont je m'habille à mes pratiques spirituelles,
ça semble évident. L'Inde ? Non, trop grand, trop violent, trop de gens. « Auroville »,
bien sûr j'y pense, mais ça me semble trop connu. J'irai, mais pas pour travailler.
Il me faut un pays où il y a des anthropologues, mais pas trop non plus, où je serai en sécurité,
au moins un peu, où je pourrai être végétarienne… le Népal ? C'est où ça ?
Ah oui, entre l'Inde et la Chine. C'est tout petit comme pays, mais où aller ?
J'ai envie de forêt, d'humains et d'animaux qui vivent ensemble…
« Bardiya », me dit-on, un jour. À presque vingt heures de bus de la capitale,
avec si peu de traces ethnographiques… Oui, ce sera bien, « là-bas ».

Là-bas, là où les buffles se prélassent dans l'eau et sont aussi drôles que menaçants,
Là-bas, où danser toute la nuit est parfois plus important que de travailler dans les champs,
Un lieu où les couchers de soleil roses fusionnent avec des rivières dangereuses,
Où toute sortie en forêt prend les allures d'une histoire hasardeuse.

Ici, là où la terre mouillée m'ancre dans mon corps,
Là où les éléphants détruisent tout, la nuit, dehors.
Ici, lorsque je fais face aux animaux morts ou vivants,
Lorsqu'habillée comme une princesse, je danse sur les chants.

Manger le *dal bhat*[28], assise par terre, avec la main,
Dormir sur une planche, avoir mal, certains matins.
Couper de l'herbe pour les chèvres qui crient,
Boire, au coin du feu, l'alcool de riz.

Se faire réveiller par des tempêtes qui font tout trembler,
Sortir à l'aube et étendre des épinards, pour les sécher.
Disparaître parfois à Katmandou ou à Pokhara,
Pour donner un concert, écrire, danser ou renouveler un visa.

C'est la vie qui plus d'une année a été la mienne,
Et qui de l'intérieur m'a changée, j'en suis certaine.
Un monde attachant d'odeurs et rempli de sensations,
Tant et si bien, que je l'ai appelé « mon autre maison ».

Ce fut apprendre une langue et rencontrer tant d'humains,
Se lier ensemble et finalement jouer un peu dans leur destin,
Puis vivre dans son être, le manque, d'un coup.
Réaliser que la mission : je suis allée au bout.

Là-bas c'était s'entraîner à conduire des motos,
Se lever à cinq heures et se coucher si tôt,
Aujourd'hui c'est écrire et garder le contact,
Pour chérir, ces souvenirs, intacts.

Causes et conséquences. © Nolwen Vouiller. 2023.
https://doi.org/10.5281/zenodo.19371271

[28] Plat traditionnel à base de riz, lentilles et légumes.

CHAPITRE I.

Contextualisation de la recherche



Figure 2 : Entrée du parc national de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Février 2025.
On aperçoit sur cette photographie l'entrée principale du parc national de Bardiya (BNP), qui fait partie du village de Thakurdwara. La structure bétonnée est particulièrement colorée : un bâtiment vert et orange portant l'inscription « BARDIYA NATIONAL PARK » en anglais et en népali, accompagné de peintures d'oiseaux rares présents dans le Parc. L'entrée est encadrée par deux petites statues de tigres. Sur la partie gauche, un écran a été ajouté peu avant que le cliché soit pris : celui-ci diffuse des vidéos d'animaux prises dans le Parc, mais aussi des scènes de conflits humains-faune.

I. Provenance des données et positionnalité

A. Présentation des terrains

La présente recherche repose sur **quatre séjours**, menés **entre juin 2019 et mars 2025**, représentant un total de 18 mois passés au Népal. L'ambition a été d'enquêter sur l'ensemble de l'année, afin d'observer comment saisons, festivals et récoltes étaient imbriqués et comment ces éléments étaient liés à la venue des animaux dans les villages. Parallèlement à cette présence physique dans le pays, je suis restée particulièrement attentive, à distance et pendant plus de cinq ans, au contenu des réseaux sociaux ou des messages que l'on pouvait m'envoyer (cf. Partie B). Mon analyse prend en compte des cas antérieurs à 2019 nécessaires pour comprendre le contexte, mais les événements ayant pris place après mars 2025 ne seront mobilisés que dans le cas d'un fait majeur contredisant les données passées, ou dans le but d'élargir le sujet.

L'étude a été menée dans le sud-ouest du Népal, dans le parc national de Bardiya et à son pourtour. Dans la *buffer zone* (cf. Intro) du *Bardiya National Park* (ci-dessous : BNP) je me suis surtout focalisée sur le village de Shivapur-Haattisar, qui rassemble pas moins de 180 foyers et se situe à environ cinq kilomètres de l'entrée officielle du Parc (cf. Figure 2) et de l'agglomération de Thakurdwara[29]. Dans une moindre mesure, l'enquête a aussi été menée dans d'autres lieux de la *buffer zone* (cf. Figure 3) : à l'ouest (de l'autre côté de la rivière Karnali, au niveau d'une zone communément appelée « Geruwa »[30]), au nord (au niveau du district de Surkhet[31]) et à l'est (entre le BNP et le parc de Banke). À l'extérieur de la *buffer zone*, mais en en restant toujours relativement proche, je me suis rendue plus au nord, dans les basses montagnes du district de Dailekh (cf. *infra*), dans le nord-ouest, au niveau du corridor de Karnali-Chisapani[32] et, enfin, dans le sud, à l'intérieur du corridor de Khata. Ce dernier territoire est riche d'enjeux et pleinement concerné par les rencontres entre humains et animaux (Uprety *et al.* 2010 ; Paudel *et al.* 2024 : 5).

[29] Thakurdwara est bordé par le BNP à l'est, à l'ouest et au nord, et par la municipalité de Madhuvan au sud. Située au cœur de la municipalité de Thakurbaba, cette localité s'étend sur 104.52 km², à une altitude comprise entre 144 et 214 mètres. Elle compte 57 362 habitants répartis en 11 564 ménages dans neuf quartiers, soit une densité de population de 548.5 habitants par km² (Sharma 2024 : 52).

[30] Située sur une île alluviale formée par la rivière Karnali, la commune rurale de Geruwa se trouve à l'ouest du district de Bardiya. Elle est délimitée par le BNP et le ruisseau Geruwa à l'est, la municipalité de Rajapur, le district de Kailali et la rivière Karnali à l'ouest, le district de Kailali et le parc national de Bardiya au nord, et la municipalité de Rajapur au sud. D'une superficie de 78.41 km², elle comptait environ 40 000 habitants en 2021. En raison de sa proximité avec les forêts du parc et ses forêts communautaires, Geruwa est l'un des principaux foyers de conflits homme-faune du district (Sharma 2024 : 50-51). Je me suis rendue plus précisément dans les villages de Janaknagar, Gola et Manau.

[31] Le district de Surkhet borde le BNP au nord et comprend une partie de sa *buffer zone*. La ville de Surkhet, où je me suis rendue, est l'une des grandes agglomérations à proximité du Parc.

[32] Le corridor de Karnali-Chisapani, quant à lui, ne sera pas particulièrement abordé dans ce travail, car j'ai peu de données sur ce territoire.

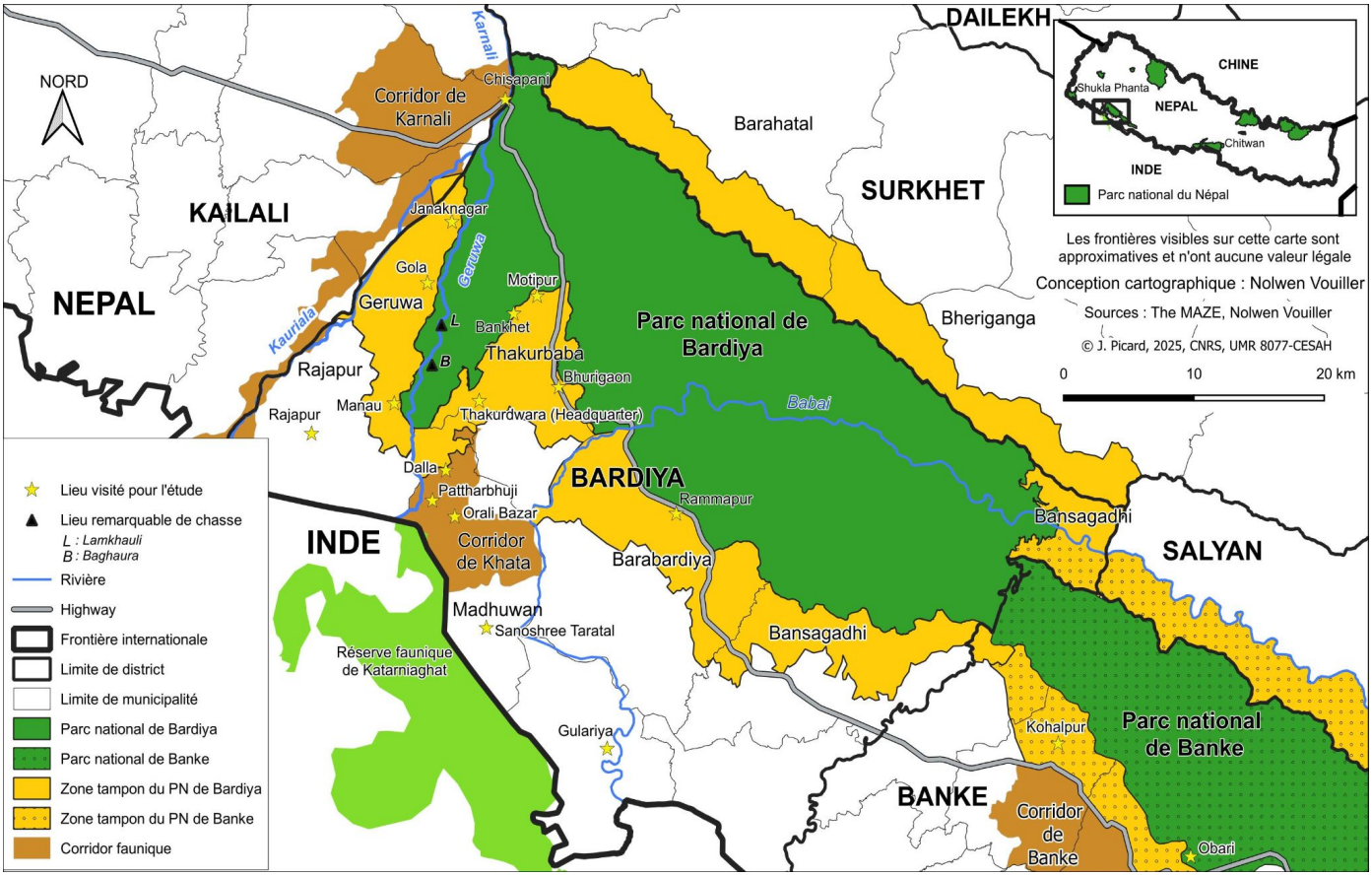


Figure 3 : Carte des lieux visités pour l'étude. Source : Jérôme Picard & Nolwen Vouiller. 2025.
Cette seconde carte inclut, en plus des limites du Parc et de sa zone tampon actuelle, les districts administratifs, les corridors fauniques, les principales rivières ainsi que la route nationale, et indique les lieux visités lors de la recherche (étoiles jaunes). À l'est, le parc national de Banke et sa zone tampon sont également figurés et, à l'ouest, deux sites remarquables de chasse, Lamkhauli et Baghaura, sur lesquels nous reviendrons.

Bien que cette recherche ne puisse être qualifiée de « multi-située » à proprement parler, certaines scènes ethnographiques, personnes rencontrées ou aires protégées, ailleurs au Népal ou même à l'étranger, ont aussi été mobilisées. En effet, j'ai tenu à me rendre dans d'autres parcs voisins du Téraï, afin de comprendre ce qui était spécifique au BNP (dans sa géographie, son fonctionnement ou encore les espèces animales rencontrées), de prendre en compte d'autres modèles de gestion de la coexistence entre humains et faune sauvage — désignée par la suite sous le terme « faune » — et de saisir plus finement ce que certain·es partenaires d'enquête exprimaient dans leurs comparaisons. Je me suis ainsi rendue en décembre 2022 dans le parc de Chitwan (au sud de Katmandou) puis dans celui de Shuklaphanta (dans l'extrême ouest du Népal), et, en février 2023, dans le parc de Banke à l'est du BNP (qui agit comme une extension de celui-ci depuis 2010). Je suis chaque fois restée une dizaine de jours, visitant l'intérieur du Parc (à pied et parfois aussi en jeep), m'entretenant avec le personnel administratif (directeur du Parc ou membres du NTNC[33]) et rencontrant des habitant·es de la *buffer zone* concernée[34]. Je me suis aussi rendue en Inde en janvier 2023 afin de découvrir le parc de Rajaji (Uttarakhand) et celui de Ranthambore (Rajasthan) : bien qu'ils soient radicalement différents des aires protégées népalaises, ils me permettront parfois d'élargir le propos ou de créer des contrastes (cf. Figure 4).

[33] Le « *National Trust for Nature Conservation* » (NTNC) est une institution népalaise de recherche établie depuis 1982 que l'on retrouve près de différents parcs du pays.
[34] J'ai réalisé un tableau récapitulatif des similarités et différences des parcs népalais mentionnés (cf. Annexe 4).



Figure 4 : Tigre du parc de Ranthambore, Rajasthan (Inde). © Nolwen Vouiller. Janvier 2023.
La photographie, prise depuis une jeep partagée avec de nombreuses personnes, montre un tigre du Bengale adulte installé dans la végétation sèche de Ranthambore, sur les ruines d'un mur de pierres. Le parc national de Ranthambore, qui englobe un fort du Xe siècle classé UNESCO, révèle des différences marquantes avec Bardiya. Créé en 1980, le parc s'étend sur 392 km² (pour la zone centrale) contre 968 km² pour Bardiya, dans un environnement semi-désertique contrastant avec les plaines subtropicales du Téraï népalais. Sa population de tigres (70 en 2018) reste inférieure à celle de Bardiya (125 en 2022), mais témoigne d'une remarquable remontée depuis les 26 individus de 2005, après des épisodes de braconnage intense. La pression touristique y est supérieure.

Le premier séjour de recherche, dans le cadre d'un Master d'anthropologie entrepris à l'Université Catholique de Louvain (Belgique), s'est effectué de juin à septembre 2019, en période de mousson, dans le village de Shivapur-Haattisar. J'ai résidé dans un *resort*[35], où j'ai donné des cours de français et d'anglais aux employé·es. J'y ai été nourrie et logée, tout en étant aidée par un élève devenu ami, Bipin, qui a joué le rôle de traducteur et de « passeur »[36]. J'ai étudié la manière dont humains, animaux et invisibles (déités, fantômes) s'organisaient autour de la rivière Khauraha (tronçon de la rivière Karnali), principalement sur sa rive nommée *banbhoj sthal* (cf. Figure 5), qui peut se traduire par « aire de pique-nique forestière ». J'ai cherché à visibiliser les enjeux de cette « niche écologique » (Fuentes 2010) et son rôle en tant que frontière particulièrement ambivalente (Vouiller 2020, 2021, 2022b, 2022c), nous y reviendrons (cf. Partie II. C). Je me suis rendue, dès ce premier terrain, par curiosité et pour comprendre le contexte, à l'intérieur du BNP et dans la forêt communautaire de Dalla située dans le corridor de Khata, chaque fois avec un guide et un garde forestier. J'ai mené à ce moment-là une dizaine d'entretiens avec des personnes ayant été attaquées par des animaux, tout en rencontrant plusieurs chamanes locaux et en assistant pour la première fois aux « classes d'éducation à la vie sauvage » (*wildlife education classes*) données à des enfants du village par un conservationniste et deux guides. Enfin, j'ai commencé à inspecter divers documents disponibles sur place (panneaux autour et à l'intérieur du Parc, manuel d'enseignement pour la formation de guide ou encore écriteaux du musée de l'entrée du Parc). En somme, ce premier voyage a été une découverte du Népal, de Bardiya, et la première rencontre avec ses

[35] Le terme de *resort*, tout comme celui de *lodge*, est employé localement pour désigner les structures qui logent les touristes et qui proposent, en plus du logement, des activités telles que les sorties dans le Parc avec des guides.
[36] Le terme de « passeur », employé par Pascale Jamoulle (2008 : 83), revient à celui de « *gatekeeper* », employé par Jean-Pierre Olivier de Sardan (2008 : 91), et désigne une personne « qui ouvre la voie vers d'autres acteurs-clés ou vers des scènes culturelles difficiles d'accès » (*ibid.*).

« existants » (Descola : 2005)[37] — et il s'avère qu'il a coïncidé précisément avec l'année où les attaques de la faune s'y sont multipliées de manière significative (Paudel *et al.* 2024 : 2).



Figure 5 : *Banbhoj sthal*, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Décembre 2022.
Cette photographie capture un moment de vie quotidienne sur la banbhoj sthal de Bardiya, où quelques jeunes femmes, vêtues de couleurs vives, ramènent leurs chèvres après une après-midi de pâturage. Cet espace, au bord de la rivière Khauraha, constitue un lieu de contact privilégié entre humains et animaux dans la zone tampon du BNP. Chaque jour, un ensemble d'activités y prend place selon une organisation spatio-temporelle précise : arts martiaux des enfants au petit matin, pâturage d'animaux domestiques, discussions à l'ombre entre fermier·es, pêche des femmes Tharu, observation d'animaux sauvages, rituels au bord de l'eau, matchs de football en soirée, promenades, etc. Cette diversité d'usages en fait un important lieu de sociabilité à la fois intergénérationnelle, interculturelle et inter-espèces, qui suit les rythmes quotidiens et saisonniers.

Le second séjour, effectué dans le cadre de la présente thèse, s'est déroulé entre août 2021 et janvier 2022, soit durant la pandémie de Covid-19. Le terrain a débuté au même endroit qu'au voyage précédent, avant que je ne décide de vivre avec une famille *Deshauri* Tharu (cf. Figure 6) qui me proposait de les rejoindre, à une dizaine de minutes à vélo, dans le village de Shivapur-Haattisar, en un lieu communément appelé Bandrawa[38]. Je suis devenue, non sans émotions et attachements, membre de cette famille : j'ai été nommée « *chori* » (fille) et j'ai appelé mes parents symboliques « *buwa* » (père) et « *momi* » (mère). En conséquence, je suis devenue pour les deux fils de la famille une « *bahini* » (petite sœur) et ils sont devenus mes « *dadu* (T) » (grands frères). Sur le terrain, s'il était déjà fréquent qu'on m'appelle « *didi*/*Nolwen-di* » (grande sœur), « *kanchi* » (plus jeune de la famille), « *babu* » (bébé/très jeune) ou « *Neelu* »[39], en fonction de la relation créée, mon arrivée dans cette famille particulière a été un tournant important : j'ai, à partir de là, été concernée par une série d'obligations et d'aides qui je pense s'apparentent à ce qu'implique le type de relation nommée *Miteri*[40], m'amenant à participer intensément, sur place puis à distance, aux activités familiales,

[37] Trois podcasts ont été réalisés avec la plateforme KÔDÔ sur base de cette première expérience, à partir à la fois de sons enregistrés là-bas avec un micro (ZoomH2N) et d'extraits de lettres écrites à mes proches durant le voyage : *Lettres à mes proches* (15 juin 2021), *Une anthropologue dans la jungle* (30 juillet 2021) et *Risquer sa vie pour la science* (01 décembre 2021).
[38] Selon le père de cette famille (02/03/2025), « Bandrawa » vient du terme *bandra* (T) qui signifie « singe » en tharu. En effet, ce village aurait été particulièrement peuplé de ces animaux et aurait été une forêt dense, avant l'arrivée des *Deshauri* Tharu.
[39] C'est le surnom affectueux qui m'a été donné par un partenaire de terrain en 2021 et qui a été repris ensuite par plusieurs personnes. Il vient du terme *nilo*, qui signifie « bleu » et est devenu en quelque sorte mon prénom népalais.
[40] Les relations *Miteri* ou *Mit* sont des parentés fictives qui qualifient une « relation sociale qui n'est pas fondée sur le sang ou le mariage, mais qui est sanctionnée par des rituels religieux ou des liens d'amitié étroits[. Elle]

qu'elles soient rituelles, économiques ou sociales. S'il n'a évidemment pas été possible de ne plus être une « *bideshi* » (étrangère), j'ai été tout de même sortie de la case « *pauna* » ou « *guest* », c'est-à-dire de touriste ou invitée ponctuelle.



Figure 6 : Famille Deshauri Tharu d'adoption (le fils aîné est absent), *buffer zone* de Bardiya. © Inconnu. Novembre 2021.
Membres de la famille tharu qui m'a accueillie à Bardiya. La photo est prise devant leur maison en terre (avec un toit en tuiles plutôt qu'en chaume), dans leur cour faite de terre battue, encadrée de diverses plantes. Je porte la tikaa (mélange de poudre rouge, d'eau et de riz) apposée par Harikila sur mon front et le châle qu'elle m'a offert, qui visent tous deux à me protéger pour le voyage du retour.

C'est lors de ce séjour que j'ai commencé à maîtriser suffisamment bien la langue pour mener seule les entretiens en népali et que mon sujet s'est réorienté davantage sur les relations entre humains et animaux autour et dans le parc de Bardiya. En décembre 2021, je me suis rendue au zoo de Katmandou, afin de voir comment certains tigres « *man-eaters* » de Bardiya étaient « détenus » et ce qui en était dit par les gestionnaires des installations. À Bardiya, j'ai continué à rencontrer des victimes d'attaques d'animaux sauvages[41] et à me rendre dans les forêts communautaires et dans le Parc, lorsque celui-ci à rouvert à la fin de la pandémie. Portée par le revirement de mon sujet, ce terrain a été celui où je me suis le plus renseignée sur les rapports corps-esprits au Népal et plus spécifiquement sur les vécus psychocorporels des personnes en contact avec les animaux et leur rapport à la mort. Plusieurs situations ont été particulièrement riches d'enseignements sur ces thèmes : les cours d'anglais donnés à des groupes d'enfants à la demande de leurs parents où des questions émergeaient à ces sujets, les « rencontres soudaines » vécues par moi-même avec un ensemble d'animaux (rhinocéros, éléphants et tigres majoritairement), les séances de thérapie psychomotrice[42] offertes à deux personnes en

comporte généralement un grand nombre d'obligations associées aux liens familiaux (...). Ces relations n'existent pas seulement au Népal, mais aussi dans de nombreuses autres sociétés [où elles sont alors connues sous un autre terme que *Mit*] (trad.) » (Ebaugh & Curry 2000 : 189, cités par Dhakal & Rawal 2017 : 209).

[41] L'année 2021, avec 20 personnes touchées directement par des attaques dans le complexe Bardiya-Banke, est celle avec le plus de cas recensés (Paudel *et al.* 2024 : 4).

[42] La psychomotricité est particulièrement difficile à définir, je l'expliquerais comme suit : c'est une thérapie paramédicale qui s'effectue en libéral, à domicile ou en hôpital, en groupe ou en individuel (normalement sur ordonnance), visant à prévenir, accompagner ou guérir des troubles « psychomoteurs » via la mise en place d'un bilan et l'usage de médiations corporelles (théâtre, chant, danse, dessin, équitation, natation, arts martiaux, etc.). La psychomotricité travaille avec les notions de tonus, d'axe corporel, d'image du corps et de schéma corporel, d'équilibre (statique et dynamique) ou encore d'espace-temps. Elle considère l'humain de manière holistique, sans dissocier le corps de l'esprit, et tire son origine dans des systèmes de santé qui suivent ce principe, tels que le yoga et la Médecine Traditionnelle Chinoise (MTC).

souffrance (cf. *infra*), les rencontres avec divers·es professionnel·les de santé (à Bardiya, Katmandou et Pokhara) et, enfin, le décès d'une amie (tante symbolique) brahmane, Tulsi, par morsure de cobra, et les rituels qui ont suivi auxquels j'ai participé[43]. En conséquence, ce séjour a été particulièrement éprouvant, mais a été un basculement important, tant dans ma posture sur le terrain que dans l'élaboration du sujet de ma recherche.

Le troisième séjour s'est effectué de décembre 2022 à juin 2023. Je suis retournée dans la famille mentionnée, m'impliquant plus que jamais dans les activités quotidiennes. Les cours d'anglais pour les enfants du village ont continué, les sorties en forêt sont devenues plus nombreuses et les entretiens se sont élargis aux personnes ayant vécu des rencontres marquantes avec la faune, sans nécessairement avoir été attaquées. Un enjeu important de ce terrain a consisté en l'obtention de données manquantes telles que (a) celles concernant les relations rituelles entre animaux et humains (en rencontrant une série de chamanes locaux et en me rendant sur les lieux des rituels), (b) celles sur les vécus de certaines personnes travaillant pour le gouvernement (en menant des entretiens avec le directeur et l'ancien directeur du BNP par exemple) qui avaient été difficiles à obtenir, (c) celles sur les discours de conservation exposés aux enfants (en visitant des écoles et en donnant des cours d'anglais) et (d) celles au sujet de l'histoire de la création du Parc (en allant notamment à Guleriya, centre administratif du district de Bardiya, afin de rencontrer des familles ayant vécu à l'intérieur de ce qui est devenu le Parc, mais aussi de rencontrer un ensemble de journalistes et d'accéder à des journaux locaux traitant du rapport aux animaux).

Afin de comprendre davantage les changements de vie qui ont découlé des migrations, je me suis rendue dans les basses montagnes du district de Dailekh au nord de Thakurdwara, sur les lieux d'origine d'un grand nombre de partenaires d'enquête, puis je suis redescendue jusqu'à Bardiya en *rafting*, sur la rivière Karnali en une semaine (cf. Figure 7). Il a été particulièrement intéressant de voir la manière dont ces rives étaient habitées, de constater la présence particulière de certains animaux, le type de végétation prépondérant et l'évolution de ces éléments, jusqu'au BNP. Ce séjour a plus généralement été celui où j'ai le plus exploré la *buffer zone* du Parc en me rendant notamment de l'autre côté de la Karnali — là où peu de personnes bénéficient du tourisme, mais où beaucoup d'attaques ont lieu — ainsi que le moment où j'ai visité d'autres espaces protégés dans le Téraï népalais (Chitwan, Shuklaphanta, Banke) et dans le nord de l'Inde (Rajaji, Ranthambore). Enfin, j'ai reçu sur mon terrain lors de ce voyage la visite de l'anthropologue Gisèle Krauskopff, spécialiste du Sud-Ouest népalais, ce qui m'a permis de lui poser des questions directement sur place et d'en apprendre davantage sur les Tharus.

[43] La description ethnographique que je fais de l'événement de la mort de Tulsi est disponible ici : Vouiller, N. (2026). *LaMortDeTulsi*. Zenodo. https://doi.org/10.5281/zenodo.19369722



Figure 7 : Type de relief et paysage le long de la rivière Karnali entre Dailekh et Bardiya, lieu précis inconnu. © Nolwen Vouiller. Mars 2023.
Cette photographie, prise lors du voyage en rafting le long de la Karnali entre Dailekh et Chisapani, capture un paysage fluvial de l'Ouest népalais. On y aperçoit une eau relativement calme, bien qu'elle soit particulièrement agitée à d'autres endroits, ainsi que des plages de sable et de galets, sur lesquelles quelques silhouettes humaines sont visibles et se servent de pirogues en bois afin de traverser. Au-delà des plages, on aperçoit des collines boisées aux pentes douces qui s'élèvent progressivement vers des montagnes plus imposantes qui se perdent dans la brume. La Karnali, ou Ghaghara selon son nom indien, constitue l'une des trois rivières majeures du Népal avec la Koshi et la Gandaki. Elle traverse le pays du nord au sud sur plusieurs centaines de kilomètres, drainant un bassin versant qui s'étend jusqu'au Tibet. Elle concentre de multiples usages : irrigation pour l'agriculture, pêche de subsistance, rituels purificateurs (puja) et, plus récemment, écotourisme.

Le quatrième et dernier séjour a eu lieu de janvier à mars 2025. Ce voyage de deux mois et demi, le plus court de tous, s'est fait parallèlement à l'écriture de la thèse. Le premier mois s'est déroulé dans le centre *Martin Chautari* à Katmandou, me permettant de travailler quotidiennement auprès de plusieurs anthropologues népalais·es, d'accéder à une vaste bibliothèque spécialisée et de visiter les *National Archives of Nepal* à proximité afin d'y chercher des informations sur Bardiya. J'ai aussi eu l'occasion de découvrir l'Université de Tribhuvan (TU) et le *Central Department of Anthropology* (CDA) où j'ai pu rencontrer des étudiant·es en fin de master ou déjà diplômé·es, notamment certains ayant mené des recherches sur les conflits entre humains et faune dans le pays[44]. J'ai eu par ailleurs la chance de m'entretenir avec des figures de l'anthropologie telles que Janak Rai, Binod Pokharel, Man Bahadur Khattri et Suresh Dhakal. Selon les mots de ce dernier, trop peu de chercheur·es étranger·ères prennent l'initiative de rencontrer les anthropologues népalais·es, « rendant, en un sens, leurs recherches incomplètes » (communication personnelle, 03/02/2025).

La seconde partie du voyage a consisté en un séjour de quelques semaines à Bardiya, principalement pour renouer le contact avec les habitant·es de Shivapur-Haattisar et compléter certaines données, notamment d'ordre rituel et démographique. Je me suis rendue à nouveau

[44] Je pense ici à Narayan Prasad Sharma qui venait de terminer son mémoire à Bardiya (Sharma 2024), à Amar Rai qui terminait son mémoire sur les relations humains-éléphants dans le Téraï de l'Est et enfin à Dill Raj Rai, qui lui aussi terminait ses recherches, mais dans son cas sur les conséquences de la conservation dans les montagnes du Langtang. Je les remercie pour nos riches discussions et pour ces beaux moments vécus ensemble.

dans le Parc[45] en cette période qui tombait par chance sur les deux journées d'autorisation annuelle de collecte de bois à l'intérieur de celui-ci, un événement très important pour les populations (cf. Figure 8). Ce terrain m'a aussi permis de rencontrer le journaliste Babhek Yogi, dans le village de Budigaon, qui documente depuis 2002 les attaques de la faune sur la population, par l'intermédiaire de la radio et de la presse écrite. Je l'ai interrogé sur son travail et j'ai consulté ses articles. Enfin, cette mission a aussi été l'occasion de continuer à proposer des formes de restitution diverses (cf. *infra*).



Figure 8 : Exemple du volume de bois récupéré par une habitante dans le BNP, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Février 2025.
Habitante de la buffer zone de Bardiya, à l'entrée de sa maison devant l'imposant volume de bois sec qu'elle a collecté en moins de deux jours dans le Parc, lors de l'ouverture annuelle de celui-ci aux populations locales. Les bois de différentes tailles, assemblés par des lianes trouvées en forêt, ont été transportés sur la tête de cette femme. Ce volume de bois permet à une famille d'environ trois personnes de cuisiner et de se réchauffer pendant environ une année.

B. Méthodologie adoptée

Ma recherche s'est dans l'ensemble appuyée sur **une méthode anthropologique** classique. J'ai vécu un terrain dit « long » avec une observation participante en immersion où j'ai pris part aux différentes activités villageoises quotidiennes, recueilli des récits de vie via des entretiens semi-directifs (la plupart du temps enregistrés), fait usage de carnets de terrain, appris le népali[46], travaillé avec des traducteur·ices[47], rédigé des descriptions fines, consulté des matériaux divers

[45] J'ai notamment eu l'occasion, lors de ce voyage, de découvrir des paysages inaccessibles aux touristes en accompagnant l'archéologue David Andolfatto sur une mission visant à trouver des traces d'un très ancien royaume hindou qui aurait existé à Bardiya. Observer ce territoire du centre du Parc, qui est peu peuplé par la faune et est relativement sec et très vallonné, m'a permis de mieux comprendre la logique selon laquelle les animaux se rassemblent sur certaines zones précises et en désertent d'autres.
[46] J'ai suivi une année intensive de cours de népali et d'histoire/géographie du Népal de 2020 à 2021 à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales (Inalco, Paris).
[47] J'ai tenu à travailler à la fois avec des traducteurs et avec des traductrices, appartenant à différents groupes (Chhetris, Brahmanes, Tharus), de manière à ce que les personnes rencontrées soient le plus à l'aise possible pour s'exprimer et dans le but d'éviter des biais potentiels, déjà suffisamment induits par ma présence de « femme blanche étrangère ». Durant le terrain de 2022-2023 et après, j'ai travaillé avec cinq traducteur·ices à distance et en présentiel, à partir d'entretiens enregistrés et autres matériaux mentionnés, afin d'obtenir des traductions et transcriptions optimales, tout en bénéficiant de la précision de certains termes en *Devanaagari*.

(plans, coupures de journaux, prospectus, panneaux, livres d'école), analysé des données dans les médias (locaux, nationaux et internationaux), sur les réseaux sociaux ou dans des films (documentaires ou fictionnels) et, enfin, capturé des vidéos, photographies et sons. Si j'emprunte les mots de Jean-Pierre Olivier de Sardan (2008 : 48-53), j'ai en somme produit et collecté des données/corpus, à la fois discursives, observationnelles, de recension, documentaires et audiovisuelles, et ai vécu une imprégnation qui m'a amenée à une connaissance sensible et à une familiarisation nécessaire à l'interprétation de ces données.

Un premier pilier de cette méthodologie est indubitablement celui de **l'observation participante**, véritable « méthode naturelle » de l'anthropologie (Waquet 2019 : 99), aussi complexe soit-elle[48]. Le fait d'avoir été hébergée d'abord en 2019 (ainsi que lors des premières semaines de terrain en 2021) au bord de la Khauraha dans un *resort* avec peu ou pas de touristes[49], mais quatre partenaires d'enquête devenus progressivement des ami·es, a eu son importance : j'ai grâce à cela donné sur place des cours de français et d'anglais (ce qui m'a permis de tisser des liens et d'en apprendre beaucoup sur le Népal et la langue népali) et j'ai été au plus proche de la rivière et de sa rive que j'étudiais à ce moment-là, où j'ai pu participer à un ensemble d'activités quotidiennes villageoises telles que le gardiennage de chèvres, la pratique d'arts martiaux à l'aube, la danse lors des fêtes rituelles et autres, tout en menant un ensemble d'entretiens formels et informels. J'ai aussi été aux premières loges des destructions de champs et d'habitations, ainsi que des attaques de la faune sur les animaux du village. Logée dans une maison en terre (*mato*) inspirée de l'architecture tharu (cf. Chapitre II. III. A), bien plus fragile qu'une construction en béton, j'ai vécu, à l'instar des habitant·es de ce village, de grandes frayeurs et un sommeil parfois impossible, plusieurs jours de suite. Cette position m'a amenée à participer pleinement aux interventions villageoises pour repousser les éléphants en pleine nuit (cf. Figure 9) ou encore à découvrir, avec elles et eux, les cadavres de chèvres tuées par un léopard au réveil, par exemple, dans le terrain concomitant.

[48] « [I]l faut à la fois une attention de tous les instants - il faut pleinement participer - et une capacité de désengagement instantané - il faut reculer légèrement pour observer. (...) Toute expérience de terrain se cristallise sur le papier par un travail d'écriture incessant, qui devient une assuétude aussi insupportable que gratifiante » (Winkin 1996 : 164).

[49] J'ai vécu dans le *resort* mentionné sur des périodes non touristiques : lors de la mousson et en pleine pandémie mondiale.



Figure 9 : Allumage du feu pour lutter contre la présence d'un éléphant, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Août 2021.

Cette photographie nocturne capture un moment critique de défense des cultures : Bipin s'avance dans sa rizière, armé d'une torche artisanale confectionnée avec un tissu imbibé de kérosène enroulé autour d'un morceau de bois et d'une torche électrique. La scène illustre les méthodes traditionnelles de dissuasion employées par les agriculteurs de la buffer zone face aux incursions d'éléphants. En effet, l'usage du feu et de la lumière, associé aux cris, aux bruits et aux jets de pierres, constitue un ensemble de techniques répandues pour effrayer les pachydermes et protéger les récoltes. Ces activités nocturnes, qui se répètent parfois une dizaine de jours de suite, nous le verrons, épuisent les populations.

En rejoignant une famille *Deshauri* Tharu en 2021, je suis restée dans la *buffer zone*, mais dans un lieu bien moins dangereux, car plus éloigné des diverses forêts. En effet, ma famille symbolique ne s'installe que dans les années 2000 sur le territoire (qui jusqu'aux années 1990 est une forêt) et relate depuis essentiellement la visite de deux éléphants en 2018 ainsi que la récente perte de leur chien, mangé par un léopard en 2024. Alors que le père de cette famille, Ramkrishna, a travaillé plusieurs années dans le tourisme en Inde dans une aire de conservation et a donc beaucoup été en contact avec la faune et des touristes du monde entier, Harikila, sa femme, s'est longtemps rendue dans les forêts de Bardiya pour de multiples activités de collectes, mais n'y va plus aujourd'hui par peur et manque de temps. Cette femme d'une cinquantaine d'années responsable de la vie domestique, n'est pas allée à l'école. Au moment d'écrire cette thèse, l'un de leurs fils travaille dans l'armée à Dubai et l'autre en Corée du Sud dans une plantation agricole, ce qui assure à la famille des revenus complémentaires. Vivre dans cette maisonnée m'a amenée à pratiquer continuellement le népali tout en étant initiée au dialecte tharu, à participer beaucoup plus intensément aux tâches journalières (sorties en forêt, cuisine au feu de bois, vie rituelle, etc.) et à observer la transformation extrêmement rapide d'une famille traditionnelle en famille tournée vers le tourisme (spectacles de danse, repas, logement), ainsi que les inquiétudes croissantes relatives aux animaux, dans un foyer jadis peu ou pas concerné.

Une partie de la méthodologie mise en place, qui ne peut être dissociée de l'observation participante, consiste en l'**étude de situations de rencontre entre animaux du Parc, du village et humains**, préférentiellement lorsqu'elles étaient directes (avec co-présence physique où au moins l'un·e des protagonistes voit l'autre), mais aussi lorsqu'elles étaient indirectes (à partir de signes laissés). J'ai appréhendé moi-même ces rencontres, soit en faisant « l'expérience directe »

des comportements de l'animal « dans un milieu auquel il est adapté[50] » (Renck & Servais 2002 : 20), soit, dans l'après-coup, à partir de vidéos ou de discours par exemple. J'ai par ailleurs essayé de m'appuyer sur mes propres rencontres avec les animaux du Parc et sur les effets de celles-ci, à la fois sur ma personne et sur les partenaires d'enquêtes à qui je les racontais. L'ensemble de ces expériences a généré des descriptions denses et la récolte de quantité de données audio-visuelles. Pour analyser les rencontres les plus directes, j'ai en somme adopté une méthode « opportuniste » de type *ad libitum*[51] sans valeur statistique (non-systématique), qui se rapproche d'une méthode dite « ethno-éthologique » (Brunois 2005). J'ai tenté d'employer certains « outils méthodologiques, mais aussi conceptuels, [dont] dispose l'ethnologue pour "éthographier" le point de vue animal, les interactions entre bêtes ou entre hommes et bêtes expérimentées ensemble » (Manceron 2015 : 293), en cherchant à leur donner une agentivité tout comme le font les personnes présentes dans ce travail. Tout en ayant conscience que cette recherche se focalise avant tout sur le point de vue humain concernant l'animal (Baratay 2015), j'ai été amenée à appréhender la proxémie[52] entre humains et animaux (notamment les distances de fuite[53]) et les comportements récurrents, en portant une attention particulière aux tendances propres à chaque individu, qu'il soit animal ou humain.

[50] Puisqu'à Bardiya, les rencontres avec les animaux ont parfois lieu dans les villages, on peut s'interroger sur la pertinence du terme de « milieu adapté », même si la faune choisit de s'y rendre. On peut en effet supposer que ces zones habitées d'humains sont désormais intégrées à leur milieu de vie, et qu'elles font donc partie de leur environnement évolutif. La citation évoquée est, quoi qu'il en soit, surtout à comprendre en contraste avec un milieu artificiel, comme celui d'un zoo ou d'un enclos.

[51] La méthode « opportuniste » de type *ad libitum* consiste à noter en continu tout ce qui est vu et entendu lors d'un événement rare, ici celui des rencontres entre humains et faune.

[52] La proxémie a été théorisée à l'origine par l'anthropologue Edward Twitchel Hall dans *La dimension cachée* (2014 [1971]). Elle constitue un champ d'étude portant sur les pratiques spatiales et les seuils de distance mobilisés par les organismes vivants, révélant par là même les dynamiques sociales et culturelles à l'œuvre dans leurs interactions (cf. Chapitre IV. I. B).

[53] J'ai dans ce but fait l'acquisition d'un télémètre laser, mais il s'est avéré complexe de l'avoir au bon moment, au bon endroit et je l'ai finalement peu utilisé pour évaluer les distances entre humains et animaux. Dans la même idée, j'ai pris en 2021 des points GPS afin d'appréhender ces distances (le lendemain de la rencontre, à partir des empreintes laissées par exemple), mais cette technique s'est avérée trop difficile. En conséquence, si l'importance de ces distances a été particulièrement identifiée, elles seront surtout mentionnées de manière approximative.



Figure 10 : Exemple de rencontre « directe » avec un éléphant, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Février 2023.

L'étude « directe » (de rencontres elles-mêmes directes ou indirectes), s'est faite via ma présence à l'intérieur du Parc, mais aussi dans les forêts communautaires de la *buffer zone* de Bardiya ou du corridor de Khata et, enfin, dans certains villages (Shivapur-Haattisar principalement). Dans le BNP, il s'agissait de partir généralement une journée entière, avec une ou plusieurs personnes (au moins un·e guide et parfois quelques touristes), à dos d'éléphant, à pied ou en jeep. Dans le cas des forêts communautaires, je suis partie la plupart du temps de quatre à six heures, avec des villageois·es à vélo puis à pied, tantôt dans le cadre d'une coupe de fourrages (*ghas*) pour les animaux du village et d'une collecte de bois de chauffage, tantôt à l'occasion d'une collecte de feuilles de *saal* (*Shorea robusta*) pour fabriquer des assiettes. Il est aussi arrivé que j'accompagne des personnes qui menaient paître leurs buffles ou leurs chèvres (cf. Figure 13). D'autres sorties en forêt communautaire se sont faites par ailleurs, soit dans un cadre touristique, accompagnée d'un guide et d'un garde forestier (cf. Figure 10), et une fois dans le cas d'une mission du NTNC, accompagnée d'une *ranger* et de villageois·es, afin de prendre des points GPS pour délimiter les frontières de l'une de ces forêts (cf. Figure 11).



Figure 11 : Mission de prise de points GPS pour le NTNC, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya. © Inconnu. Novembre 2021.

Au total, en incluant les sorties dans les forêts de Chitwan, Banke, Shuklaphanta et en Inde, j'ai passé plus de 120 heures, tous moyens de transport confondus, à évoluer dans les « jungles » indiennes et népalaises (cf. Annexe 3). Cette expérience approfondie et sur le long terme m'a amenée à être qualifiée à Bardiya dès 2022 par plusieurs guides professionnel·les de « guide assistante » et on a dit de moi à Banke que j'étais une « *purano manche* » (ancienne personne) ou une « *parichit* » (habituée/familière). Cette position m'a permis de décider parfois des chemins à prendre, de fermer la marche au sein du groupe, de ne payer que mon entrée pour le Parc (ainsi que le repas emporté) ou encore d'être dispensée des consignes de sécurité. Mais cette place particulière m'a aussi amenée à porter à certains moments un sac plus lourd que celui des touristes (avec de l'eau et des vivres pour le groupe), à être moins protégée ou surveillée lors des excursions ou encore à être vivement critiquée lorsqu'après plus d'une année sur place j'oubliais d'acheter mon permis d'entrée la veille pour accéder au BNP ou lorsque je vivais pour la première fois certaines expériences qui paraissaient pourtant basiques et fondamentales, telles qu'aller dans le Parc en jeep ou traverser une zone connue de la forêt[54].

[54] Ainsi Suni, guide et ami, lors de ma première sortie en jeep dans le BNP en mars 2023, s'est étonné : « Quoi ?! Tu n'es jamais passée ici ?! Mais tu es là depuis si longtemps. C'est comme la jeep, ce n'est pas normal que ce soit ta première fois, qu'est-ce qui s'est passé ? ».



Figure 12 : Capture d'écran d'une vidéo de rencontre soudaine dans le parc national de Chitwan, Facebook. © Inconnu, postée par *Tiger Track Nepal*. Janvier 2025.

L'étude « indirecte » (de rencontres elles-mêmes directes ou indirectes) s'est surtout faite par entretiens (cf. *infra*), mais aussi, de manière plus marginale, sous la forme d'analyse de vidéos ou de textes sur les réseaux sociaux (cf. Figure 12). Cette approche indirecte aurait pu prendre d'autres formes encore : en effet, consciente, comme d'autres chercheur·es (Mathur 2021 ; Lainé *et al.* 2024), de la pertinence des pièges photographiques et de leur présence croissante, j'ai d'abord voulu utiliser ces dispositifs afin d'identifier davantage les habitudes animales et humaines, tout en multipliant potentiellement le nombre de rencontres à analyser. Jack, zoologue et ami avec qui j'ai travaillé de manière rapprochée dès mon premier terrain et dont le discours sera pleinement mobilisé dans ce travail, m'en a très vite dissuadée : mettre en place ce genre de dispositif à Bardiya est réservé aux conservationnistes et au personnel du Parc. De plus, les risques de perte de matériel (destruction par les populations locales) et de détournement des images à des fins de braconnage sont réels. Cela a contribué à axer ma recherche sur le point de vue de l'humain avant tout et sur les rencontres directes, mais cela n'empêche pas que je sois consciente, à l'instar de la socio-anthropologue Marion Vicart (2008 : 19) par exemple, que « l'animal poursuit son chemin, si l'on peut dire, à travers et en dehors de ses rencontres avec l'homme, en déployant une gamme variée de modes de présence et d'être qui, certes passent par eux, mais ne se réduisent pas aux états plus ou moins confinés dans lesquels les acteurs humains les saisissent en situation d'épreuve ou simplement d'usage ».



Figure 13 : Exemples de rencontres « indirectes » avec un tigre par l'intermédiaire de ses traces (empreintes et excréments), *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Décembre 2022 & février 2023.

Si cette recherche peut faire penser à certains récits maintenant célèbres de rencontres entre humains et animaux (Martin 2019 ; Plumwood 2012), elle s'inscrit davantage dans la continuité du travail de Radhika Govindrajan (2018), qui expérimente une manière originale de décrire les relations humains-animaux : elle mobilise de nombreuses espèces (chèvres, vaches, singes, cochons et ours), pense en termes d'individus, tout en revisitant le terme « de parenté » (*kinship*), en l'appliquant aux relations avec les animaux sur son terrain, essayant elle-même de devenir « amie » (*friend*) avec eux. Sans aller jusqu'à me dire « amie » avec les animaux des forêts et des villages ou à revendiquer des liens de parenté entre eux et les personnes rencontrées, j'ai cherché à m'en imprégner pour qu'ils deviennent le plus possible « familiers ».

L'ethnographie multi-espèces est une innovation dans les études anthropologiques, qui a l'ambition de donner une pleine place aux interactions complexes entre humains et autres espèces (animaux, plantes et même micro-organismes). Elle tente de dépasser les dichotomies inconfortables et réductrices de domestique/sauvage, nature/culture ou encore humain/non-humain, offrant une vision plus holistique de l'environnement et des relations inter-espèces. Les *multispecies studies*, qui prennent leur essor dans les années 2000[55], existent aujourd'hui sous plusieurs formes : elles peuvent être une manière de revenir à l'anthropologie biologique et aux sciences naturelles (Kirksey & Helmreich 2010 ; Fuentes 2010 ; Swanson 2017), d'explorer les prises de données et restitutions artistiques (Petitt 2023b)[56], ou encore de se rapprocher de l'intimité des relations interindividuelles, avec plus de sensibilité (Govindrajan 2018). Dans ce champ de recherche, l'humain est envisagé comme un être parmi d'autres. Il

[55] Les relations humains-animaux intéressent déjà l'anthropologie dès la fin du XIXe siècle, alors que celle-ci n'est pas encore différenciée de l'histoire naturelle. Ethnobotanique et ethnozoologie émergent et perdurent dans ce même mouvement : Eben Kirksey et Stefan Helmreich (2010), dans l'historique qu'ils retracent de l'ethnographie multi-espèces, insistent par exemple sur l'œuvre fondatrice de Lewis Henry Morgan, *The American Beaver and His Works* (1868). Dans cet écrit, l'anthropologue américain établit des correspondances entre les connaissances techniques et humaines des castors et cherche à jouer en faveur des droits des animaux. Lorsque l'anthropologie environnementale fait son apparition, une centaine d'années plus tard, c'est surtout l'exploitation des ressources naturelles qui est centre d'intérêt et les ethnographies se focalisent sur la chasse, l'élevage ou le rôle des animaux dans les systèmes de totems et tabous des sociétés (Kirksey & Helmreich 2010). Cela étant dit, l'appellation « ethnographie multi-espèce » reste et prend de l'importance à la suite d'autres courants tels que l'interactionnisme symbolique, l'ethno-éthologie ou encore l'anthropologie de la nature et des animaux, et s'appuie sur eux.

[56] *Voir* le *Multispecies Ethnography and Artistic Methods* (MEAM), qui rassemble des chercheur·es du monde entier sur ces questions : https://www.meam.uliege.be/cms/c_12378179/en/meam?id=c_12378179

s'agit de rendre visibles les liens étroits et les co-constructions entre espèces, sans réduire les autres qu'humains à de simples ressources alimentaires ou éléments du décor.

Ainsi, je ne me focalise ni sur *une* rencontre en particulier, ni sur *une* espèce animale unique en relation avec l'humain. Il est bien question de récits de rencontres entre un être humain (ou plusieurs) et un animal, mais je me détache ici d'un modèle « dyadique », tout en postulant que « les relations entre espèces se croisent plutôt que s'alignent de manière additive (trad.) » (Petitt 2023a : 28). En effet, me focaliser sur *une* espèce serait à mon sens risquer de passer à côté de la richesse des données récoltées et de leur originalité. À Bardiya, les récits de rencontres sont multiples et incluent des animaux en relation, herbivores ou carnivores, de diverses espèces : rhinocéros à une corne (*Rhinoceros unicornis*), éléphants asiatiques (*Elephas maximus*), tigres du Bengale (*Panthera tigris tigris*), léopards indiens (*Panthera pardus fusca*), crocodiles des marais (*Crocodylus palustris*), chiens (*Canis lupus familiaris*), vaches/zébus (*Bos taurus indicus*), chèvres (*Terai goat*) ou encore buffles (*Bubalus bubalis*). J'ai choisi de parler en particulier de rhinocéros, d'éléphants, de tigres, de léopards et de crocodiles, car ces espèces ont plusieurs points communs. Tout d'abord, elles sont protégées, mais potentiellement dangereuses pour l'humain. Ensuite, elles font l'objet d'indemnisations par le Parc et sont donc légalement reliées à lui. Enfin, elles sont particulièrement présentes au quotidien, dans les conversations et dans les rencontres observées. Après maintes hésitations, j'ai ajouté à ce groupe les serpents, en particulier le krait (*Bungarus fasciatus* et *B. caerulus*), le cobra royal (*Ophiophagus hannah*) et le python (*Python bivittatus* et *P. molurus*). Ces reptiles sont bien moins impressionnants que les grands mammifères et se retrouvent plus facilement dans les villages qu'eux, mais les serpents à Bardiya sont omniprésents dans les discours, sont considérés par certains comme des animaux du Parc (qui devraient y rester), sont importants au niveau religieux (cf. Chapitre III. I. E & IV. II. C) et génèrent de grandes peurs[57].

Intégrer ainsi à Bardiya plusieurs espèces au sein d'une seule étude, comme l'a fait également Narayan Prasad Sharma (2024), est innovant par rapport aux travaux de sciences naturelles ou de développement qui ont été réalisés par le passé (Jnawali 1989 ; Bhattarai & Fischer 2014 ; Lamichhane *et al.* 2022). Relater des rencontres entre animaux de la forêt, du village et humains, me semble l'être également. Les éléphants captifs, les chiens, les vaches/zébus, les chèvres et les buffles sont choisis parmi d'autres espèces pour des raisons très simples : ils sont concernés directement par la présence de la faune parfois tués ou effrayés par elle, l'attirant et la repoussant, agissant alors comme des médiateurs entre humains et animaux du Parc, en forêt ou dans le village (cf. Figure 14 & Chapitre III). De la même manière, leur présence et leurs activités dépendent des actions de la faune : si tel éléphant a été vu dans telle forêt, les buffles seront peut-être conduits ailleurs, si tel léopard est passé dans le village, les chèvres seront enfermées alors qu'elles ne l'étaient peut-être pas et les personnes qui vivent près de la forêt évitent d'avoir un chien, au risque qu'il se fasse dévorer en quelques jours[58]. Auprès des humains, ces animaux domestiques occupent des statuts variés : certains sont consommés, d'autres utilisés pour le travail agricole ou pour garder les habitations la nuit. Ils font également l'objet de traitements différenciés en ce qui concerne l'hébergement, le soin ou encore la circulation, en fonction de contraintes variées, des liens affectifs établis, mais aussi selon leur statut religieux.

[57] Enfin, c'est bien une morsure de cobra qui réoriente le présent sujet de thèse sur les ressentis, en octobre 2021, lorsqu'une amie et tante symbolique, Tulsi, en meurt.
[58] En effet, les chiens à Bardiya ne ressemblent pas aux animaux particulièrement résistants et combatifs que l'on peut trouver dans les montagnes népalaises.



Figure 14 : Exemple de rencontre directe entre un chien et un éléphant du Parc, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Septembre 2019.

Un aspect qu'il me faut détailler ensuite, bien que déjà mentionné dans le cadre de la méthode socio-anthropologique classique, est celui des **entretiens semi-directifs**. Au total, entre 2019 et 2025, j'ai mené une quarantaine d'entretiens avec des personnes ayant vécu des rencontres rapprochées avec des animaux du Parc ou ayant perdu un·e proche lors de tels événements. Plus largement, environ 200 entretiens ont été réalisés sur l'ensemble du terrain. J'ai cherché à interagir formellement, mais aussi informellement, avec les personnes qui avaient eu la (mal)chance de rencontrer la faune ou ses traces, généralement avec celles qui se rendaient souvent dans la forêt (communautaire ou Parc) : des cornacs[59], des guides touristiques, des conservationnistes ou des chercheur·es du NTNC[60], des militaires ou des *game scouts*[61], des fermier·ères, des *rangers*[62] ou encore des gardes forestiers[63] (cf. Annexe 1). Je me suis aussi entretenue avec des personnes qui ne rencontraient pas particulièrement la faune ou ne se rendaient pas fréquemment en forêt, mais qui étaient indispensables pour comprendre plus globalement les relations entre humains et animaux à Bardiya ainsi que le contexte du Parc : employés ayant dirigé le BNP, population délocalisée en périphérie de celui-ci il y a une

[59] Les cornacs, *mahut* en népali, sont ceux qui élèvent, montent et soignent les éléphants captifs.

[60] J'inclus dans cette recherche le discours des conservationnistes rencontré·es, bien que parfois non-népalais·es, ainsi que celui de chercheur·es népalais·es rattaché·es généralement au *National Trust for Nature Conservation* (NTNC). Je fais ce choix puisque ces individus se rendent en forêt, rencontrent la faune et vivent à Bardiya.

[61] Pour un partenaire de terrain ayant servi dans l'armée, le métier de militaire et celui de *game scout* – tous deux pratiqués quasi exclusivement par des hommes, bien que quelques femmes militaires existent – sont similaires, puisqu'ils consistent à patrouiller le territoire. Toutefois, les militaires, reconnaissables à leurs uniformes de camouflage vert foncé, sont davantage liés à l'armée nationale et à la lutte contre le braconnage. Ils sont armés, là où les *game scouts*, qui suivent une formation dans des lieux différents et ne possèdent pas d'uniforme particulier, sont dotés au mieux d'un *khurpa* (couteau incurvé) et d'un *lati* (long bâton) lors de l'exercice de leurs fonctions (Ancien militaire, 47 ans, 17/02/2023).

[62] Les *rangers* – qui peuvent être des femmes – ne portent pas d'armes à feu. Leurs missions consistent principalement à sauvegarder les animaux sauvages blessés et à effectuer des tâches administratives, plutôt qu'à lutter contre le braconnage.

[63] Les gardes forestiers – essentiellement des hommes à ma connaissance – sont rémunérés par la communauté pour surveiller les forêts communautaires, faire appliquer les régulations choisies selon un plan quinquennal, dénoncer les actes de braconnage dans les forêts dont ils ont la charge et accompagner d'éventuel·les touristes.

cinquantaine d'années, chamanes locaux, responsables de structures touristiques, membres d'ONG, etc.

Par ailleurs, au-delà d'une classification par profession, et dans la lignée de ce que défend Tim Ingold (2013 : 10)[64], je considère que la parole des enfants a son importance. Si elle a peu ou pas été considérée jusque-là dans le contexte des conflits humains-faune[65], reste que les plus jeunes sont largement exposé·es aux rencontres avec les animaux, en particulier hors des périodes scolaires (durant les vacances ou lors de la pandémie de Covid-19 par exemple), que ce soit dans les villages ou même dans les forêts communautaires[66], notamment puisque, comme l'a observé Ben Campbell (2005c : 88) en contexte tamang (dans le district de Rasuwa, à la frontière du Tibet), les enfants peuvent très tôt contribuer à la gestion du bétail. Par ailleurs, les jeunes, qui avaient généralement entre sept et quatorze ans dans le cadre de cette recherche, grandissent plus que jamais avec les discours prônant la conservation. J'ai pu recueillir leur point de vue à travers différents contextes : ma présence répétée aux « classes d'éducation à la vie sauvage » (*wildlife education classes*) organisées dans les villages autour du Parc (cf. Figure 15), mes visites dans plusieurs écoles où j'ai pu examiner les manuels scolaires et ce qui y était écrit au sujet des animaux et du Parc, ainsi que les cours d'anglais que j'ai dispensés lors de mes deuxième et troisième terrains.



Figure 15 : Scène de classe d'éducation à la vie sauvage, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Juillet 2019.

Enregistrés, retranscrits et traduits puis analysés, les échanges, parfois à deux ou en groupe[67], qui ont pris place en forêt, dans une maison, un bureau ou sur les chemins, ont été menés de manière

[64] Je m'oppose à « cette pensée [celle qui ne prend pas en compte le discours des enfants] [qui] ne peut s'empêcher de considérer l'enfant comme une créature dont la valeur est moindre que celle de l'adulte, plus cultivé, un peu à la manière dont le primitif était tenu pour inférieur au civilisé à une époque antérieure de l'anthropologie » (Ingold 2013 : 10).

[65] Sharma Pokharel, S. (2026, February 24). *Childhood on the human-wildlife interface*. The Kathmandu Post. https://kathmandupost.com/columns/2026/02/24/childhood-on-the-human-wildlife-interface

[66] C'est moins le cas des adolescent·es, qui partent pour la plupart faire des études dans les villes voisines ou à l'étranger.

[67] Il est souvent arrivé que je débute l'entretien avec une personne et que d'autres se mêlent à la conversation. J'ai toujours accueilli cette interaction multiple généralement riche. Les entretiens que je considère collectifs dès le départ, sont les moments où j'ai posé des questions et mobilisé par exemple des groupes d'enfants en classe, des adultes, dans des *meetings* politiques ou des familles, pour leur poser des questions sur l'histoire du Parc.

semi-directive en anglais, en népali ou en tharu, seule ou avec l'aide d'un·e traducteur·ice[68]. Dans l'idée d'un dispositif semi-directif, j'avais chaque fois mentalement ou par écrit les grands points que je voulais aborder, j'avais un « canevas d'entretien » (Olivier de Sardan 2008 : 60). Les questions ont la plupart du temps été posées de manière indirecte, permettant de générer une discussion évitant des réponses trop évidentes, préprogrammées ou qui résultent d'une désirabilité sociale (Fisher 1993). Enfin, il a fallu prendre en compte d'un point de vue pratique la logique des castes[69] et des appartenances ethniques. À Bardiya, la population est constituée majoritairement de Brahmanes, de Chhetris et de Tharus. J'ai compris lors de mon premier terrain en 2019 qu'en menant des entretiens avec un traducteur Brahmane (considéré comme de « haute caste »), des personnes d'origine Tharu (associées aux basses castes), *a fortiori* des femmes, pouvaient se trouver mal à l'aise. J'ai ainsi changé d'assistant·e pour employer une femme, une traductrice Chhetri[70], avant de pouvoir, plus tard, mener les entretiens par moi-même.

Cependant, si, tout comme le genre, les différences ethniques ont leur importance, force est de constater qu'à Bardiya, la population est mixte depuis bien longtemps (Studsrød *et al.* 1995), les interdits et les obligations liées à ces différenciations s'étiolent et la vie rituelle perd du terrain[71]. Dans ce travail, puisque le dénominateur commun des personnes rencontrées reste avant tout le fait de vivre au plus proche du parc de Bardiya, j'ai choisi, dès mon mémoire de Master (Vouiller 2020) et à l'instar de l'anthropologue Narayan Prasad Sharma (2024), de contextualiser les discours de mes partenaires de terrain surtout en fonction de leur profession, qui nous informe sur leur statut socio-économique, leur possession ou non de capital financier et agricole, leur (in)dépendance vis-à-vis des animaux du Parc, ainsi qu'en fonction de leur appartenance générationnelle, selon que ces personnes soient nées avant ou après la mise en place du Parc et des politiques de conservation.

Un autre pan de ma méthodologie est l'**analyse du vocabulaire** employé pour décrire les ressentis et les représentations des humains sur les animaux (cf. Figure 16), à la fois lors de conversations, mais aussi dans certains documents textuels (journaux, publications sur les réseaux sociaux, panneaux, livrets scolaires, manuel d'enseignement pour guides, etc.). En effet, il m'a paru nécessaire de chercher à dépasser mes catégories de pensée sur ce que vivaient les personnes rencontrées (ou ce qui était dit de ce qu'elles vivaient ou devaient vivre), avec le postulat « que le "monde réel" est, dans une large mesure, édifié inconsciemment par les habitudes de langage du groupe. (…) [Et que] la manière dont nous accueillons le témoignage de nos sens (vue, ouïe, etc.) est déterminée par les habitudes linguistiques de notre milieu, lequel nous prédispose à un certain type d'interprétation » (Whorf 1969 : 72-75). Afin de tenter de me défaire de mon ethnocentrisme, j'ai mené un maximum d'entretiens directement en népali, en encourageant toujours l'emploi de termes que je ne connaissais pas et en me chargeant de trouver des traductions *a posteriori*. Les partenaires de terrain étaient généralement invité·es à me

[68] Notamment du tharu vers le népali ou l'anglais sur le moment ou du népali à l'anglais à partir de mes enregistrements après le terrain.

[69] Le système de castes repose sur la division de la société en plusieurs groupes hiérarchisés (Brahmanes, Kshatriya/Chhetris, Vaishyas, Shudras et hors-castes : Intouchables/Dalits) jugés plus ou moins purs ou impurs, avec à la fois des différences de richesse et de professions (le premier groupe s'occupe des services religieux et de l'enseignement, le second incarne le pouvoir guerrier, le troisième l'artisanat et le commerce et le dernier le service et l'agriculture), mais aussi physiques (couleur de peau, forme du visage, taille du nez, etc.). Cela entraîne un impératif endogamique (mariage au sein d'un même groupe), de ségrégation géographique et d'exploitation des castes supérieures sur les castes inférieures (Cornu 2015). Le système a été aboli officiellement en 1963 au Népal.

[70] Travailler avec une traductrice Chhetri a été une manière de pouvoir à la fois continuer à mener des entretiens avec des Brahmanes, tout en rencontrant des habitant·es Tharu plus facilement.

[71] En d'autres termes, comme l'expliquent Marine Carrin et Christophe Jaffrelot au sujet des tribus et basses castes en Inde, on assiste ces dernières années à « l'effacement de la notion de pureté rituelle, qui structurait la conception brahmanique traditionnelle » (Carrin & Jaffrelot 2002 : 24).

raconter une rencontre, soit à partir d'un terme népali que je proposais pour qualifier un ressenti[72], soit, à l'inverse, en me donnant le terme exact en népali, qui caractérisait l'expérience de la rencontre[73]. Afin d'être toujours au plus juste de ce qui a été vécu, dans l'ambition de le restituer dans ma thèse et parce que je pense que « cartographier — a minima d'un point de vue sémantique — ces différences affectivo-culturelles est un préalable indispensable » (Jaffré 2006 : 5), j'ai construit deux tableaux (l'un qualifiant les liens corps-esprits au Népal et l'autre des ressentis psychocorporels) reprenant les termes rencontrés, avec chaque fois trois propositions de traduction de dictionnaires de népali[74], le contexte où ils étaient employés, mon interprétation et les définitions que j'ai pu trouver de ces termes, sur le terrain directement (cf. Annexe 5). Ces tableaux m'ont permis d'étudier au plus près ce qui était ressenti par les personnes concernées par cette étude.



Churekunja Weekly

बाघ बढ्दा समुदायमा चिन्ता

यादव आचार्य
गुल्रिया

नेपालमा पाटेबाघको संख्या बढेको छ। बाघ बढेसँगै समुदायमा चिन्ता थपिएको छ । पछिल्लो बाघ गणनाको नतिजा अनुसार पाटेबाघको संख्या दोब्बर नाघेको हो । विश्वबाट बाघ लोपहुने आशंकाले सन् २०१० मा रसको सेन्ट पिटर्सबर्गमा बाघ पाइने देशहरुले गरेको प्रतिबद्धता अनुरुप नेपालले शुरु गरेको बाघ संरक्षण कार्यले सन् २०२२ मा लक्ष्य पुरा गरेको छ।

विश्व बाघ दिवसको अवसर पारेर शुक्रबार काठमाडौंमा बाघ गणनाको नतिजा सार्वजनिक गरिएको छ । बाघ गणनाको नतिजा अनुसार चितवनमा १२८, बर्दियामा १२५, पर्सा ४९, शुक्ला ३६ र बाँकेमा २५ वटा गरी ३४५ वटा पाटेबाघ पुगेको कृष्णसार संरक्षण क्षेत्र कार्यालय गुलरिया बर्दियाका संरक्षण अधिकृत विनयकुमार भाले बताए । अघिल्लो गणनाको तुलनामा नेपालमा १२० वटा पाटे बाघ बढेको छ । बाघ संरक्षणको प्रतिबद्धता गर्दा सन् २०१० मा नेपालमा १२९ वटा बाघ थिए । सन् २०२२ को गणनामा दोब्बर बढाउने लक्ष्य भन्दा ११३ वटा बाघ बढी छन् । सन् २०१८ को तुलनामा चितवनमा ३५, बर्दियामा ३८, पर्सा २३, शुक्ला २० र बाँके राष्ट्रिय निकुञ्जमा ४ ओटा पाटेबाघ बढेका हुन्।

बासस्थान व्यवस्थापन, उल्लेख्य आहारा प्रजाती, चोरी शिकार नियन्त्रण र बाघ संरक्षणमा समुदायको सहकार्यले गर्दा बाघको संख्यामा बृद्धि भएको बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्जका प्रमुख संरक्षण अधिकृत विष्णुप्रसाद श्रेष्ठले बताए । निकुञ्जमा बनमारा नियन्त्रण, पानी पोखरी निर्माणका कारण बाघका आहारा प्रजातीं बृद्धि भएसँगै बाघको संख्यापनि बढेको हो । सरकारले मानव-बाघ द्वन्द घटाउन जिविकोपार्जन सम्बन्धी कार्यक्रम शुरु गर्न लागेको उनले प्रष्टपारे। कार्यक्रम मार्फत जंगलमा हुने समुदायको परनिर्भरता घटाउने हाम्रो लक्ष्य छ। जिविकोपार्जन कार्यक्रमले द्वन्द घटाउने विस्वास निकुञ्जको छ।

बाघको संख्या बढेपछि स्थानिय समुदायहरु त्रसित बन्न थालेका छन् । बाघले आक्रमण गर्ने क्रम नरोकिँदा स्थानियहरु त्रसित बनेका हुन्। बाघबाट हुने आक्रमण रोक्नुपर्ने समुदायको माग छ । बर्दियामा बाघको आक्रमणका कारण धेरैले ज्यान गुमाएका छन्। बाघ बढ्दा संरक्षणकर्मीहरुमा

बाँकी पेज ७ मा

Figure 16 : Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya.
Cet article du 4 septembre 2022 du journal hebdomadaire Churekunja (publié à Guleriya, siège central de Bardiya) a pour titre « Plus les tigres sont nombreux plus les inquiétudes (chintaa) augmentent dans la communauté ». Le nombre de tigres dans divers parcs du Téraï népalais est énuméré et certains termes tels que chintaa (angoisse, inquiétude) ou trasit (terrorisé, paniqué) attirent particulièrement mon attention.

À l'instar de l'anthropologue John Leavitt (1996), qui a mené des recherches linguistiques et religieuses dans l'Himalaya indien, je postule qu'il faut se risquer à la traduction des « systèmes affectifs » (*affective system*) des différents groupes humains étudiés, c'est-à-dire qu'il faut faire le lien entre un « système signification-et-ressenti » (*meaning-and-feeling system*) et le « système que l'ethnographe partage avec le lecteur de son ethnographie (trad.) » (Leavitt 1996 : 530). Ces traductions linguistiques, je le sais, sont imparfaites, et le champ de la « théorie des affects » (*affective theory*) dans laquelle s'inscrit cette thèse voudrait les dépasser (Mariani *et al.* 2018), mais je pense que les mots, s'ils sont combinés au travail ethnographique (transmission à la fois de l'expérience émotionnelle subjective de l'ethnographe *et* de celle des partenaires de terrain), sont pertinents. Il s'agit aussi, je crois, afin d'« éviter naïvement de ne voir, dans le langage, qu'une façon de désigner, d'étiqueter subjectivement ou culturellement

[72] J'ai ainsi pu utiliser en guise de point de départ le fait de demander si la stupéfaction (*chakka*), la peur (*dar*) ou encore le fait de trembler (*kaamnu*) avait été vécu un jour dans la rencontre avec l'animal.
[73] La question qui était alors généralement posée était « cette expérience, comment s'est-elle passée ? » (*tyo anubhav kasto bhayo* ?), « comment avez-vous trouvé cela ?/qu'avez-vous ressenti ? » (*kasto lagyo ?*) ou encore « après cette attaque, qu'est-ce que vous avez vécu ? » (*yo aakraman pachhi kasto mahasus garnubhayo* ?).
[74] Je me suis aussi appuyée sur des articles particulièrement intéressants qui définissent certains termes autour de la santé mentale et des rapports corps-esprits au Népal (Kohrt & Harper 2008 ; Kohrt & Hruschka 2010).

une réalité objective » (Mariani *et al.* 2018 : 31), de poser des limites à la traduction et à la reformulation : à titre d'exemple, certains anthropologues (Kohrt & Hruschka 2010) n'hésitent pas à employer le terme de « trauma » ou de « *Post Traumatic Stress Disorder* (PTSD) » (Syndrome de Stress Post Traumatique : SSPT) dans le cadre du Népal, mais ce n'est pas quelque chose que je me permets dans ce travail. En effet, ces catégories sont très occidentales, elles ne sont pas pensées comme telles sur le terrain, et je postule, comme Richard Rechtman, que cette appellation en sciences sociales masque en fait la réalité de l'expérience plutôt que d'aider à la penser (Drieu & Rechtman 2025 : 6-9). J'utiliserai plutôt le terme de « *sadmaa* » (de *sadmaa hunu* : être en état de choc), que j'ai découvert à Bardiya et qui est utilisé dans le sens d'un mal-être qui résulte de grandes souffrances et s'applique aux humains comme aux animaux, ou encore l'expression « *stabdha bhayo* » qui signifie « ne plus pouvoir bouger, être stupéfait·e » (cf. Annexe 5). De la même manière, en népali, il n'existe pas à ma connaissance de traduction directe du terme « émotion »[75]. Pour cette raison et parce que ce concept est connoté et critiqué[76], je préfère dans cette recherche parler d'« *anubhav* », c'est-à-dire d'« expérience » ou de « ressenti », en y associant les qualificatifs « psychocorporel » ou « affectif » — bien que ces termes n'aient pas d'équivalent direct en népali — car ils sont moins problématiques et restrictifs.

Le terme d'affect, en effet, me semble avoir sa pertinence, car il « n'est jamais envisagé de manière statique. Il renvoie à des forces viscérales qui participent aux rythmes du monde et traversent l'être en deçà de toute distinction rigide entre intérieur et extérieur, humain et non-humain, animé et inanimé. (…) [L]'affect renvoie non seulement à ce qui arrive à un corps humain sous la forme par exemple de sanglots, de rougissements, de sueurs, de battements de cœur, etc., mais aussi, plus généralement, à toute chose affectée, mue par son environnement. [Il] peut être appréhendé lors de moments paroxystiques, au cours de pics d'intensité, ou de façon continue, comme un aspect inhérent de notre rapport au monde » (Mariani *et al.* 2018 : 26-27). Le phénomène des « rencontres soudaines » s'inscrit résolument dans de telles descriptions et le fait d'ancrer cette recherche dans l'*affective theory* qui s'installe à la suite du « tournant affectif » (*affective turn*)[77] va pleinement dans le sens de faire une honorable place au corps[78], tout en comprenant la manière dont les animaux « affectent » les humains[79].

L'analyse du vocabulaire employé, menée dans le cadre des entretiens, s'est étendue à l'étude de divers textes, et, plus largement, s'est doublée d'une analyse de ce que je nomme des « créations », qui ont pu prendre de multiples formes. En effet, durant les divers terrains précités et lorsque je n'y étais plus, au-delà de la recherche d'études scientifiques, de plans, de prospectus, de panneaux, de manuels (scolaires ou pour la formation des guides) et de l'analyse des articles ou vidéos en ligne de médias locaux, nationaux et internationaux, j'ai cherché à étudier les

[75] Les termes employés en guise de synonymes (cf. Annexe 5) sont généralement *man* (cœur-esprit), *citta* (cœur-attention) ou *bhawan* de *bhav* (perception-expérience).
[76] Le linguiste Cliff Goddard (2017 : 30) déclare par exemple que « le terme *émotion* a été adopté en psychologie, où il est utilisé avec un éventail de significations partiellement théoriques et souvent obscures [et qu'] il semble souhaitable que le dialogue interdisciplinaire s'efforce d'éviter complètement le terme *émotion*, ou au moins d'utiliser des "guillemets" pour attirer l'attention sur les dangers d'une utilisation non critique de ce terme (trad.) ».
[77] Dans l'introduction de l'ouvrage *(D)écrire les affects* (2018), Léo Mariani et Carine Plancke décrivent et retracent l'historique de l'« *affective turn* » (tournant affectif). Dans les années 1980, alors que l'anthropologie s'intéresse aux émotions, celles-ci sont décrites alternativement comme culturellement fabriquées (prises dans des constructions sociales et symboliques) ou naturelles (biologiques, corporelles). Le tournant affectif se produit entre 1990 et 2000, à la suite d'auteurs tels que Brian Massumi (1995) et Bruno Latour (2004). Les émotions sont alors pensées, non plus comme des sentiments, mais comme des affects.
[78] Il s'agit de voir « le corps comme instance productrice, toujours en émergence, qui se trouve remis au centre du jeu ; un corps ressenti, riche en potentiel quoique toujours pris dans des dispositifs (plus ou moins efficaces) de guidage ou d'intégration socio-culturelle » (Mariani *et al.* 2018 : 34).
[79] Je dois la découverte des théories de l'affect et l'idée d'y inscrire ma thèse aux discussions passionnées menées avec Andréa Pettit, collègue et amie, lors de mon voyage en Suède en février 2024.

publications photographiques, filmiques (cf. Figure 17) et les « productions écrites [et orales] locales » (Olivier de Sardan 2008 : 69) de différent·es partenaires de terrain. Je me suis intéressée aux réseaux sociaux, principalement à YouTube et à Facebook, par lesquels transitent, sous la forme de publications (ou même de messages privés) des textes, des images ou des sons au sujet des relations entre humains et animaux à Bardiya. J'y ai cherché les situations de rencontres directes ou indirectes (cf. *supra*), mais aussi la façon dont les animaux ont pu stimuler la créativité des humains, avant ou après ces « rencontres soudaines (et *a fortiori* rapprochées) » (*jamkaa-bhet*), notamment en rêves, chants ou récits. J'ai cherché à comprendre ce qui en était dit, surtout publiquement, avec bien souvent un versant politique important qui parle de tensions dans la gouvernance du Népal et de mondialisation. Les réseaux sociaux ont en tous cas ainsi été pris comme « une source directe d'images et de scénarios nouveaux pour des vies possibles (…) [et surtout comme] des diacritiques sémiotiques dotées d'un immense pouvoir, infléchissant aussi le contact social avec le monde métropolitain » (Appadurai 2005 : 98). Je précise également ici que certains films fictionnels ou documentaires réalisés au Népal ou en Inde, s'ils illustrent avec pertinence un point abordé (ou font intervenir un·e partenaire de terrain), ont pu être mobilisés dans ce travail, même s'ils ne sont pas l'œuvre de personnes qui font partie de l'étude.

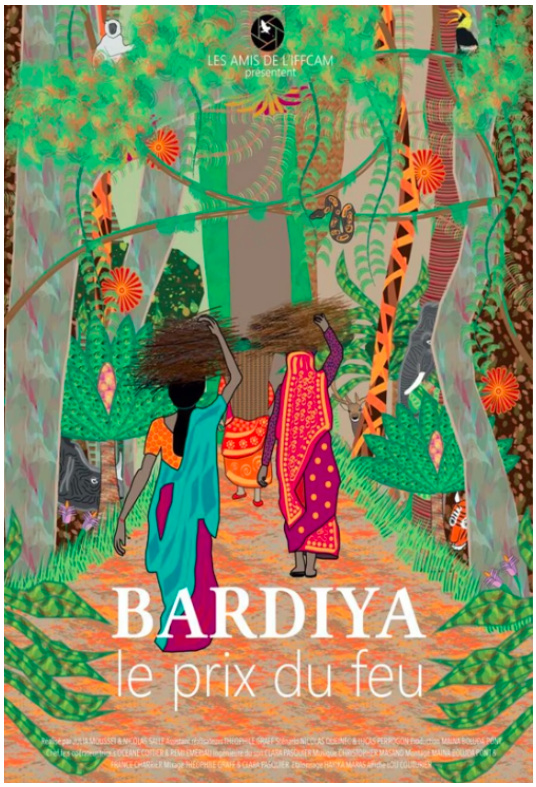


Figure 17 : Affiche du film « Bardiya : le prix du feu », online. © Amis de l'IFFCAM. 2022.
Un documentaire de 2 heures 38 minutes a été tourné à Bardiya en 2021 sur les attaques d'animaux sauvages. J'ai pu aider l'équipe dans les étapes de pré-conception (transmission de contacts, conseils sur les directions à prendre, enseignement de base sur la langue népali et sensibilisation aux codes culturels) puis j'ai été responsable de sa diffusion, en décembre 2022 sur le terrain. Le film et sa réception seront parfois mobilisés dans la thèse.

De manière générale, les sources audiovisuelles de cette recherche, si elles « posent un redoutable problème de dépouillement et de traitement » (Olivier de Sardan 2008 : 70), ont été importantes, permettant alternativement de contextualiser d'autres données, d'illustrer des propos, d'établir des descriptions précises (effet de mémoire et possibilité de décortiquer chaque situation en contrôlant le temps), de restituer à mes partenaires de terrain[80] ou encore de présenter ma

[80] Il est arrivé plusieurs fois qu'on me demande de prendre puis d'envoyer certaines photos et je suis venue au Népal par deux fois avec des dizaines de photographies imprimées (parfois de personnes décédées entre temps), remises aux personnes présentes dans ces clichés (ou à leur famille), dans le village. Cela a suscité beaucoup

recherche sous une forme originale, accessible et sensorielle[81]. Dans le cas des données sur les réseaux sociaux, par exemple, il est vrai qu'elles sont particulièrement pratiques, parfois rendues publiques et déjà enregistrées, mais elles sont aussi ininterrompues et peuvent demander encore plus de vigilance : elles n'ont pas forcément été produites dans le cadre d'un entretien, ne me sont pas nécessairement adressées et ont pu être publiées dans un but que j'ignore, par exemple de valorisation de soi ou encore de revendication politique.

Je tiens à préciser que la multiplicité des matériaux récoltés et mobilisés ne découle pas simplement d'une volonté d'être la plus exhaustive possible. Lors de mes recherches, j'ai rapidement compris que les discours pouvaient diverger, que les informations pouvaient manquer et j'ai cherché en conséquence à les combiner. Au sujet de l'histoire du BNP par exemple (cf. Partie II. B), j'ai tenté de mettre en dialogue à la fois les récits « officiels » relayés par les personnes travaillant pour le gouvernement ainsi que par les sites internet (dont les rapports d'ONG, mêmes s'ils peuvent soutenir un point de vue opposé) et ceux des personnes ayant vécu elles-mêmes les périodes de délocalisation. Plutôt que de chercher *une* version unique de l'histoire, j'ai voulu comprendre par qui ces discours étaient connus et la manière dont ils entraient ou non en contradiction, le tout dans un contexte plus global de l'histoire du Népal, dont un ensemble d'écrits nous informent (Boulnois 1976 ; Whelpton 2005 ; Regmī 2007 ; Lecomte-Tilouine 2009, 2017 ; Onta *et al.* 2024).

Je me dois, pour finir, de mentionner ce qui a fait partie de ma méthodologie lors de mes terrains et peut faire davantage débat : j'ai fait appel à mon « propre appareil perceptivo et sensori-moteur » (Potel 2015 : 53), dans le but de compléter la « communication ethnographique ordinaire — une communication verbale, volontaire et intentionnelle (…) impropre à fournir de l'information sur les aspects non verbaux et involontaires de l'expérience humaine » (Favret-Saada 1990 : 8). J'ai fait **usage de mes sens et de mes ressentis[82]** afin d'accéder à des données bien plus inédites, en m'inscrivant dans la conviction que les « scientifiques ne sont pas des abstractions mais des êtres sensibles [et que] leurs sens d'ailleurs sont parmi leurs instruments de travail » (Waquet 2019 : 10). En effet, je l'ai dit en partie, mais je considère, comme John Leavitt (1996) ou Françoise Waquet (2019) et dans la continuité du *reflexive turn* (tournant réflexif)[83], que les expériences affectives « fonctionnent comme un signal alertant le chercheur sur un phénomène d'importance ; (…) apportent des données à considérer dans l'analyse ; (…) [et] sont un instrument cognitif (…) [qui sert] à la compréhension du phénomène étudié » (Waquet 2019 : 317). Ayant moi-même à la fois vécu des rencontres parfois particulièrement « soudaines » et rapprochées avec tous les animaux concernés par cette étude, traversé le deuil de deux personnes tuées par la faune et expérimenté des états de conscience modifiés en forêt, j'ai bien été « prise » par le terrain, « affectée » par lui (Favret-Saada 1990), sans oublier pour autant d'analyser ensuite mes propres réactions, surtout lorsqu'elles avaient échappé à mon contrôle, menant alors « une activité réflexive qui permet simultanément d'être engagé[e] et d'avoir une pensée sur ce qui produit cet engagement » (Potel 2015 : 53). De la même manière, j'ai étudié les affects qui répondaient aux miens et ai été particulièrement attentive, par exemple, aux « gaffes ethnographiques » (Vuillemenot 2020), qu'elles fassent rire ou non, et à ce qu'elles

d'amusement, mais aussi de gratitude. En représentant parfois des personnes décédées, ces photographies ont fait office de supports de la mémoire et ont généré des discussions.

[81] Une installation immersive multi-sensorielle, réalisée à partir de matériaux de terrain, a ainsi été présentée au public au Théâtre de Liège en mars 2026. Les enjeux d'une telle démarche ont fait l'objet d'un article (Barnay *et al.* 2025), de plusieurs conférences et d'un passage à la radio (RCF 2026).

[82] Je suis allée jusqu'à fabriquer en 2021 un dispositif à partir d'un stéthoscope et d'un micro, afin de capter les battements cardiaques d'une personne (moi ou autre) qui se rendait en forêt et rencontrait ou non un animal. Cela a été trop complexe et n'a pas bien fonctionné, je n'inclus donc pas cette initiative dans la présente méthodologie.

[83] « Le *reflexive turn* a amené un retour du sujet et battu en brèche l'idéal scientiste d'un chercheur parangon de rationalité et d'impersonnalité. La réflexivité est entrée dans la discipline de métier [à partir des années 1970] ; largement pratiquée, elle a porté à objectiver méthodes et approches, à rendre compte de parcours personnels, voire d'aspects de la vie privée » (Waquet 2019 : 306).

pouvaient révéler. Cela m'a permis, non pas de devenir l'objet même de mon étude ou de considérer que mon expérience était équivalente ou identique à celle des personnes rencontrées, mais d'avoir une clé de compréhension supplémentaire et parfois un point de départ à des questions et discussions. J'ai pu, progressivement, mettre de moins en moins d'« images » préconstruites (par mes représentations, mes connaissances ou des contenus visionnés) sur ce qui avait été vécu par les personnes rencontrées : je peux dire en cela que ces expériences intimes et incarnées ont agi sur mon processus « d'imaginarisation » (Drieu & Rechtman 2025 : 18).

C. Considérations éthiques et réflexivité

> « Ne pas nuire, c'est dès lors prendre soin des autres, de leur quotidien, de leurs secrets, de leurs blessures, de leurs résistances, de leurs connaissances, de leurs histoires, de leurs cultures, non pas depuis la posture du "sauveur" ni de celle du "sachant", toutes deux profondément biaisées et enracinées dans des rapports de pouvoir irrémédiablement asymétriques; mais depuis la posture de celui/celle qui apprend de cette rencontre si particulière qu'est la recherche ethnographique. Le soin en anthropologie est aussi le profond respect du sens de l'autre » (Mazzocchetti 2022 : 124-127).

Psychomotricienne Diplômée d'État avant d'être anthropologue, j'ai été formée durant trois ans dans l'Institut de Formation en Psychomotricité (IFP) de la Pitié Salpêtrière à Paris (Médecine Sorbonne Université), à un ensemble de pratiques corporelles et j'ai suivi des cours de physiologie, anatomie, psychologie, psychiatrie, en plus de quelques cours d'anthropologie et de sociologie. Cela s'est fait parallèlement à un travail thérapeutique personnel non interrompu depuis, qui, je pense, a été essentiel dans le cadre de ce terrain en crise et pour le moins difficile. En effet, la « violence » de ce type de terrain produit des effets sur les personnes qui la vivent et leurs proches, mais aussi sur celles et ceux qui s'y intéressent (Drieu & Rechtman 2025 : 2-5). Il a fallu faire quelque chose de mon contact répété avec des personnes et animaux blessés ou décédés, de la souffrance de familles en deuil (cf. Figure 18), des occasions où une bête a pu manquer de mettre fin à mes jours, des agressions sexuelles et harcèlements de la part d'hommes sur le terrain, des nombreuses tentatives de manipulations, de divers problèmes de santé sur place ou encore du manque de sommeil. Tout cela m'a demandé une adaptation particulière et m'a mise à l'épreuve au Népal, de jour comme de nuit. Je sais, sans aucun doute aujourd'hui, que sans le « retour sur soi » qu'on nomme parfois « réflexivité », dans des lieux thérapeutiques et des espaces où il était possible de faire sens des expériences vécues[84], il m'aurait été impossible de continuer cette recherche ou d'imaginer retourner un jour sur le terrain, autant que de faire la différence entre mes projections et la réalité des personnes rencontrées.

[84] Je pense ici à certains séminaires ou colloques où j'ai pu m'exprimer sur ces événements, aux journées d'études du Réseau International de Chercheuses et Chercheurs à l'Épreuve des Violences Extrêmes (RICEVE) dont je fais partie et, enfin et surtout, au groupe de parole pour doctorant·es ayant vécu·es des terrains difficiles, que j'ai initié en juin 2022.



Figure 18 : Fermier me montrant une photo de sa femme décédée, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Avril 2023.

Dans la continuité du dernier point méthodologique abordé, je me suis servie de mes connaissances pratiques et théoriques de thérapeute afin de mieux saisir sur le plan sensible ce qui a été vécu au contact des animaux. Je suis consciente que les anthropologues-psychomotricien·nes sont quasiment inexistant·es[85], que cette seconde discipline est très méconnue et que son histoire, tout comme sa définition, sont particulièrement complexes (Grim 2017), mais je reste convaincue que ces approches ont à s'apporter, *a fortiori* sur un tel sujet. Là où les liens entre psychologie ou psychiatrie et ethnologie (généralement regroupés sous l'appellation d'« ethnopsychiatrie ») ont pu faire débat, ils ont mobilisé la recherche et ont au moins été théorisés (Levy 1973 [1924] ; Devereux 1969 [1951], 1983 ; Kleinman 1980 ; Nathan 2013 [1986] ; Drieu & Rechtman 2025). Force est de constater qu'il existe une porosité entre l'anthropologie et les concepts et outils de la psychomotricité, mais il ne semble pas que ce lien soit explicite. Martin Givors (2024) a consacré un article à la grille du mouvement de Rudolf Laban (enseignée dans les formations de psychomotricité) dans une étude ethnographique du *qi gong*, Grégoire Schlemmer (2022 : 12-15), dans son ethnographie des Kulungs au Népal, utilise le terme d'« états psychosensoriels » et, tout comme Philippe Descola (2005 : 169), celui de « sensori-moteur »[86], appellations omniprésentes en psychomotricité, mais qui ne font pas, à ma connaissance, partie des concepts enseignés en anthropologie. Dans cette recherche, dans mes descriptions ethnographiques ou dans mes analyses, je m'appuierai parfois sur des concepts associés à cette première discipline et utiles à la seconde, mais de manière explicite. Je pense en particulier à la proxémie et à l'espace-temps, au concept d'élément « médiateur », au tonus

[85] Olivier Grim avec ses travaux sur le handicap et sa thèse soutenue à l'EHESS reste une référence (Grim 2006). Citons aussi Isabelle Borsus qui détient cette double formation et exerce à l'Université de Liège, bien que ses travaux semblent peu s'appuyer aujourd'hui sur la psychomotricité (Borsus 2021).

[86] Philippe Descola parle de « processus sensori-moteurs » (2005 : 169) et Grégoire Schlemmer de « maîtrise sensori-motrice » ou de « dysfonctionnement sensori-moteur » (Schlemmer 2022 : 12-15). La sensori-motricité englobe l'ensemble des mécanismes par lesquels un être vivant perçoit son environnement et y répond par des actions motrices coordonnées.

musculaire[87] et à la sensori-motricité, à l'image du corps et au schéma corporel[88], en plus du terme déjà présenté de « psychocorporel »[89].

En poussant cette dynamique encore plus loin et lors de mon second terrain uniquement, j'ai offert des séances de psychomotricité à deux personnes en grande souffrance qui m'ont formulé une demande d'aide[90]. Le premier cas a été celui de Sarmila, que l'on peut considérer dans la nosologie occidentale comme une « victime primaire (ou directe) »[91]. Cette femme d'une quarantaine d'années s'est faite attaquer par un rhinocéros dans le parc de Bardiya six mois avant notre rencontre et ne parvenait pas, bien que les médecins affirmaient l'absence de séquelles physiques particulières, à sortir de douleurs résiduelles, de troubles du sommeil et de changements d'humeur. Bishant, que l'on peut considérer dans la même nosologie comme une « victime secondaire (ou indirecte) »[92], est un adolescent d'une quinzaine d'années qui a perdu en octobre 2021 sa mère, mon amie, à la suite d'une morsure de cobra. À partir de l'événement, le jeune homme se mit à chuter et à faire des malaises qui duraient entre vingt minutes et deux heures, une à deux fois par jour. Différents hôpitaux et spécialistes rituels (*gurua, jyotish*) furent consultés, mais, après le diagnostic d'une potentielle « dépression » d'un côté et d'un phénomène de possession de l'autre, rien de particulier n'a pu engendrer d'amélioration visible. Son père, qui a su que j'avais effectué des études dans le domaine du soin avant d'être chercheuse, décida de venir me voir et de me demander d'essayer quelque chose. Pour des raisons éthiques, dans une volonté de réciprocité et par pertinence aussi pour ma recherche, j'ai accepté de suivre ces deux personnes sur une dizaine de séances.

À la suite d'un bilan conduit lors de deux rencontres[93], j'ai fait usage de « médiations corporelles » choisies en fonction du genre de la personne, de ses affinités (ainsi que des miennes) et du matériel disponible. J'ai tenté d'amener ces personnes vers un mieux-être, vers un sentiment de sécurité plus grand et d'offrir un espace où exprimer ce qui avait été vécu. Les séances se sont déroulées en népali et à aucun moment il n'a été question d'imposer un modèle théorique occidental de « gestion du stress », de « résilience » ou de « traumatisme », ni de « transformer la possession spirituelle [potentielle de Bishant] en affection psychosomatique (trad.) » et de chercher à modifier le comportement de la personne rencontrée, comme cela peut parfois être le cas lors d'interventions « psychoéducatives » au Népal (Seale-Feldman 2025 [2024] : 246). J'ai soigneusement évité une « recherche axée sur les dommages » (*damage-centered research*, Tuck

[87] Le tonus est « un phénomène neurophysiologique influencé dès le début de la vie par les contenus émotionnels. Il reflète les fluctuations affectives et peut être défini comme un état de tension permanente. Tension active, et variable dans son intensité selon les diverses actions syncinétiques ou réflexe qui la renforcent ou l'inhibent » (Fillion 2005 : 56). On distingue le tonus de fond (toujours présent chez les vertébrés), de posture (contraction des muscles extenseurs) et d'action (pour se mouvoir).

[88] S'appuyant sur la phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty (1945), on peut distinguer l'image du corps — cette représentation psychique, affective et culturellement investie de notre corporéité — du schéma corporel qui constitue notre conscience spatiale pré-réflexive, guidant spontanément nos mouvements et nos adaptations posturales.

[89] Je n'ai pas connaissance d'autres anthropologues qui emploient cette appellation, mais c'est ce qui me semble le plus adapté pour sous-entendre l'être humain de manière holistique (dans sa globalité) et visibiliser l'interdépendance corps-esprit inhérente aux conceptions népalaises. J'ai préféré ce terme, utilisé à l'origine dans le champ de la psychomotricité (Bertin 2010 ; Potel 2013, 2015), plutôt que celui de « psychomoteur » ou de « psychosomatique ». Là où « moteur » me semble bien trop renvoyer au mouvement et au domaine de la thérapie, « somatique » est au niveau étymologique ce qui est relatif au corps inanimé (cadavre) chez les Grecs, le *soma*, et décrit généralement des vécus pathologiques nommés « maladies psychosomatiques ».

[90] Je remercie sincèrement Olivier Grim, Laura Dias Da Silva et Floriane Vallée pour leur supervision et leurs conseils à distance sur ces séances.

[91] Qui a été atteinte ou témoin directement d'une atteinte (dans le cas d'une personne qui se fait attaquer ou voit quelqu'un se faire attaquer par exemple).

[92] Qui a été atteinte indirectement (dans le cas d'une perte ou de l'atteinte d'une personne proche par exemple).

[93] J'ai utilisé avec Bishant et Sarmila le *Psychomotor Diagnostic Instrument* (PMDI), une échelle de diagnostic théorisée par Minke van de Kamp et ses collègues (2018). Cela a été particulièrement utile afin d'établir un bilan et d'avoir une idée de l'état des grandes fonctions psychomotrices des deux personnes en souffrance.

2009 : 409, citée par Pentecost 2021), qui amènerait des concepts non utiles aux personnes concernées, provoquant même des inquiétudes et des tensions potentielles. Tout s'est fait à partir de Sarmila et Bishant, via des expériences corporelles non obligatoires que j'ai jugées appropriées, telles que du yoga, de la danse, du dessin, des massages ou encore des techniques d'enveloppement sec. Ces moments furent l'occasion originale d'avoir de véritables données psychocorporelles et sociales, via le tonus musculaire, l'usage de l'espace, des sens et certains échanges personnels de ressentis dans cette relation dyadique (cf. Chapitre IV. II. A).

Conjointement, je me suis renseignée sur les thérapies actuelles et sur le système de santé au Népal, en lisant sur le sujet, mais aussi en rencontrant des professionnel·les. Je me suis d'une part rendue quelques jours dans un hôpital à Pokhara (seconde ville du pays, après la capitale[94]) où j'ai pu être en contact avec des ergothérapeutes (*occupational therapists*) ainsi que des kinésithérapeutes (*physiotherapists*), mais j'ai aussi mené des entretiens, à Bardiya avec une « conseillère psychosociale » (*psychocounsellor*) qui exerce dans le district et, à Katmandou, avec deux psychologues[95]. À mon retour en Europe, j'ai entrepris de continuer à comprendre ce qui s'était joué pendant ces séances. Dans ce but, en 2022, j'ai suivi une formation spécialisée sur le « psychotraumatisme »[96] et ai confié mes questionnements lors d'interventions, aussi bien avec des professionnel·les de la psychomotricité qu'au sein d'événements universitaires. L'initiative n'a pas été poussée plus loin par la suite[97], mais sera mise au service de ma recherche dans différentes parties du développement et me semble particulièrement intéressante dans le cadre d'un terrain qui mobilise autant l'anthropologie du corps, des affects et du sensible et qui est caractérisé par une situation de crise.

La présente thèse a d'abord pris la direction d'une recherche interdisciplinaire dont l'ambition était de mêler anthropologie, biologie, éthologie et géographie pour étudier les relations *entre* animaux ainsi que la manière dont était approprié et délimité l'espace autour de la rivière Khauraha, en s'inscrivant dans une perspective d'anthropologie-action : le but était, *in fine*, de collaborer avec des instituts de recherche, pour à la fois utiliser des phéromones visant à apaiser la faune ou à signifier les territoires[98] et/ou afin d'améliorer la qualité de l'eau de cette rivière[99], qui risquait de devenir un grand problème pour la vie humaine et animale (Vouiller 2022b). En effet, face à la situation d'urgence de Bardiya, j'ai voulu être utile et provoquer des changements.

[94] Lors du dernier terrain, en 2025, je me suis aussi rendue dans deux hôpitaux de la capitale pour accompagner mes proches népalais·es et ai ainsi pu à nouveau mener quelques observations et poser des questions sur le système de santé du pays. Parallèlement, j'ai vécu plusieurs semaines avec une femme médecin qui exerçait à Katmandou durant deux mois et qui m'a, elle aussi, fait part de son expérience.

[95] Ces quatre professions sont, selon moi au Népal, celles qui s'approchent le plus du métier de psychomotricien·ne.

[96] J'ai suivi en septembre 2022 la formation « Psychotraumatisme : Liens corporels & émotionnels » (21 heures) donnée par l'Institut Supérieur de Rééducation Psychomotrice (ISRP) à Paris.

[97] Au retour du terrain en question, mon comité et ma direction de thèse m'ont conseillé de me recentrer sur une recherche plus anthropologique et non interdisciplinaire. Le fait d'être psychomotricienne sur place a posé en effet un ensemble d'enjeux au niveau de ma posture et a ouvert de grands champs trop complexes à traiter dans le cadre de ce travail.

[98] Ce projet a fait l'objet d'une communication à l'Institut de Recherche en Sémiochimie et Ethologie Appliquée (IRSEA) au tout début de la thèse. L'ambition était donc d'utiliser des phéromones apaisantes afin que la faune se rende dans les villages avec moins de risque ou des phéromones qui marquaient les territoires, afin qu'elle n'ose pas s'y aventurer. Une telle initiative n'a jamais été menée à Bardiya (Naresh Subedi, communication personnelle, 25/03/2021) et me semble, aujourd'hui encore, pertinente. Sur ce thème, *voir* Biswas, S. (2018, October 12). *Can Calvin Klein scent catch a 'killer' tiger?* BBC. https://www.bbc.com/news/world-asia-india-45819780

[99] J'ai envisagé une collaboration avec des potamologues pour étudier la qualité de l'eau sur des niveaux microbiologique (microbes, bactéries, virus), chimique (micropolluants) et biologique (macro invertébrés, protozoaires, algues), en parallèle d'une étude ethnographique sur les usages et représentations de la rivière. J'imaginais me rendre à la source de la Khauraha et à son estuaire également, sans oublier de prendre en compte sa ripisylve en divers endroits.

En réorientant mon sujet de thèse lors du second terrain, j'ai mis de côté l'ambition d'agir à Bardiya, par des actions concrètes. En effet, j'ai préféré offrir aux personnes de ce terrain une étude qui prenne pleinement en compte la complexité de leur vie auprès du Parc, en incluant une diversité d'individus et d'espèces animales, plutôt que de militer pour défendre *un* point de vue en particulier, comme le font déjà de nombreuses ONG et la plupart des personnes sur place. Toutefois, il reste vain de prôner une objectivité et certaines pistes se proposent au fil des pages, notamment autour du soin. De la même manière, j'ai pu prendre position et énumérer clairement, lorsque l'on m'y avait invité, des initiatives qui pourraient améliorer la situation. Cependant, bien que ce travail puisse offrir des éléments utiles à celles et ceux qui s'intéressent à Bardiya — personnes au pouvoir, institutions ou autres — il s'agit avant tout d'une analyse à l'échelle particulière de la rencontre et d'une ouverture sur certaines pistes de réflexion, qui peuvent également résonner au-delà du cas particulier de ce Parc[100].

Si j'en reviens aux personnes qui peuplent ce travail, je dois dire que je n'ai eu cesse, au fil des itérations (Olivier de Sardan 2008)[101], de réfléchir à la manière dont je pouvais « rendre », mais davantage sur une échelle du quotidien et de manière parfois très personnalisée, qu'en organisant une présentation collective de mes travaux. Ainsi, parallèlement à trois conférences données au Népal et à deux articles publiés dans le pays (Vouiller 2022a, 2023), j'ai offert les séances de thérapie mentionnées, j'ai expliqué de manière informelle ma recherche à Bardiya et ses enjeux, je me suis longuement occupée des animaux du village, tout en payant certains frais vétérinaires, j'ai offert des photographies des terrains précédents ou d'autres cadeaux lorsque je revenais, j'ai donné des cours de langues, j'ai dansé et chanté lorsqu'on me le demandait, j'ai accompagné des personnes à l'hôpital et j'ai accepté le rôle de guide assistante lors de certaines sorties en forêt. Je précise que je n'ai pas rémunéré les personnes rencontrées pour les entretiens, mais uniquement les traducteurs et traductrices. En effet, j'ai jugé que cela nuirait aux personnes qui voudraient mener des recherches après moi, et, surtout, orienterait les réponses, forçant certaines personnes à créer des discours de toutes pièces, tout en créant chez moi, sans doute, des attentes particulières. J'ai préféré rendre différemment. Plus largement, en gardant contact et en répondant aux sollicitations entre les différents terrains, en cherchant constamment à la fois à améliorer ma connaissance de la langue et ma méthodologie, j'ai cherché à faire preuve de soin et de respect envers les personnes rencontrées.

Je précise qu'en présentant qui j'étais ainsi que ma recherche (le métier d'anthropologue est relativement connu au Népal et le statut de *PhD student* également), j'ai stipulé que je ne travaillais pas pour le gouvernement (ou pour le Parc) — ce qui peut facilement être cru lorsqu'un·e étranger·e parle népali (Campbell 2005b : 335) —, mais aussi qu'il était possible de ne pas tout dire. Il est arrivé que j'enregistre mes partenaires de terrain sans le verbaliser afin de ne pas couper une discussion particulièrement intéressante et mouvementée, mais j'ai toujours proposé de supprimer l'enregistrement ensuite ou de ne pas l'utiliser. Parfois, dans le cas de personnes travaillant pour le gouvernement[102] ou lors d'une situation trop douloureuse à raconter, par exemple, il est arrivé que l'on me refuse des entretiens. J'ai vu cela comme un signe positif de libre-arbitre, agissant à contre-sens des dynamiques de domination qui peuvent être à l'œuvre dans ce genre de contexte, et l'ai évidemment accepté, parfois même valorisé, surtout dans le cas

[100] Je tiens à préciser que lors de mes différents séjours au Népal (et parfois en dehors), j'ai systématiquement contacté (et rencontré lorsqu'il en a été possible) chaque personne dont j'ai pu entendre parler qui avait effectué des recherches sur ce terrain ou dans le pays sur des thématiques proches, même dans le cas de disciplines assez éloignées, afin d'annoncer l'existence de mon projet, d'établir des contacts, d'être éventuellement utile et parfois de repenser certaines de mes idées.

[101] « On pourrait parler d'itération concrète (l'enquête progresse de façon non linéaire entre les informateurs et les informations), et d'itération abstraite (la production de données modifie la problématique qui modifie la production de données qui modifie la problématique). Sous la forme la plus concrète et la plus simple, l'itération évoque les va-et-vient d'un chercheur sur le terrain » (Olivier de Sardan 2008 : 82).

[102] J'ai ainsi plutôt rencontré des militaires ou *game scouts* qui n'étaient plus en poste et ne « risquaient » plus rien.

de la deuxième situation. Par ailleurs, il y a certaines données que j'ai choisi de ne pas diffuser, alors que je les ai en ma possession : je considère qu'elles peuvent causer du tort à quelqu'un ou que le consentement qui m'a été donné n'était pas suffisamment clair.

Pour des raisons éthiques toujours, je n'ai pas proposé aux personnes qui faisaient le récit d'une rencontre avec un animal de fermer les yeux par exemple et de revivre avec intensité et précision l'événement. Les récits ont plutôt pris une forme en mouvement, avec des gestes, des cris et, souvent, des rires (cf. Chapitre IV. II. A). Lors de ces entretiens, j'ai chaque fois privilégié un format le plus libre possible et ai improvisé en prenant au sérieux ce qui semblait avoir de l'importance pour la personne en face de moi, tout en me livrant parfois personnellement, surtout si cela m'était demandé. Je suis allée, il me semble, jusqu'à une forme de « participation émotionnelle »[103], à la fois par l'écoute d'histoires de vie difficiles avec une empathie importante et par la présence de mes propres ressentis, par leur verbalisation, dont la réception a été riche d'intérêts (cf. Chapitre III. I & IV. II. A). Je postule qu'en assumant ma subjectivité, mes valeurs et mes croyances, en étant donc le plus possible sincère et moi-même, sur de longues périodes, j'ai permis aux personnes rencontrées de l'être davantage. Et cela n'a pas empêché une adaptation inhérente à la relation ethnographique, le fait de rester à sa juste place et de garder en arrière-fond une posture critique et de recul sur le moment (et encore davantage dans l'analyse)[104]. Il me semble, quoi qu'il en soit, que ce « tissage de relations avec les interlocuteurs » qu'on peut nommer « terrain » (Vuillemenot 2009 : 13), a été le terreau de données pertinentes et réelles, réduisant le plus possible le *gap* entre actes et paroles.

Dans la même idée de clarifier ce qui conditionne la recherche, je tiens à dépasser la simple mention chez moi d'une blanchité, d'un genre féminin ou de l'appartenance à une classe aisée. À titre d'exemple et au-delà de la réflexion sur les relations tissées, j'ai pu constater comment mon statut relationnel, mes activités sur place, les vêtements que je portais, mon aspect physique, mon régime alimentaire végétarien, ma sensibilité envers les animaux, ma pratique du bouddhisme ou encore mes croyances relatives à la réincarnation, influençaient directement, favorablement ou non, les informations qui m'étaient données et les comportements qui m'étaient montrés.

Tout d'abord, le fait d'être une jeune femme européenne, car il ne s'agit pas de l'occulter, a été vu comme la potentialité d'un VISA, de l'accès à une sexualité libérée, d'un gain d'argent ou encore comme l'arrivée possible de cadeaux luxueux[105]. Il est certain que le fait d'avoir été, sur le terrain, tantôt célibataire, tantôt engagée, joua dans les dynamiques de séduction et j'ai ainsi remarqué obtenir ou perdre l'aide de certains hommes. Il a fallu préciser rapidement ne pas faire partie d'une ONG, sortir de la case de « touriste » (cf. *supra*) et résister, très fréquemment, à certaines tentatives de rapprochement.

Sur un plan plus quotidien, il est certain que le fait d'avoir parlé la langue, d'avoir porté principalement des vêtements traditionnels et d'avoir respecté certaines règles basiques de bienséance telles qu'utiliser uniquement sa main droite pour s'alimenter ou donner et récupérer

[103] Cette idée se rapproche de l'empathie simple abordée en tant que mode de connaissance ethnographique et de la « pleine participation » d'Arnaud Halloy (2016), mais cela inclut en plus le fait de parler de ses propres émotions, permettant à l'autre de se sentir légitime d'en faire autant. Que l'on parle d'un terme ou de l'autre, ces postures ne vont pas sans « une rigueur importante, et nécessite un travail attentif d'introspection et d'analyse de ses propres ressentis du côté de l'ethnographe » (Salme 2021 : 183).

[104] John Leavitt (1996) suggère ainsi par exemple d'utiliser l'empathie comme point de départ et de la faire évoluer vers la sympathie, afin de créer un modèle de ce qui est ressenti par les personnes rencontrées.

[105] Il arrive fréquemment que des couples se forment ainsi, avec soit l'envie d'avoir de la sexualité justement sans engagement (difficilement possible autrement pour les Népalais·es), soit avec celle de se marier et d'accéder ainsi à un pays ou à l'autre. Les personnes étrangères, sont souvent associées à Bardiya soit aux ONG soit aux touristes, donc à des sources financières. Les guides touristiques de ce terrain demandent ainsi fréquemment à leurs ancien·nes client·es de leur rapporter de grands appareils photo, certains vêtements particuliers ou autres.

de l'argent, ne pas boire avec un contact direct de sa bouche dans la bouteille de quelqu'un d'autre, ne pas montrer ses jambes ou ses épaules, retirer ses chaussures dans les temples ou encore avoir le moins de contact physique possible avec un homme, a été déterminant pour ma sécurité et mon intégration, générant discussions, respect et attachements.

Ensuite, les Brahmanes de mon terrain ont fortement valorisé le fait que je sois végétarienne depuis plus de vingt ans (et donc que je ne consomme pas de boeuf), que je propose de m'occuper d'animaux du village ou encore que je sois bouleversée en voyant un jour une vache se faire battre[106]. Cependant, cette sensibilité vis-à-vis des animaux — et cela peut être vu comme un biais dans cette étude — a poussé mes partenaires de terrain à parfois me cacher l'abattage rituel ou alimentaire d'animaux, tout comme des actes qui s'approchaient du braconnage.

Sur un autre plan encore, celui des sociabilités et représentations intercastes, les longues études suivies, mon relatif confort financier, ma peau claire et mon nez « suffisamment long »[107], me dit-on, ont agi en ma faveur auprès des personnes de hautes castes (Brahmanes et Chhetris). Mais en tant qu'étrangère, potentiellement donc hors-caste et impure, il m'a été une fois ou deux interdit d'entrer dans une maison de famille brahmane, là où ça n'a jamais été le cas dans une maison tharu, dans laquelle je pouvais même naturellement dormir dans la même chambre voire le même lit qu'une autre femme. De manière générale, contrairement à ce que l'anthropologue Christian MacDonaugh a pu vivre en tant qu'étranger auprès des *Dangaura* Tharu à la fin des années 1970, par exemple[108], je ne semble pas avoir été vue par les personnes rencontré·es comme une source potentielle de problèmes et mise à distance pour cela.

Enfin, sur un plan plus religieux, le fait que je vienne d'Europe a fait supposer aux personnes avec qui je vivais que j'étais chrétienne. Cela a été très mal vu par une partie de la population hindoue qui considère les diverses vagues de conversion comme autant de choix motivés par l'argent et d'autres bénéfices secondaires, mais très bien perçu, à l'inverse, par les familles pratiquant le christianisme. Pour le premier groupe, le fait que je suive, depuis le terrain (et depuis plus de dix ans au quotidien), une pratique de bouddhisme japonais sans m'en cacher, a pu être plusieurs fois verbalisé comme étant rassurant[109]. En raison de ma position socio-culturelle, les personnes rencontrées ont supposé d'abord que je ne croyais ni aux fantômes ni à la réincarnation et que je ne pouvais pas comprendre certains discours à ce sujet, qu'il ne fallait pas m'en parler. Au fil des mois, en mentionnant mes propres croyances et expériences de vie, mes partenaires de terrain m'ont fait part des leurs avec de plus en plus de confiance et de confort.

Cette première partie visait à détailler la provenance des données, via la présentation des différents terrains et la méthodologie adoptée, tout en mentionnant certaines décisions prises et certains enjeux importants d'éthique et de positionnalité. L'ambition est maintenant de plonger dans le cadre spatio-temporel et social de l'étude, en présentant davantage le parc national de

[106] En 2019, j'éclate en sanglots alors qu'un fermier brahmane bat avec un bâton sa vache attachée à un poteau, car celle-ci s'était échappée. L'événement pousse le vieil homme à s'arrêter et à venir s'excuser auprès de moi quelques jours plus tard, en s'inclinant très respectueusement. Par la suite, les liens avec cet homme se retrouvent très renforcés et mon comportement est valorisé à plusieurs reprises, lors de certaines discussions.

[107] Autant de signes qui seraient présents chez des personnes de hautes castes.

[108] « Dans de nombreux villages que j'ai visités, j'ai été frappé par l'attitude tranquille, voire renfermée, bien que digne, des Tharus (...). Une notion fondamentale (...) était que l'étranger était synonyme d'ennuis. Au cours des dernières décennies (...) [les] colons des collines [*Pahadis*] (...) n'ont apporté que des ennuis aux Tharus. Un autre facteur important est la valeur que les Tharus accordent à leurs propres manières et à leur propre étiquette sociale (trad.) » (MacDonaugh 1999 : 225, cité par Fujikura 2013 : 226). Le sujet des migrations et des difficultés rencontrées par les Tharus sera pleinement traité par la suite (cf. Partie II. B).

[109] À l'inverse, Marie Victoria Dalzell explique dans sa thèse sur les Tharus (2015) qu'elle a été exclue de certains événements en raison de son appartenance à l'église népalaise chrétienne.

Bardiya (sa géographie et son histoire) et en abordant une partie des études qui y ont été faites. Il s'agira ensuite de présenter divers basculements qui se sont produits entre les années 1970 et 1990 et qui ont servi de terreau aux tensions aujourd'hui à leur paroxysme, entre humains, mais aussi entre humains et faune.

II. Le parc national de Bardiya à l'histoire méconnue

A. Caractéristiques et étude du Sud-Ouest népalais

> « C'est impossible de comprendre ce pays. Le Népal est double. Il y a ce que tu vois et ce que le Népal est. Tu sais, beaucoup de personnes sont venues pour des recherches, mais personne ne reste. Les gens deviennent fous à cause des contradictions et de la complexité » (Jack, zoologue, 20/08/2019)[110].

Enclavé entre l'Inde et la Chine (Tibet), le Népal fait partie de l'Asie du Sud et s'inscrit d'ouest en est dans la chaîne himalayenne. Il est peuplé d'environ 30 millions d'individus et rassemble plus de cent-vingt castes et ethnies (CBS 2021). Avec ses 147.181 km², soit ¼ de la superficie de la France, il connaît quatre (cf. Figure 19) grandes unités géographiques (Smadja *et al.* 2015). Le Népal héberge une faune et une flore rares (Kumar 2003), tout en étant un haut lieu pour l'agriculture et l'hydroélectricité (Müller-Böker 2005)[111]. Ces atouts rendent le pays attractif, que ce soit en termes économiques, touristiques, de biodiversité ou pour la recherche.

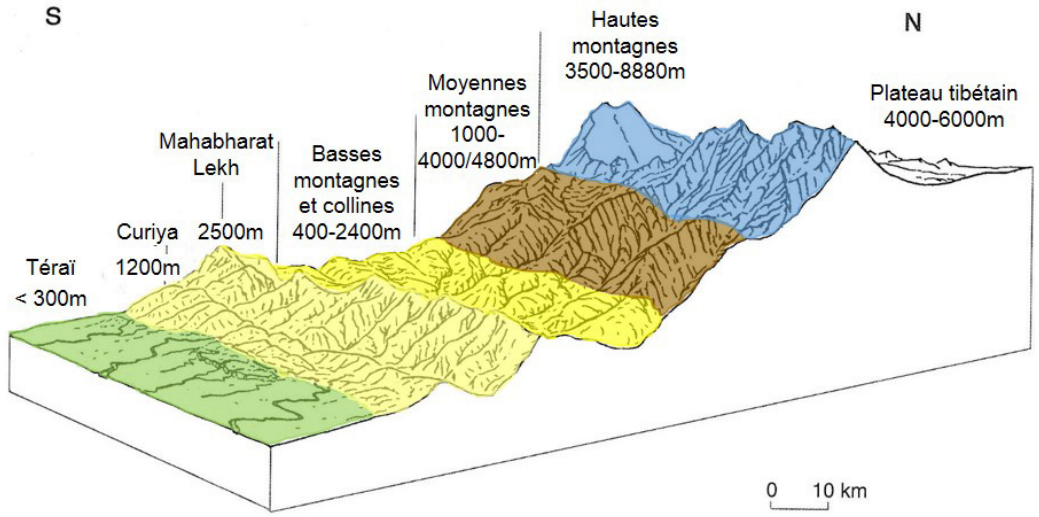


Figure 19 : Bloc diagramme nord-sud de l'Himalaya népalais. Source : Joëlle Smadja (2003) d'après Ramsay (1986).
La coupe sagittale révèle la succession des quatre grandes unités qui structurent le pays : le Téraï (moins de 300 m), les basses montagnes et collines (400-2400m), les moyennes montagnes (1000-4800m) et enfin les hautes montagnes (3500-8880m) désignées par le terme himaal (« lieu enneigé »). À noter que, si au niveau administratif, les catégories hautes et moyennes montagnes n'en forment qu'une seule, il reste pertinent de penser le Népal en quatre zones, car les cultures, les populations, les espèces animales présentes ou encore l'origine de l'eau (et sa disponibilité) y sont différentes.

Cependant, ce sont ces mêmes caractéristiques qui font de lui un pays complexe et parfois contradictoire, comme le souligne Jack. En effet, le Népal figure parmi les pays d'Asie les plus pauvres (9ème à l'indice de pauvreté)[112], ses relations avec l'Inde et la Chine sont tendues

[110] Jack, ami et zoologue australien, a vécu à Bardiya plus de 15 ans.
[111] De manière générale, l'eau dans l'Himalaya est un sujet conflictuel et plein d'enjeux, *voir* Kenneth Pomeranz (2015).
[112] *Voir* Atlas Socio. (2024). *Classement des États par taux de pauvreté en Asie*. Atlas Socio. https://atlasocio.com/classements/economie/pauvrete/classement-etats-par-taux-de-pauvrete-asie.php

(Ramirez 2009), il subit de violentes catastrophes naturelles (tremblements de terre, inondations, éboulements de terrain entre autres), connaît une pollution massive (de l'air, des rivières, des sols), s'avère particulièrement vulnérable au changement climatique[113] (Smadja *et al.* 2015) et, comme le montrent la présente recherche et d'autres (Sharma *et al.* 2021), est pleinement concerné par les conflits humains-faune.

Au sud, le pays est bordé par la plaine subtropicale du Téraï, autrefois largement recouverte de forêts denses impaludées, et habitée par une faune abondante. Au nord, l'Himalaya forme une barrière naturelle. Cette double configuration a contribué à limiter les invasions étrangères au fil de l'histoire, ce qui explique en partie que le Népal n'a jamais été colonisé, même si l'influence britannique s'y est tout de même fait sentir (cf. *infra*). Politiquement, le pays est resté relativement fermé aux puissances étrangères jusqu'au milieu du XXe siècle. Ce n'est qu'après la fin du régime Rana (1951), avec l'introduction de la démocratie, que le Népal s'est ouvert à l'aide internationale, notamment à celle des États-Unis avec l'éradication de la malaria dans le Téraï[114] — une condition préalable à l'installation de populations venues des « collines » (*pahad*).

Cette partie vise **(1)** à dresser un panorama des ressources considérées comme indispensables et/ou attractives dans le Téraï, **(2)** à présenter les populations autochtones de cette région ainsi que les recherches qui leur ont été consacrées, et **(3)** à replacer ces éléments dans le cadre plus large des études ethnographiques menées au Népal.

Ressources déterminantes du Téraï népalais

La frontière sud du pays est restée longtemps une zone particulièrement indéfinie, perçue comme dangereuse[115], tant et si bien qu'elle a pris le nom de « *Tarâi* », qui signifie « terres paludéennes » en hindi (Boulnois 1976 : 24). Ce territoire, qui ne représente que 34.019 km², soit 17 % de la surface du Népal, a connu récemment une véritable explosion démographique : quasiment inhabité dans les années 1950, il rassemble depuis 2021 plus de la moitié de la population du pays (Aubriot & Bruslé 2023 : 1). Premier espace socio-économique du Népal (*ibid.*) et véritable grenier à céréales, on y cultive, grâce à d'ingénieux systèmes d'irrigation (Dollfus *et al.* 2003 ; Peter 2016), du riz l'été et du blé l'hiver, mais aussi de la canne à sucre et du tabac (Smadja *et al.* 2015)[116]. Rivières, pluies et humidité rendent les terres de la plaine indo-

[113] « [L]e Groupe d'experts intergouvernemental sur le changement climatique (GIEC) estime que les montagnes de l'Himalaya se réchaufferont environ deux fois plus rapidement que le reste de la planète au cours du siècle à venir (...). Une estimation avance que le tiers des glaciers de l'Himalaya disparaîtront d'ici à 2050 et deux tiers d'ici à 2100. (...) Dans le même temps, (...) la plupart [des projections au sujet de changements de la mousson] suggèrent que le Sud de l'Asie connaîtra moins de jours de pluie par an, mais une plus grande fréquence des précipitations extrêmes – faisant ainsi croître les besoins de stockage d'eau » (Pomeranz 2015 : 45).

[114] Dans le contexte de la guerre froide, il est plausible que les États-Unis aient soutenu cette campagne d'éradication pour renforcer leur influence géopolitique et améliorer leur image dans la région (Narayan Prasad Sharma, communication personnelle, 20/01/2025). Cette intervention sanitaire pourrait également s'inscrire dans une stratégie plus large d'influence américaine au Népal, notamment si l'on considère que les premiers touristes et chasseurs étrangers y furent majoritairement américains, et que Washington exerça par la suite des pressions pour interdire la consommation de cannabis dans le pays (Liechty 2017). L'hypothèse d'une volonté de sécuriser les conditions d'exploitation économique du territoire népalais mérite donc d'être envisagée. Ces éléments témoignent de l'ancienneté et de la diversité des modalités d'influence exercées par les États-Unis sur le Népal.

[115] « Dans la plaine, l'air, l'eau et les rayons du soleil sont à leurs yeux [ceux des *Pahadis*] sources de maladie. L'air y est pestilentiel, chargé des haleines mortelles des serpents qui transmettent la malaria ; l'eau y coule tiède, signe qu'elle n'est pas potable (…). Le soleil, enfin, y est terriblement brûlant. Quand ils s'y rendent, ils racontent comment les gens y vivent la nuit, labourent à la clarté de la lune à la façon des mauvais esprits, comment ils y ont maigri et à combien de dangers ils ont échappé » (Lecomte-Tilouine 2003 : 169).

[116] À Bardiya (Shahi *et al.* 2023 : 3) les cultures les principales sont le riz (*Oryza sativa*), le blé (*Triticum aestivum*), le maïs (*Zea mays*), la moutarde (*Brassica campestris*) et les lentilles (*Lens culinaris*).

gangétique particulièrement fertiles[117] et cela a contribué aux importantes vagues d'immigration dans cette région (Prabhakar *et al.* 2002 : 130), ainsi qu'à la présence d'une biodiversité très importante.

À Bardiya, la partie basse du Parc qui longe les rives orientales de la rivière Karnali héberge ainsi à la fin des années 90 la plus grande population d'ongulés par km² rapportée dans toute l'Asie (Studsrød & Wegge 1995 : 133-134). Le BNP (cf. Figure 20) abrite aujourd'hui un ensemble d'espèces dont certaines sont rares et menacées : tigres du Bengale (*Panthera tigris tigris*), léopards indiens (*Panthera pardus fusca*), éléphants asiatiques (*Elephas maximus*), rhinocéros (*Rhinoceros unicornis*), différents cervidés (*Axis axis*, *Rusa unicolor*, *Rucervus duvaucelii*, *Muntiacus muntjak*), antilopes (*Boselaphus tragocamelus*, *Tetracerus quadricornis*), singes (*Macaca mulatta* et *Semnopithecus entellus*), divers serpents[118] tels que la vipère de Russell (*Daboia russelii*), le cobra (*Ophiophagus Hannah* et *O. Najanaja*), le krait (*Bungarus fasciatus* et *B. caeruleus*) et deux types de python (*Python bivittatus* et *P. molurus*), des crocodiles (*Gavialis gangeticus* et *Crocodylus palustris*), dauphin gangétique (*Platanista gangetica*) et un grand nombre d'oiseaux (plus de 500 espèces[119]). Cela a particulièrement stimulé la venue de touristes du monde entier, mais aussi les recherches en sciences naturelles (Jnawali 1989 ; Baral & Heinen 2007 ; Bhattarai & Fischer 2014) et en développement (Müller-Böker & Soliva 2003 ; Leystra 2019 ; LeClerq *et al.* 2019), soutenues par la création en 1994 du « *Bardia Conservation Program* » (BCP), un projet mené par le *National Trust for Nature Conservation* (NTNC), une ONG qui possède divers centres au Népal, toujours à proximité des parcs nationaux.



Figure 20 : Scène de fin de journée, sortie du BNP. © Nolwen Vouiller. Janvier 2023.

Pourtant, avant d'être valorisées comme espaces d'étude scientifique ou d'« écotourisme », les forêts subtropicales du Népal ont d'abord été le théâtre de grandes chasses, organisées notamment par les dynasties régnantes (cf. *infra*). Les chasses royales mobilisaient d'importants moyens logistiques et visaient souvent à impressionner des dignitaires de l'étranger, mais les

[117] « Cette région comprend la plupart des terres fertiles et des forêts denses du pays. Les terres fertiles des zones irriguées permettent la culture d'une grande variété de produits (trad.) » (CBS 2017).
[118] Il y a environ 80 espèces de serpents au Népal dont 18 venimeux. *Voir* Manimal World. (n.d.). *Parc national de Bardia*. https://www.manimalworld.net/pages/parc-national/parc-national-de-bardia.html
[119] Susela Chettri, femme guide exerçant à Bardiya, communication personnelle, 20/09/2021.

familles royales et leurs invité·es n'ont pas été les seul·es à profiter de la richesse biologique de la frontière sud du pays. Avant que la chasse ne soit interdite et donc qualifiée de braconnage, les Tharus et autres populations locales la pratiquaient aussi (Krauskopff 1987a)[120], tout comme la pêche (cf. Figure 21), toujours présente aujourd'hui :

> « [D]écrits comme des chasseurs habiles, friands de cochons sauvages, de daims, d'antilopes, de lièvres, de porcs épics et de rats des champs[, les Tharus] ont la réputation de pouvoir chasser le tigre et l'éléphant à l'aide de grands filets. La chasse n'est probablement alors qu'une activité d'appoint : on "trouve" ou l'on piège au filet de petits animaux — rats, perdrix et lièvres — et l'on "chasse" les fauves pour les expulser des villages, protéger le bétail et les récoltes. (…) Affectionnant les bords de rivières, les Tharu et tous les autres autochtones du Terai, ont accordé une place essentielle à la pêche dans leur système productif. Même aujourd'hui où les activités agricoles ont envahi tout le cycle annuel, la pêche a gardé sa place centrale : pêche collective ou familiale, pêche en bande des femmes » (Krauskopff 1989 : 35).



Figure 21 : Femmes s'apprêtant à aller pêcher dans la rivière Karnali, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Septembre 2021.

Femmes Tharu traversant la banbhoj sthal (aire de pique-nique forestière) de Bardiya, se dirigeant vers la rivière Khauraha pour une activité de pêche. Les cinq femmes, vêtues de leurs vêtements colorés, portent leurs équipements de pêche : des filets « helka », dont la base arrondie est faite de bois. Ils sont généralement soit tenus dans l'eau par les femmes en un point fixe, soit bloqués avec des morceaux de bois. Le courant fait alors naturellement passer les crevettes ou petits poissons à l'intérieur, qui sont ensuite récupérés par les femmes et mis

[120] Cela étant dit, la chercheuse explique aussi que « [l]es pratiques de chasse des Tharu ont été mises en avant dans de nombreux ouvrages consacrés à la chasse et contribuent à l'image biaisée de "sauvages habitants des forêts". Or, la chasse, et en particulier la chasse de subsistance pour se procurer de la viande, n'est absolument pas au cœur du mode de vie Tharu. (…) Et ce qui caractérisait leur relation avec le gibier sauvage était manifestement la capture d'un animal vivant, qu'il s'agisse d'un éléphant, d'un sanglier, d'un porc-épic ou d'une caille (trad.) » (Krauskopff 2000 : 42).

dans de petits paniers sur leurs têtes. Notons que la diversité des techniques de pêche tharu est remarquable et dépasse largement l'usage unique de filets (Krauskopff 1987a : 29).

Enfin, l'eau du Téraï népalais est une ressource importante et diversifiée (pêche, mais aussi génération d'hydroélectricité, possibilités d'irrigation ou encore présence de minerais[121]), qui fait l'objet de multiples aménagements, notamment par des pays étrangers[122]. Les rivières (*nadi* en népali) apparaissent au Népal comme des lieux d'enjeux identitaires importants, qui peuvent, pour reprendre les termes de Klaus Roth (1997 : 23) à propos du Danube, devenir « partie intégrante de la mémoire collective ou culturelle des populations (trad.) ». Elles sont aussi, dans cette continuité, considérées comme des lieux sacrés.

La riche mythologie indo-népalaise inclut les *Nagas* (terme sanskrit), êtres serpentiformes souvent représentés comme mi-humains mi-serpents, associés principalement aux milieux aquatiques[123] et souterrains. Et, plus largement, l'eau des rivières, provenant en grande partie des hautes montagnes himalayennes, a un rôle purifiant et est perçue comme vitale et indissociable des pratiques rituelles quotidiennes des populations :

> « L'Himalaya, séjour des neiges éternelles (associées localement aux glaciers), est aussi surtout celui des dieux et pour de nombreuses personnes les perturbations climatiques résultent de leur colère. Que glaciers et neige viennent à disparaître, que la montagne devienne "noire" comme le déplorent de nombreux villageois interrogés et c'est l'univers symbolique des populations himalayennes qui s'effondre » (Smadja *et al.* 2015 : 5).

Indispensable donc aux populations locales, en termes rituels ou de subsistances, l'eau du Téraï fait cependant de ce territoire « un espace particulièrement instable, naturellement voué à être inondé (…) [et est] à l'origine de destructions importantes et coûteuses pour l'économie régionale par-delà le prix humain payé » (Candau 2020 : 194-213). Les rivières de la plaine, parcourues par de forts courants à l'origine de nombreuses noyades, sont aussi polluées (Kumar 2003 : 2) et fréquentées par une faune potentiellement dangereuse : crocodiles des marais (*Crocodylus palustris*) et autres animaux venant s'y abreuver (cf. *supra*).

Les rivières de Bardiya occupent une place importante dans cette recherche (cf. Partie C) et force est de constater que le thème de l'eau dans le Téraï a suscité l'intérêt d'autres chercheur·es en sciences sociales, notamment en géographie. Concernant l'irrigation, mentionnons les travaux de Peter Gill (2016) à Bardiya, ainsi que ceux d'Olivia Aubriot (2004 ; 2014 ; Smadja *et al.* 2015) et de Romain Valadaud dans le Téraï de l'est (Valadaud & Aubriot 2021). Nommons aussi, sur la question des étangs, les recherches de Caroline Sarrazin (2015) et, sur les aménagements de protection contre les crues, ceux de Marie-Amélie Candau (2023). En dépit de son importance et au-delà des enjeux autour de l'eau, le Téraï, où s'établit la présente recherche, s'avère être la partie du pays la moins concernée par les études ethnographiques.

[121] La Geruwa, l'une des branches de la Karnali, est connue pour être un lieu de recherche d'or pour le groupe des Sonahas (Thing 2014).

[122] « L'aménagement des rivières du Téraï (...) se réalise à partir des années 1950. Basée sur l'hégémonie post-seconde guerre mondiale du modèle de la *Tennessee Valley Authority* (TVA), gestion technoscientifique de l'eau à grande échelle, cette modification radicale du milieu naturel s'appuie sur la volonté de transformation des zones d'inondation en espace utilisable en permanence, à forte valorisation économique. (...) Aménager les grands cours d'eau torrentiels d'origine himalayenne afin d'en réguler les comportements, est un objectif que tant les occupants anglais que les nouvelles nations postcoloniales ont envisagé » (Candau 2020 : 197-213).

[123] En termes de milieux aquatiques, les *Nagas* sont généralement associés aux étangs et aux lacs, cependant, quelques exemples, comme celui du Kaliya-Naga dans la rivière Yamuna (Borah 2017), laissent penser que les cours d'eau sont aussi concernés.

Études ethnographiques des populations autochtones

Le Téraï népalais, perçu comme une « extension des plaines gangétiques de l'Inde (trad.) » (CBS 2017), n'a probablement pas été tout de suite considéré comme un terrain d'étude pertinent[124]. La population *Madhesi*[125] — appellation qui désignait alors l'ensemble des hindou·es originaires de ces plaines (Gaborieau 1978)[126] — fut encouragée par le gouvernement népalais des XVIIIe et XIXe siècles à s'y installer (Dahal 1983), mais se trouvait assimilée à une population indienne. L'étude de ce groupe est en conséquence relativement récente et fut initiée majoritairement par des chercheur·es népalais·es (Dahal 1983, 2008 ; Chaudhary 2020). Par ailleurs, les montagnes bénéficiaient d'une aura bien plus « romantisée »[127], tandis que l'insécurité du Téraï — liée au climat subtropical éprouvant, aux maladies dangereuses[128] et à la présence menaçante de la faune — dissuadait les chercheur·es d'y rester de longues périodes. Alexander MacDonald, l'un des premiers ethnologues ayant travaillé au Népal, écrit ainsi au sujet de son expérience des années 1970 :

> « Je savais que très peu d'ethnologues avaient travaillé dans le Teraï depuis l'ouverture du Népal aux chercheurs étrangers (…). On m'assurait que le paludisme avait presque disparu de la région.
> (…) Pénétré des récits de Rudyard Kipling, je m'attendais à séjourner dans "l'enfer des fièvres". Mais le "*Nepal Malaria Eradication Project*" y avait engagé avant mon arrivée des interventions d'une efficacité totale : non seulement on ne rencontrait plus de moustiques à Dang [vallée voisine de Bardiya], mais les mouches y avaient presque entièrement disparu » (MacDonald 2021 : 121).

Si le Téraï a su tout de même séduire les anthropologues, c'est surtout par le mode de vie des « Tharus », un ensemble de « groupes endogames, répartis sur plus de neuf cents kilomètres, parlant des dialectes indo-aryens différents et de coutumes très variées » (Krauskopff 1989 : 28). Cette population autochtone, qui a sans doute réussi à développer une certaine résistance au paludisme[129], a longtemps été jugée particulièrement mystérieuse et isolée, à l'image des bords de forêts et de rivières que les groupes habitent, milieu considéré par les non-Tharus et en particulier par les *Pahadis* comme « dangereux » ou « empoisonné » (Lecomte-Tilouine 2003).

> « Dans les mentions anciennes, ceux que l'on appelle Tharu sont décrits comme ayant la peau noire et détenant des pouvoirs magiques extraordinaires » (Krauskopff 1989 : 33).

À partir des années 1970, de nombreux anthropologues s'intéressent aux *Dangaura* Tharus[130] dans le sud-ouest du pays, c'est-à-dire aux Tharus qui vivent dans la vallée de Dang ou qui en

---

[124] Marie Lecomte-Tilouine, communication personnelle, 10/06/2024.
[125] La plaine du Téraï est souvent appelée *Madesh*, ce qui signifie « pays du milieu » (Lecomte-Tilouine 2003) et fait référence au fait que le Téraï soit la frontière entre l'Inde et le Népal.
[126] L'appellation est définie différemment d'un·e chercheur·e à l'autre : le groupe inclut par exemple pour certain·es des populations musulmanes (Aubriot & Bruslé 2023).
[127] Suresh Dhakal, anthropologue et professeur à l'Université de Tribhuvan, communication personnelle, 03/02/2025. Les causes et conséquences de la « romantisation » de certains aspects du Népal dans le cas du tourisme ont été abordées par Mark Liechty (2017) et seront abordées à la fin de cette thèse (cf. Chapitre IV. II. B).
[128] Je pense ici non seulement à la malaria, mais aussi à la typhoïde, à l'encéphalite japonaise ou à la leishmaniose. J'ai personnellement été touchée par l'hépatite A à Bardiya durant mon voyage de 2021 à 2022, en raison de conditions sanitaires sans doute non optimales.
[129] Cette résistance serait due à deux atteintes héréditaires qui touchent les Tharus : la drépanocytose ou anémie falciforme (l'hémoglobine produite est anormale, cf. *infra*) et l'alpha-thalassémie (situation où le corps produit moins d'hémoglobine fonctionnelle).
[130] Cela s'explique par le fait qu'un habitant brahmane de Dang (Drona Rajaure) ait fait venir chez lui dans les années 1960 Christian MacDonaugh, Marc Gaborieau et Mireille Helffer (Gisèle Krauskopff, communication

sont venu·es. Mentionnons à ce sujet dans les années 1980 les travaux de Gisèle Krauskopff (Krauskopff 1985, 1986, 1987a, 1987b, 1988, 1989) ainsi que ceux de Christian MacDonaugh (1984, 1989, 2000). Quelques années plus tard, Arjun Guneratne, anthropologue sri-lankais, publie l'ouvrage *Many Tongues, One People : The Making of Tharu Identity in Nepal* (2002), qui s'intéresse à l'identité ethnique des Tharus du centre du Népal et aux conséquences de la modernisation sur leur société. Plus récemment encore, les Tharus ont continué à intéresser les anthropologues : citons de manière non exhaustive la thèse de Victoria Marie Dalzell (2015) sur l'effet des performances et expériences musicales sur l'identité de ce peuple, le travail de Tatsuro Fujikura sur l'esclavagisme moderne (système *kamaiya,* cf. *infra*) qui les a touchés (2007 ; 2013 : 213-263), Matthew Maycock sur les liens entre la libération de ce système et la construction de la masculinité dans le district voisin de Kailali (2012, 2019) ou encore la thèse d'Amy Johnson (2022) dans la vallée de Dang, qui porte sur la refonte de l'État népalais. Les Tharus présent·es à Bardiya sont parfois *Dangaura*, mais aussi *Deokhuri* et surtout *Deshauri*. À ma connaissance, le seul travail mentionnant ces deux derniers groupes est celui de Gopal Dahit (2009). Leur faible présence dans la littérature pourrait s'expliquer, comme le suggère lui-même ce chercheur (*ibid.* : 30), par une catégorisation généralisée sous l'étiquette « *Dangaura* », en raison d'une ancienne migration depuis la région de Dang-Deukhuri vers Bardiya (cf. *infra*). Cette lecture est toutefois contredite par les discours recueillis sur le terrain et par d'autres sources, qui avancent au contraire que les *Deshauri* Tharus seraient les véritables autochtones de Bardiya. Ce groupe se serait possiblement unifié aux Rajis, et sa présence dans la région remonterait, selon les récits oraux, à une fuite du Rajasthan au XVe siècle — à la suite d'invasions musulmanes — voire, selon certains, à des temps immémoriaux[131].

En termes de recherches ethnographiques menées au plus proche de Bardiya[132], mentionnons le travail pionnier de Johan Reinhard dans les années 70, axé principalement dans le sud-ouest du pays sur l'ethnie Kusunda (Reinhard 1969) et dans la *Babai River Valley* (cf. Figure 24 & 25) — qui fait partie de l'actuel parc de Bardiya — sur l'ethnie Raji (Reinhard 1973, 1976). Le BNP a plus tard fait l'objet de plusieurs thèses importantes : Signe Normose (2002) a travaillé sur les Tharus et leur accès aux terres, Nina Bhatt (2003) s'est intéressée aux professions dépendant du parc national et à leurs rapports à la royauté, et Sudeep Jana Thing (2014) au groupe ethnique des Sonahas. À noter que plusieurs anthropologues népalais ont publié ensemble un livre il y a une vingtaine d'années sur le sujet du système *kamaiya*[133] à Bardiya (Dhakal *et al.* 2002) et que Suresh Dhakal (2024) a étudié la « politique culturelle » (*sanskrtika raajanitika*)[134] des Tharus notamment dans ce district. Le travail à ce jour le plus récent et

personnelle, 08/02/2023 & 05/01/2026). Dans la biographie d'Alexander MacDonald publiée après sa mort, on retrouve aussi le fait qu'il se soit rendu à Dang par l'intermédiaire d'un jeune homme brahmane et de Marc Gaborieau, chez qui il a résidé un temps (Macdonald 2021 : 121).

[131] L'explication d'une arrivée depuis le Rajasthan est mentionnée par Hemanta Mishra (2009 : 32) pour les Tharus du Téraï en général. Gisèle Krauskopff qualifie cette idée de « mythe fondateur », *Deshauri* en l'occurence signifiant « ceux du pays », ceux qui en quelque sorte ont toujours été là (Gisèle Krauskopff, communication personnelle, 25/11/2020).

[132] Je suis consciente que les travaux de chercheur·es indien·nes existent probablement sur les Tharus, étant donné que ces populations existent également dans le Téraï du nord de l'Inde. Toutefois, comme cette partie se focalise essentiellement sur le Népal et que le sujet des groupes tharus n'est pas l'objet de cette thèse, je ne mobilise pas de telles recherches.

[133] « Le terme Kamaiya a été attribué à deux catégories de significations. L'une d'elles a une connotation positive, selon laquelle le terme Kamaiya désigne toute personne qui travaille dur (...). L'apparition de l'élément de travail forcé et d'esclavage a transformé la personne qui travaille très dur en une sorte de "marchandise" à posséder, à acheter, à vendre et à exploiter autant que possible (trad.) » (Chhetri 2005 : 32). Alors que les hommes étaient nommés *Kamaiyas*, les femmes étaient appelées *Kamalahari* (Fujikura 2013).

[134] Suresh Dhakal s'appuie sur le concept de politique culturelle à la suite des travaux de l'anthropologue Janak Rai (2013) auprès des Dhimals dans le Téraï de l'Est. L'appellation « politique culturelle », qui désigne l'ensemble des processus par lesquels des pratiques culturelles deviennent des enjeux de pouvoir, d'identité collective et de reconnaissance sociale, est mobilisée ici pour étudier l'institution coutumière « *barghar* », un système de gouvernance démocratique tharu (Dhakal 2024 : 181-182).

proche de la présente recherche est celui de l'anthropologue Narayan Prasad Sharma (2024), qui traite des conflits entre humains et faune dans le BNP. À ma connaissance et à la sienne (*ibid.* : 7), les travaux anthropologiques qui traitent des relations entre humains et animaux à Bardiya sont autrement inexistants.

Point sur les recherches anthropologiques népalaises

Le BNP fait partie du district de Bardiya, district de ce qui est nommé avant le découpage administratif de 2017 le « Téraï de l'Ouest », aujourd'hui province de Lumbini. On peut se demander pourquoi les recherches d'anthropologues népalais·es dans cette région ne sont pas plus nombreuses et plus anciennes. Il faut tout d'abord comprendre qu'avant l'unification du Népal, qui débute en 1769 et met une quinzaine d'années à concerner l'ouest du pays, le territoire népalais est constitué de petits royaumes, dont la vallée de Katmandou (le « Royaume du Népal ») est le centre. Lorsque le Népal s'unifie[135] et devient en conséquence un État « moderne », la science reste l'apanage d'une élite composée d'hommes éduqués, riches et issus des castes supérieures. Le taux d'alphabétisation du pays est alors extrêmement bas, en particulier parmi les femmes. L'enseignement à grande échelle ne débute véritablement qu'à partir des années 1970, faisant passer le taux d'alphabétisation de 5.3 % en 1952-1954 à 23.3 % en 1981, puis à 54.1 % en 2001 (Lecomte-Tilouine 2017).

Les premiers historiens népalais, dont les travaux émergent au cours de la première moitié du XXe siècle, ne sont pas formés officiellement en histoire et font leurs études en Inde. Ce n'est qu'à partir de 1951, lorsque le pays s'ouvre internationalement et que le régime autoritaire Rana prend fin, qu'un récit de l'histoire nationale commence à se structurer, devenant accessibles au grand public au cours de la décennie suivante[136]. Un tournant important se produit alors pour les sciences sociales, influencées par la présence étrangère : Dor Bahadur Bista, considéré comme le premier anthropologue népalais, publie l'ouvrage *People of Nepal* (1987 [1967]), sur le sujet des dynamiques ethniques et de castes, là où Satya Mohan Joshi rédige notamment *Hamro Lok Sanskriti* (1956) sur les récits, chants et autres pratiques culturelles de la population rurale népalaise et *Karnali Lok Sankriti* (1971), sur l'histoire de la région Karnali.

L'anthropologie, « *maanavsaastra* » (étude de l'humain) en népali, est enseignée à partir de 1981 à Katmandou dans l'Université de Tribhuvan et est devenue une discipline à part entière à partir de 2015, en se distinguant de la sociologie[137]. L'anthropologie ne s'est pas ouverte depuis à l'étude de sociétés non népalaises[138] et reste assez fragile, car financée majoritairement par des donations étrangères (Toffin 2020). L'absence de revenus suffisants et de temps alloué à la recherche rend la pratique du terrain complexe, en particulier sur du long terme, comme l'exige normalement l'observation participante, poussant les étudiant·es et les professeur·es à pratiquer ce que l'anthropologue et enseignant népalais Janak Rai (2022) nomme la « *fursad ethnography* » : une récolte de données répétée, mais sur des temps très courts et sur des fonds propres. Cela étant dit, le cursus proposé est particulièrement riche (présence de cours d'anthropologie culturelle, médicale, visuelle, etc.) et on y trouve aujourd'hui un nombre

[135] L'unification du Népal a réuni une cinquantaine de royaumes et de territoires tribaux (Lecomte-Tilouine 2017).
[136] À partir des années 1990, avec le retour à un régime démocratique, dans le contexte des mouvements populaires et ethniques, cette histoire nationale est réexaminée et critiquée.
[137] Au Népal, seule l'Université de Tribhuvan propose l'accès au diplôme d'anthropologue. La formation débute classiquement par un bachelor de quatre ans non spécifique, est suivie d'une année de master de socio-anthropologie (avec cinq cours de base) et se termine par une année de spécialisation en anthropologie avec l'écriture d'un mémoire (Narayan Prasad Sharma, communication personnelle, 20/01/2025).
[138] Il est aussi arrivé que les anthropologues népalais·es soient formé·es à l'étranger ou par des anthropologues venu·es de l'étranger (en occupant le rôle d'assistant·e par exemple), mais l'exigence générale des théories européo-américaines et le décalage du choix d'objets d'étude (anthropologie plutôt appliquée au Népal et centrée sur le pays) ont souvent abouti à des échecs (Toffin 2020).

équivalent d'hommes et de femmes[139]. Dans le pays de manière générale, on constate un intérêt croissant pour la question du genre, qu'elle soit reliée aux conflits armés (Paudel 2018 [2013]) ou aux migrations (Sharma 2018). Notons enfin que les conséquences du développement ou des phénomènes religieux — pourtant tous deux si importants au Népal — semblent mis de côté (Toffin 2020), mais que l'analyse anthropologique de la gestion des ressources naturelles au niveau communautaire, pertinente dans le cadre de cette thèse, est pleinement prise en compte (Chetri 1994 ; Dahal 1994).

Si la centralisation politique du pays lors de l'unification a été un basculement, celle-ci n'a pas mis fin aux déséquilibres régionaux : l'« extrême ouest » (*sudur paschim*) du Népal a été, et reste en partie, délaissé en termes d'accès aux infrastructures, aux services publics, à l'éducation, mais aussi en termes d'études scientifiques. Son isolement, selon les mots de Krishna Adhikari et David Gellner (2023 : 25), représente ainsi « à la fois une réalité physique et une conséquence de la négligence politique (trad.) ».

En conclusion, on comprend jusque-là que le Népal, et en particulier le Téraï, est un territoire riche d'enjeux, qui a été particulièrement morcelé et en partie isolé, pour de multiples raisons. Le Sud-Ouest, en associant l'appartenance au Téraï *et* à l'ouest reculé, malgré son potentiel et le regain d'intérêt dont il fait preuve aujourd'hui, a ainsi peu fait l'objet de recherches scientifiques, en tous cas en sciences humaines et sociales et en particulier à Bardiya. Il s'agit maintenant, à partir du peu d'écrits disponibles, mais surtout des riches matériaux ethnographiques récoltés, de dresser une brève histoire du Parc, qui est au centre de la présente recherche.

B. Une histoire morcelée de l'édification du parc national de Bardiya et de sa *buffer zone*

> « L'histoire ancienne de cette section de la région Karnali, ''Bardiya'', est dans une profonde obscurité. La chercher, la voir ou la trouver est aussi difficile que de rechercher d'autres formes de vie dans l'univers (trad.) » (Shrestha 2011)[140].

Si l'histoire du Népal en général a été approfondie à travers de multiples approches (Boulnois 1976 ; Whelpton 2005 ; Regmī 2007 ; Lecomte-Tilouine 2009, 2017 ; Onta *et al.* 2024), je l'ai dit, celle du Sud-Ouest népalais, et de Bardiya en particulier, reste bien moins accessible. Il est possible de trouver les grandes dates qui marquent les étapes de la mise en place de l'aire de conservation (cf. Figure 22) et on sait que la zone a été concernée par une multitude d'événements : présence de l'Empire britannique des Indes, éradication de la malaria, activité de chasse de différentes familles royales ou encore mouvements migratoires et accroissement du contrôle militaire. Toutefois, il reste difficile de connaître les vécus qui ont accompagné l'établissement du Parc et d'appréhender le rôle de cette région dans les formes contemporaines de cohabitation entre humains et animaux.

[139] Communication personnelle au Népal à Katmandou avec deux étudiants népalais en fin de master d'anthropologie (18/01/2025) et avec Janak Rai, professeur à l'Université de Tribhuvan (23/01/2025).

[140] Je rencontre Dinesh Prasad Shrestha le 5 avril 2023 à Guleriya. Cette citation est tirée d'une communication non publiée intitulée « बर्दियाको ऐतिहासिक तथ पर्यटकिय महत्व [Importance historique et touristique de Bardiya (trad.)] », qu'il a donnée lors de la *National Conference on History, Tourism and ICT [Information and Communication Technology]* en mars 2011, à Thakurdwara.

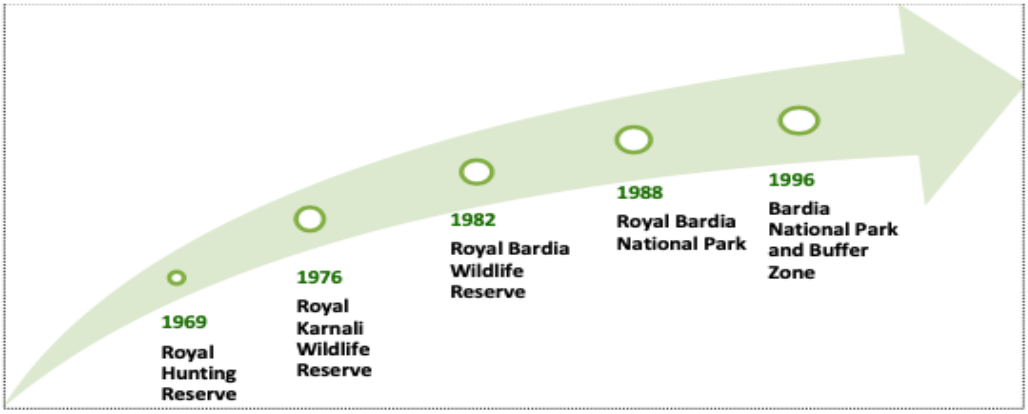


Figure 22 : Évolution et changements légaux de l'aire de conservation de Bardiya. Source : Sudeep Jana Thing (2014 : 115).

À l'instar de Dinesh Prasad Shrestha, journaliste depuis 1976 à Bardiya, je comprends, et ce dès mon arrivée sur le terrain, qu'il existe une véritable « obscurité » historique du BNP, *a fortiori* comparé à la transformation bien plus documentée de son homologue, le parc de Chitwan (Müller-Böker 1991, 1999, 2000 ; Mishra & Ottaway 2009 : 28-32, 2013). Là où je constatais l'existence de nombreux écrits (McLean 1999 ; Guneratne 1994) ou reportages sur la violence des délocalisations hors de ce dernier[141], je rencontrais, du côté de Bardiya, un silence, parfois contrasté d'un commentaire positif de la part des personnes travaillant pour le Parc :

> « Y a-t-il eu des conflits entre l'armée et les villageois·es au moment des délocalisations ? »
> « Non, il y a eu une compréhension mutuelle » (Travailleur du NTNC, 06/02/2023).

> « Ils [les travailleurs du gouvernement] ont planifié et fourni à ces gens un terrain dans une zone plus accessible, proche de la ville, et ces gens sont donc partis heureux » (Ancien directeur du BNP, 62 ans, 01/04/2023).

> « Je considère cela comme une bonne chose. La jungle était difficile, avec beaucoup d'épreuves. Les moyens de subsistance et le mode de vie quotidien aussi. (…) Ils [les habitant·es qui vivaient dans ce qui est devenu le Parc] ont obtenu des terres, de bonnes terres aussi. À l'intérieur, il y avait beaucoup de risques liés aux animaux sauvages. (…) S'ils avaient continué à y vivre, rien de bon n'aurait pu se produire et cela aurait été une lutte (*dvandva*) continue contre la faune » (Directeur du BNP, 28/03/2023).

Entre 2022 et 2023, je vais à la rencontre de plusieurs personnes qui ont vécu dans cette forêt. Elles ont entre 60 et 84 ans, y sont restés entre 5 et 36 ans, et, en les écoutant, je découvre parfois un discours tout autre :

> « Ils [les autorités] ont dit : ''Vous ne pouvez pas rester ici, vous devez déménager''. Certaines personnes ont obéi et sont reparties paisiblement sans aucun problème. Nous avons suivi leurs ordres et sommes partis, mais il y a eu des résistances, ils ont donc dû recourir à la force et certaines personnes ont même été battues. (…) Les gens qui résistaient à la délocalisation ont été expulsés, les maisons ont été brûlées » (Ancien habitant de Baghaura, 78 ans, 18/04/2023).

> « Nous avons eu si peur lorsque les militaires sont arrivés ! Ils avaient des armes. J'ai cru qu'ils allaient nous tuer » (Ancienne habitante de *Babai valley*, 60 ans, 06/04/2023).

[141] *Voir* par exemple Aljazeera (2023). *The real story behind Nepal's wildlife conservation success* [Film; Youtube]. East Documentary. https://www.youtube.com/watch?v=LM6bBQ3qBYg

Cette seconde version concorde tristement avec le constat d'*Amnesty International* diffusé le 9 août 2021, dans un rapport intitulé « *Violations in the name of conservation* », effectué à partir d'une étude réalisée par l'ONG à Bardiya et Chitwan :

> « À partir des années 1970, les gouvernements du Népal ont adopté une approche de la préservation de la nature qui a contraint les peuples autochtones à quitter leurs terres ancestrales et a fortement limité leur accès à l'alimentation traditionnelle, aux plantes médicinales et autres ressources. L'application musclée de ces politiques a donné lieu à de nombreux cas de torture et de mauvais traitements, et à des homicides illégaux. »[142]

Lorsque je demande aux personnes concernées ce qu'il en est des dates de délocalisations, des groupes ethniques présents sur place, du nombre d'habitant·es, des activités agricoles pratiquées ou encore des espèces animales rencontrées, là aussi, les discours varient et sont flous. Ce qu'il y a de commun, c'est la mention d'un avant et d'un après, d'un basculement (cf. Partie II. C). À Bardiya, comme dans d'autres parcs au Népal et autour du monde créés sur le modèle de Yellowstone aux États-Unis (Stevens 1997, cité par Campbell 2005b : 326), on constate un ensemble de paradoxes à la suite d'inversions remarquables : ainsi, les animaux ont été massivement chassés avant d'être protégés envers et contre tout et les humains sont passés d'une exploitation massive de la forêt à la mise en place d'une zone quasiment intouchable. En d'autres termes, « du jour au lendemain, les chasseurs sont devenus des braconniers et les agriculteurs des squatters (trad.) », comme l'écrit Ulrike Müller-Böker (2003 : 29), en retraçant le contexte de trois aires protégées népalaises (Bardiya, Khaptad et Kanchenjunga). Le tigre est passé en Asie du Sud de nuisible à richesse à protéger (Jalais 2008) et, à Bardiya en particulier, certains savoirs qui dictaient les conduites (porter des vêtements colorés, faire du bruit en forêt, s'y rendre en grand groupe) furent soudainement qualifiés d'inadaptés et ont été remplacés (vêtements foncés, faire silence, créer de très petits groupes). Plusieurs partenaires de terrain témoignent en ce sens :

> « Avant le Parc je ne connaissais pas la conservation, nous volions du bois, nous tuions des cerfs pour la viande » (Président de forêt communautaire, 55 ans, 12/11/2021).

> « Les parents avaient l'habitude de dire que nous devions faire du bruit (*hala*) lorsque nous allions dans la jungle. Mais, maintenant, vous devez être silencieux (*shant*) (…). Avant, nous allions en groupe, maintenant il faut être le moins de personnes possible » (Guide, 44 ans, 22/02/2023).

Pour appréhender ce basculement et en comprenant que plusieurs partenaires d'enquêtes tirent leurs connaissances au sujet de l'établissement du Parc de leur vie d'écolier·e, je me rends dans certaines institutions scolaires. Je cherche à voir ce qu'il en est dit, tout en observant comment sont présentés les animaux sauvages et le Parc. Dans un manuel scolaire de 2019 pour les enfants de cinq à dix ans dans une école publique de Thakurdwara, on retrouve les caractéristiques géographiques du BNP, les dates de son agrandissement, les espèces animales rencontrées et de longues pages traitent de la résistance des Tharus au paludisme[143], mais il n'y

[142] Amnesty International & Community Self-Reliance Centre. (2021a). *Népal. Les populations autochtones sont les victimes silencieuses de la belle réussite en matière de préservation de la nature*. Amnesty International. https://www.amnesty.org/fr/latest/news/2021/08/nepal-indigenous-peoples-the-silent-victims-of-countrys-conservation-success-story/

[143] Le système scolaire népalais sensibilise les enfants au fait que la drépanocytose et l'alpha-thalassémie sont des atteintes héréditaires du sang qui confèrent un avantage aux porteurs et porteuses hétérozygotes, mais comportent des risques sanitaires importants lorsque deux personnes porteuses fondent une famille. Bien que la drépanocytose n'ait été officiellement identifiée au Népal que depuis une dizaine d'années, des recherches sur ce phénomène de résistance au paludisme chez les Tharus y sont menées depuis plusieurs décennies (Terrenato *et al.* 1988 ; Modiano *et al.* 1991).

a pas de mention de la manière dont les personnes ont été délocalisées, de l'existence de grandes parties de chasse, ni des raisons pour lesquelles le Parc a été créé.

Convaincue de la nécessité de reconstituer le contexte de cette recherche, j'ai cherché à mobiliser des sources multiples — écrits scientifiques, rapports d'ONG, coupures journalistiques, entretiens, manuels scolaires ou encore panneaux informatifs autour du Parc — afin de retracer l'histoire plus « affective » de l'établissement du Parc, de sa *buffer zone* et des forêts communautaires qu'elle contient. Cette démarche, relevant d'un pluralisme épistémologique et d'une symétrie méthodologique, vise à analyser ces matériaux hétérogènes avec une rigueur équivalente, en reconnaissant leur légitimité dans la production de savoirs. Elle va de pair avec l'acceptation de versions multiples de l'histoire, de ses lacunes et de ses incertitudes. À partir de ces matériaux pluriels, j'interprète l'histoire de Bardiya selon cinq phases, qui parfois se chevauchent et s'inscrivent évidemment dans l'histoire du pays en général :

(1) La période précédant les années 1960, avant l'éradication de la malaria[144], là où le Téraï est considéré, *a fortiori* du point de vue des populations indo-népalaises *pahadi*, comme une zone du pays isolée (ce qui est sujet à débat, nous le verrons) et dangereuse, même si elle se révèle être particulièrement précieuse. Cette phase inclut plus généralement le régime Rana et sa fin, donc l'ouverture du pays à l'international et l'avènement de la démocratie ;
(2) Le temps de l'immigration entre les années 1960 et 1970 pendant l'éradication de la malaria, qui se fait parallèlement à l'exercice du roi Mahendra, qui introduit le système Panchayat[145] et abolit le système de castes ;
(3) La phase de délocalisations de populations à l'extérieur du Parc et de relocalisations qui débute dès 1965 et s'étend jusqu'en 1985 environ, voire même peut-être jusqu'à aujourd'hui (cf. *infra*) ;
(4) Une tranche qui débute à partir de 1973, marquée par la mise en place du *Wildlife Protection and Conservation Act*, et s'étend jusqu'en 1996, ce qui inclut donc la mise en place du BNP en tant que tel ;
(5) Enfin, les années qui suivent et qui ont vu l'instauration de la *buffer zone* et le développement du tourisme actuel, marquées par ailleurs par d'importants événements politiques, tels que la guerre maoïste.

Téraï isolé et dangereux, mais précieux (avant 1960)

Le Sud-Ouest du Népal a connu une histoire territoriale complexe. Annexé pendant plusieurs siècles à divers royaumes népalais, il devient un enjeu de guerre entre 1814 et 1816, lorsque le « royaume himalayen de Gorkha » (*Himalayan Kingdom of Gorkha*) et la « Compagnie anglaise des Indes orientales » (*English East India Company*) s'y affrontent militairement (Michael 2010 : 7). Les « disputes » et tentatives d'« amitiés » le long de la frontière indo-népalaise ne sont pas à l'époque une chose nouvelle entre les deux puissances (Regmī 2007 : 558-563[vol.1], 233-303[vol.2]) et les tensions frontalières s'inscrivent dans un contexte d'incertitudes cartographiques et de relations ambiguës entre langue et territoire (Michael 2024 : 2-11). Le « traité de Sugauli » (*Nepal-Britain Treaty*), signé en décembre 1815 et ratifié en mars 1816, redessine les frontières (Whelpton 2005 : 42) : si le Népal parvient à conserver son indépendance, il perd Bardiya pour 45 ans. Il faut attendre 1860 pour que l'Empire britannique

[144] L'éradication de la malaria dans le Téraï népalais faisant débat, je précise que je m'appuie ici sur plusieurs auteur·es qui affirment qu'elle aurait été initiée, non pas durant les années 1950, mais à la toute fin de celles-ci, voire au début des années 1960 (Fujikura 2013 : 224 ; Prabhakar *et al.* 2002 : 130 ; Müller-Böker & Soliva 2003 : 33). L'éradication se serait terminée globalement autour de 1964 à Dang (Gisèle Krauskopff, communication personnelle, 01/01/2026), 1969 à Chitwan (Müller-Böker 2000) et 1971 à Bardiya (Narayan Prasad Sharma, communication personnelle, 20/01/2025).
[145] Le système Panchayat (1961-1990) a été un régime autoritaire et sans parti institué par le roi Mahendra.

restitue le Téraï occidental au Népal — comprenant les districts actuels de Banke, Bardiya, Kailali et Kanchanpur — en récompense du soutien népalais lors de la révolte des cipayes de 1857. Le territoire récupéré prend alors le nom de *Naya Muluk*, « Nouveau Pays » (cf. Figure 23), soulignant sa réintégration récente à la nation népalaise. La configuration actuelle du Téraï est ainsi le fruit d'un siècle de conflits et de négociations (1760-1860), profondément marqué par la guerre anglo-népalaise (Michael 2010 : 8).

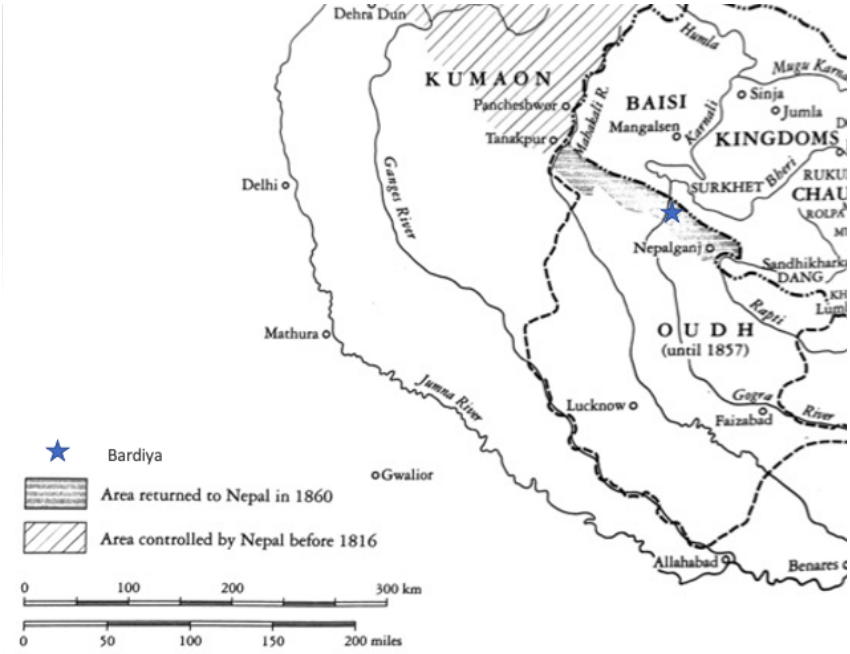


Figure 23 : Carte de la partie ouest du territoire cédé puis récupéré sous le nom de Naya Muluk. Source : John Whelpton (2005 : 24).
La carte représente la partie ouest du Népal, on y repère Nepalganj (la plus grande ville à proximité de l'actuel BNP), le district de Surkhet au nord, la rivière Karnali dont il a déjà été question, le territoire qui était celui du Népal avant le traité de Sugauli (en hachuré de biais) et la partie qui a été récupérée sous le nom de Naya Muluk (en hachuré horizontale). J'y ai ajouté la localisation de Bardiya (étoile).

Le territoire de Bardiya à l'époque est particulièrement difficile d'accès en raison du manque d'infrastructures et il est préférable de passer par l'Inde pour s'y rendre. En 1921[146], une ligne de chemin de fer est construite pour acheminer le précieux bois népalais en Inde (Dinerstein 1979 : 147). En 1961, le roi Mahendra initie la construction de la *Mahendra Highway* (*Rajmarg*), qui traverse le Teraï d'est en ouest. Le projet se termine en 2000 et la route traverse encore le Parc aujourd'hui. Le but est d'obtenir de l'indépendance par rapport à l'Inde et d'améliorer la mobilité et l'économie du pays. Certains écrits et discours attestent de la souffrance de vivre à Bardiya dans cette période :

> « Quand je suis arrivé ici [au début des années 1990], la grande route n'était pas terminée, il n'y avait pas de vrai réseau routier. C'était ce qu'il y avait de plus difficile. Pas de transport, pas de communication. Il n'y avait pas de voie d'accès depuis le Népal et j'ai dû venir de l'Inde. Nous devions parcourir une très longue distance à vélo. Nous devions faire des patrouilles [dans son métier de *ranger*] à vélo sur environ 60-70 km » (Ancien directeur du BNP, 62 ans, 01/04/2023).

[146] Dinesh Prasad Shrestha (2011 : 10), de son côté, date la construction de cette ligne de fer à Bardiya, la première du Népal, à 1923. Elle aurait fait 35 kilomètres de long et n'aurait été utilisée qu'une dizaine d'années (de 1980 à 1990), sans jamais avoir été dédiée au transport humain.

> « Bardiya n'était pas un endroit où il était facile d'entrer, de sortir ou de vivre. Lointaine et isolée, dépourvue d'infrastructures pour les besoins quotidiens, la plupart des fonctionnaires népalais considéraient Bardiya comme une "punition" ou une "affectation" difficile (trad.) » (Mishra & Ottaway 2018 : 232).

Le fait que le Sud-Ouest soit caractérisé avant la fin des années 1950-1960 par une forêt dense et peuplée d'animaux et de malaria, renforce évidemment ces vécus. Pourtant, certain·es chercheur·es critiquent vivement l'idée d'un Sud-Ouest népalais isolé. En effet, les défrichages au début du XIXème siècle semblent massifs, les terres ne sont pas vierges d'humains et les contacts avec le reste du pays ou avec l'Inde et la Chine, sont fréquents :

> « Si la malaria a empêché l'immigration massive dans le Teraï avant les années 1950, les Tharus n'étaient pas isolés du reste du Népal. Pendant deux cents ans, avant que le Népal ne se modernise, les souverains Shahs et Ranas ont perçu des revenus du Teraï par l'intermédiaire de collecteurs d'impôts, qui faisaient partie de l'élite tharu (trad.) » (Dalzell 2015 : 6-7).

> « Bardiya est une région de plaine reliée à l'Inde par l'Uttar-Pradesh, connue sous le nom d'*Ayodhya*, qui est un lieu religieux pour les hindous, et suivre la Karnali est la route qui permet aux habitants d'*Ayodhya* de se rendre au Tibet. Dans le passé, il n'y avait pas de routes, les gens devaient donc passer par les rives de la rivière. (…) Les routes ont été construites après un temps très long (…). Ensuite, Humla, Mugu, Kalikot, Bajura, Acham, Dullu (Dailekh) et Surkhet étaient les voies pour aller au Tibet et les gens venaient pour faire des affaires, même si à cause de la malaria, les gens avaient peur » (Dinesh Prasad Shrestha, journaliste, 05/04/2023).

Dès l'Antiquité et jusqu'au XXème siècle, la « route du sel »[147] qui relie le Tibet jusqu'au Teraï ou à l'Inde est la voie principale de communication entre ces territoires et les pèlerinages le long de la Karnali, afin d'aller et venir au Mont Kailash par exemple, sont nombreux. Le Téraï a été, de manière générale, le lieu de nombreuses découvertes archéologiques (Whelpton 2005 : 15-16) et à Bardiya, des vestiges retrouvés au sud de la vallée de Babai suggèrent l'existence de royaumes hindous dès le XIVème siècle avant J.-C. (Tucci 1962 ; Sharma 1972). Selon le journaliste Dinesh Prasad Shrestha, les recherches archéologiques y ont été insuffisantes et devraient continuer :

> « Aujourd'hui encore, on peut y voir les ruines d'un monastère, d'un complexe palatial et d'un puits. Des poteries et des fragments de statues de divinités sont éparpillés un peu partout. Cependant, comme ces sites se trouvent dans le parc national de Bardiya, ils n'ont pas été découverts, étudiés ni protégés (trad.) »[148]

Enfin, au Vème siècle avant J.-C., il semblerait que le roi Rituparna d'Ayodhya pratiquait déjà la chasse dans la région de la Karnali (Shrestha 2011)[149], bien avant qu'elle ne se généralise au XIXème siècle avec les rois indiens et népalais futurs, le Népal devenant ainsi « le meilleur terrain de chasse au tigre du monde. (…) [U]ne chasse réservée aux rois et à leurs invités » (Boulnois 1976 : 59). L'apogée de cette activité dans le pays aura lieu au XXème siècle :

> « Parmi les "princes" rendus impuissants par la suprématie britannique se trouvaient les Ranas du Népal qui, pour défendre leur souveraineté précaire vis-à-vis des Britanniques, ont poussé le rituel de la chasse organisée à des extrêmes sans précédent. Les réserves de gibier s'amenuisant ailleurs, les basses terres du Tarai népalais ont

[147] Le sel était ainsi échangé contre des céréales, des épices, du thé et d'autres marchandises.
[148] Ekantipur. (2024, February 22). *Bardia Vaibhav: Golden past and present*. https://ekantipur.com/bibidha/2024/02/22/en/bardia-vaibhav-golden-past-and-present-41-14.html
[149] L'information est contestable, le roi Rituparna d'Ayodhya étant un personnage légendaire et non historique (Marie Lecomte-Tilouine, communication personnelle, 27/11/2025).

> acquis un statut quasi mythique parmi les élites de chasseurs britanniques, en particulier pour ses tigres. L'une des invitations les plus convoitées était celle du Premier ministre Rana, qui invitait les chasseurs à participer à l'un de ses camps de chasse hivernaux très élaborés (trad.) » (Liechty 2017 : 102).

La famille Rana, qui règne sur le Népal de 1846 à 1951, fera ainsi du territoire de Bardiya et durant presque cent ans, à partir de 1860 — plus concrètement avec une gestion lancée en 1876 — un lieu de chasse royale :

> « Ici [à Bardiya], les souverains Rana avaient l'habitude d'accueillir les seigneurs, les commandants en chef et les hauts fonctionnaires travaillant en Inde britannique qui visitaient le Népal sous le règne de l'empereur britannique George V (1910-1936).
> En février 1876, le prince Édouard VII, fils aîné de la reine Victoria, fut conduit par Jung Bahadur Rana lui-même pour chasser avec 800 éléphants[. Différents Premiers ministres tels que] Rana Birshamsher, Chandra Shumsher et Juddha Shumsher [ainsi que les rois] Mahendra, Birendra et Gyanendra [sont aussi venus pour chasser.] (trad.) »[150]

Le travail ethnographique de Nina Bhatt (2003) atteste lui aussi de l'existence de visites royales de chasse (*shikaar savaris*) à Bardiya entre 1951 et 1990, voire peut-être même dès le XVIIIe siècle. Ces événements, qui se produisaient généralement tous les six mois (*semi-annual event*), auraient permis des rencontres « intimes » et mémorables entre la royauté et les travailleurs du Parc, renforçant la loyauté de ces derniers. Cela étant dit, Bardiya a été relativement épargné des grandes chasses en comparaison à Chitwan, bien plus proche de Katmandou. Pour cette raison sans doute, mais aussi parce qu'il était au Népal — contrairement à l'Inde — tout simplement interdit de prendre des photos du Roi lors de ces pratiques (Bhatt 2003 : 250), les archives sont rares. Toutefois, quelques écrits (Peissel 1966 ; Shaha 1970 ; Mishra & Ottaway 2009, 2013) permettent tout de même d'avoir une idée du luxe et du faste de ces événements dans le Téraï népalais en général, de leurs enjeux diplomatiques, de leur ingéniosité, ainsi que de la cruauté de la plupart d'entre eux[151].

Certaines figures incarnent de manière marquante le retournement de la chasse vers la conservation et demeurent célébrées pour cette transformation. En Inde, Edward James Corbett, auteur de l'ouvrage *Man-Eaters of the Kumaon* (1989 [1944])[152], reste à ce sujet une référence. Il influence au Népal John Coapman, chasseur américain ayant grandi en Inde (Lichety 2017), qui marque aussi les esprits. En effet, à partir de 1950, le roi Mahendra autorise ce dernier à chasser professionnellement dans le pays et, une dizaine d'années plus tard, lui confie même un territoire encore plus vaste que le parc actuel de Chitwan, où il organisera, de 1958 à 1963, des « safaris au gros gibier » (*big-game safaris*) pour touristes occidentaux (Liechty 2017 : 112). En effet, ce « sport » (Boulnois 1976 : 67) précédemment réservé à la royauté et aux invité·es du gouvernement, s'ouvre progressivement aux personnes qui peuvent en payer le prix pour finalement devenir une activité touristique, sur des zones et périodes sélectionnées[153].

---

[150] Ekantipur. (2024, February 22). *Bardia Vaibhav: Golden past and present.* https://ekantipur.com/bibidha/2024/02/22/en/bardia-vaibhav-golden-past-and-present-41-14.html

[151] Les techniques de chasse mentionnées vont de la *ring method of shooting* au tir à partir de *machhan* pour les tigres, à des techniques de piégeage ou d'épuisement pour tuer les rhinocéros ou capturer les éléphants (cf. Chapitre II. I. A). *Voir* Rishikesh Shaha (1970) ou Trilok C. Majupuria et Rohit Kumar (2006 [1998]).

[152] Ainsi, le parc national de Jim Corbett a été créé en 1936 en Inde et porte son nom en l'honneur du rôle pionnier qu'il a joué dans la conservation. L'anthropologue Nayanika Mathur (2018 : 141) atteste encore récemment de l'influence de cet homme sur son terrain en Uttarakhand et de l'existence d'une stèle là où il aurait, le 2 mai 1926, tué le léopard « mangeur d'Hommes » du Rudraprayag.

[153] Rishikesh Shaha (1925-2002), historien, intellectuel et diplomate népalais, reprend dans son ouvrage *Notes on hunting and wildlife conservation in Nepal* (1970) les grandes règles qui régissent la chasse à l'époque au Népal ainsi que ses suggestions pour la mise en place de parcs nationaux : « Les rhinocéros, les bisons et les buffles sont

Dans le même temps, sa version illégale nommée braconnage se développe massivement (Shaha 1970 : 4), favorisée par l'arrivée de grands groupes de populations qui s'installent dans le Téraï.

Le temps de l'immigration (1960-1970)

> « Les Rajis furent les premiers colons de la région, mais les membres de diverses castes hindoues, par exemple les Brahmanes, Chhettris, Thakuris, Kamis, Damais, etc., ainsi que les membres des tribus Magar et Gurung ont commencé à s'installer toute l'année à la fin des années 1960 dans la vallée de la rivière Babai » (Johan Reinhard, anthropologue, communication personnelle, 30/01/2024).

> « Pourquoi avez-vous choisi de vous installer dans la vallée de Babai ? »
> « Nous sommes arrivées des *pahad*, car nos parents sont venus ici et qu'ils ont défriché/nettoyé la forêt (*jangal saphaa garne*) pour en faire un lieu de vie pour les gens. C'était la décision des gens de faire de la vallée de Babai leur maison. Nos parents possédaient de nombreux buffles et ils ont trouvé que cette vallée était un bon endroit pour eux. »
> « Comment était la vie là-bas ? »
> « Nous avions tout : des vaches, des chèvres et des terres pour cultiver des légumes. La terre était bonne (*raamro*) » (Ancienne habitante de *Babai valley*, 06/04/2023).

> « Les cultures et les légumes étaient parfaits à *Babai valley*. Nous n'avions rien besoin d'acheter. Nous avons planté certaines choses, mais d'autres étaient déjà là. Les mangues et les bananes par exemple » (Ancien habitant de *Babai valley*, 06/04/2023).

Selon Johan Reinhard[154], les Rajis auraient fait partie des premier·es à habiter les forêts de Bardiya, entre les années 1900 et 1920, en étroite proximité avec les Tharus. Les personnes rencontrées mentionnent parfois ces deux groupes, mais les habitant·es dont il est le plus question dans les entretiens sont les *Pahadis*, arrivé·es des basses montagnes de Dailekh (ou Surkhet), de Dang (ou Jila), ainsi que des moyennes montagnes de Jumla ou encore de Rara (cf. Figure 24). Ce groupe inclut un ensemble de castes ou ethnies, qui se sont généralement rassemblées en fonction de leurs appartenances : Chhetri, Thakuri, Bikash, Brahmane, Gurung et Magar, principalement. Le Téraï, comme nous l'avons vu, a été la promesse de terres fertiles, de nourriture facilement accessible pour les animaux domestiques et de déplacements plus aisés. Lorsque ces populations ne pratiquaient pas déjà les migrations saisonnières dans le Téraï avant l'éradication de la malaria, il a été question pour elles de la découverte de forêts potentiellement dangereuses et d'une faune, qui, bien que moins dense à l'époque qu'aujourd'hui, était pleinement présente.

---

protégés, mais les autres animaux peuvent être chassés moyennant le paiement de droits de licence et de tarifs fixes pour chaque type de gibier. Le tarif pour un tigre est de 500 roupies népalaises et pour un sambar de 150 roupies. Il existe désormais [en 1970] une seule société de safari [de chasse], *Nepal Shikar (Private) Ltd.*, qui réserve à l'avance des clients pour des prises de luxe au Népal à des prix convenables. Mais le braconnage a déjà prélevé un lourd tribut sur la population animale, et les rhinocéros ont le plus souffert en raison du prix élevé de leurs cornes sur le marché (trad.) » (Shaha 1970 : 4).

[154] L'appellation « Raji » désigne un groupe de chasseurs/pêcheurs-cueilleurs installés dans l'ouest du Népal et en Inde. On distingue plusieurs sous-groupes : les *ban* Raji/*ban* Rawat, les Raute nomades, les *bandali* Raji, les *naukule* Raji et les *purbia* Raji. Johan Reinhard, archéologue et anthropologue, a ethnographié plusieurs groupes *purbia* Raji (« Raji du sud ») dans la *Babai Valley* dans les années 1970 avec un intérêt particulier pour le chamanisme (1973, 1976). Selon lui, Tharus et Rajis sont très proches (au niveau culturel et linguistique notamment) et étaient souvent associés. Ils ont pu ne constituer qu'un seul groupe au fil du temps, ce qui expliquerait que je n'en ai pas rencontré à Bardiya lors de mes terrains (Johan Reinhard, anthropologue, communication personnelle, 17/01/2024). Selon Dinesh Prasad Shrestha (2011 : 9), les Rajis de Bardiya auraient plutôt fusionné avec les Chepangs.



Figure 24 : Porteurs qui démarrent une longue marche de Surkhet à Babai, Surkhet. © Johan Reinhard. Mai 1969.

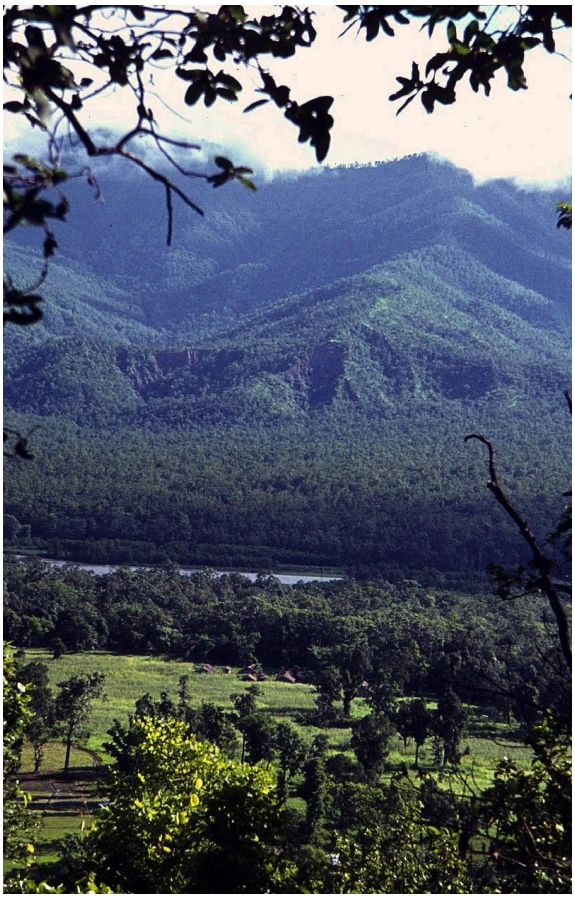


Figure 25 : Photo d'un territoire englobé entre 1982 et 1985 par l'aire de conservation, vallée de Babai. © Johan Reinhard. Août 1969.

La plupart des arrivées de populations dans ce qui deviendra le Parc se seraient faites entre 1960 et 1970[155], et les délocalisations, suivant les étapes d'agrandissement du Parc, ont eu lieu dans la même période, entre 1965 et 1985 environ. La vallée de Babai (cf. Figure 25), qui s'étend autour de la rivière du même nom[156], est la destination majeure de ces migrations depuis les

[155] Une ou deux personnes ont mentionné des arrivées dès 1948, mais il s'agit d'une minorité et il a fallu faire des choix pour que les étapes soient compréhensibles.
[156] Plus précisément, la vallée de Babai s'étend de Parewa Odar à Chepang Bridge.

montagnes : ses 503 km² de plaines inondables et de pentes vallonnées[157] auraient été peuplés de pas moins de 26 villages, soit environ 1 500 maisons et 8 500 personnes. Selon mes recherches et les entretiens menés, les habitant·es présent·es dans la vallée de Babai étaient majoritairement Raji, Raute, Chepang, Chhetri, Brahmane, Gurung, Magar et Intouchable (Dalit). Ces populations vivaient d'une agriculture de blé, lentilles, maïs, pommes de terre et autres légumes, ainsi que de riz et moutarde. On y trouvait des animaux domestiques, tels que des buffles, des vaches, des chèvres, des moutons, des poules, des chiens et même des chats. Les maisons étaient généralement construites en bois sur deux étages (cf. Figure 26). On m'explique que les familles possédaient parfois deux habitations, une plus en hauteur sur les collines de Babai et une autre, plus proche de la rivière :

> « En été, nous allions en hauteur et en hiver, nous revenions dans la plaine. Les deux lieux étaient à une courte distance, il était possible d'y aller et revenir en une journée » (Ancien habitant de *Babai valley*, 06/04/2023).



Figure 26 : Architecture qui aurait été celle des maisons de la vallée de Babai, Taratal. © Nolwen Vouiller. Avril 2023.
Cette photographie présente une architecture traditionnelle : une maison à étages en bois, érigée sur pilotis. L'étage supérieur, accessible par une échelle de bois, est destiné à l'habitation humaine. On distingue les murs de planches assemblées, des ouvertures pour l'aération et l'éclairage, ainsi qu'une toiture de tuiles. Cette élévation protégeait sans doute les habitant·es des inondations saisonnières et des prédateurs. Le rez-de-chaussée, partiellement ouvert, sert d'étable pour les animaux domestiques.

Au-delà de la vallée de Babai, trois autres territoires, sur lesquels il a été beaucoup plus difficile d'obtenir des informations, étaient également habités : Lamkhauli (principalement par des groupes *Deshauri* Tharu), Karnali-Chisapani (par des *Pahadis*) et Baghaura (par des *Dangaura* Tharus et des *Pahadis*). Les habitant·es de cette dernière zone auraient représenté environ 150 foyers et vivaient de l'agriculture — blé, riz, lentilles, moutarde —, de l'élevage laitier et de la collecte de miel. Le commerce occupait une place importante : les populations se rendaient régulièrement à Nepalganj pour y vendre du ghee (beurre clarifié), du riz, des lentilles ou du miel, et pour acheter des vêtements, du sel, de la farine ou de l'huile. Les maisons étaient majoritairement construites en bois et terre.

[157] Plus précisément, 131 km² de plaine inondable fluviale et 372 km² de versant de vallée (Mercer 2015 : 76).

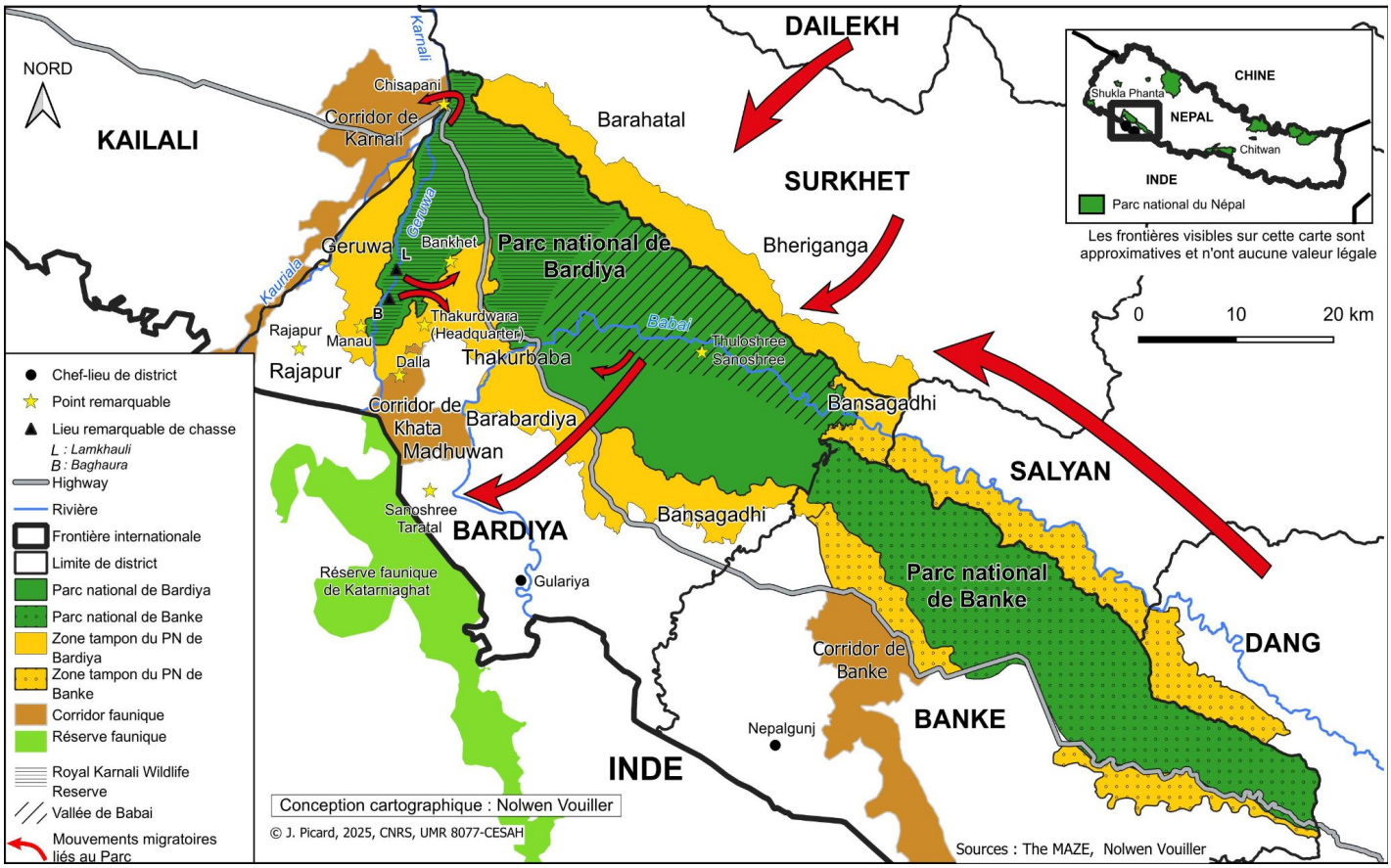


Figure 27 : Carte des territoires ajoutés à l'aire de conservation et des mouvements migratoires. Source : Jérôme Picard & Nolwen Vouiller. 2025.

Cette troisième carte, la plus large en termes d'emprise spatiale, présente les différentes zones progressivement intégrées à l'actuel Parc — notamment l'ancienne Royal Karnali Wildlife Reserve et la vallée de Babai — ainsi que les divers mouvements migratoires qui l'ont façonné : arrivées depuis les basses montagnes et délocalisations vers les périphéries (flèches rouges). Les « points remarquables » (étoiles jaunes) correspondent ici aux lieux mentionnés dans la reconstitution historique du BNP.

Si certains groupes se sont installés dans des zones qui ont été annexées à la réserve en 1976 et 1984, d'autres sont venus, parfois depuis bien longtemps, s'établir directement dans sa périphérie. Ce serait surtout le cas des Tharus, tant et si bien que certaines personnes rencontrées m'affirment que ces groupes n'ont jamais vraiment vécu à l'intérieur du territoire. En mars 2025, deux hommes *Deshauri* Tharu de 65 et 79 ans, dans la *buffer zone* du Parc, non loin de Thakurdwara, me racontent qu'entre les années 1970, alors qu'ils étaient enfants et que la chasse royale avait encore lieu, et les dernières relocalisations des années 1980, il leur arrivait fréquemment de passer la nuit en forêt. Ils faisaient alors partie d'un groupe d'environ six personnes qui, sept mois par an (d'avril à octobre), se rendaient dans un territoire aujourd'hui devenu forêt communautaire adjacente au Parc. Chaque matin, après un premier repas, ils quittaient le village avec une cinquantaine de buffles et une quarantaine de vaches, rejoignaient une prairie, dormaient dans des abris en terre, puis rentraient chez eux dans la matinée pour se sustenter avant de repartir encore. Bien que ce cas soit l'unique que j'ai recensé, il montre que les manières d'habiter la forêt étaient variées, et qu'il est difficile de formuler des affirmations générales à ce sujet.

Plus largement, force est de constater que l'histoire de cette population autochtone du Téraï demeure particulièrement difficile à retracer (Chhetri 2005 ; Mishra & Ottaway 2009 : 32). Ce que l'on sait avec certitude, en revanche, c'est que l'État, désireux de peupler cette région éloignée, mais prometteuse du Népal, a encouragé l'installation des populations venues des

basses montagnes, en éradiquant la malaria au début des années 1960 et, surtout, en distribuant des terres, ce qui a directement concerné les Tharus :

> « Les Tharus étaient [avant 1960] les seuls à résider toute l'année dans le Téraï occidental. (…) [Ils] étaient le plus souvent livrés à eux-mêmes pour gérer leurs affaires locales. Le siècle dernier a cependant vu un déclin progressif de [leur] autonomie. Dans le cadre de la politique explicite de l'État népalais visant à étendre son appareil administratif au Téraï, les Hindous de haute caste originaires des collines (…) ont de plus en plus remplacé les autorités locales des Tharus. Ce remplacement des autorités s'est accompagné d'un empiètement des *Pahadis* sur les terres détenues par les Tharus. (…) Le taux d'immigration des populations des collines dans le Taraï s'est rapidement accéléré après le programme d'éradication de la malaria au début des années 1960. La plupart des migrants *Pahadis* ont pu obtenir et enregistrer des terres dans le Tarai, tandis que de nombreux Tharus ont perdu leurs terres (trad.) » (Fujikura 2013 : 224).

De nombreuses personnes tharu, en particulier à Bardiya du groupe *Deshauri*, souvent dans l'impossibilité de lire ou d'écrire et ne disposant pas de titres de propriété officiels, mais réputées depuis bien longtemps comme « les meilleurs agriculteurs » (*best farmers*) du Népal (Krauskopff 2000 : 36), se sont retrouvées délogées de leurs terres et exploitées par les *Pahadis*. Ces Tharus, qui on été contraint·es de travailler pour un maigre salaire ou en échange d'une part des récoltes, furent désigné·es sous l'appellation de *Kamaiya*. Le système de travail forcé qui prend ce nom et qui a suscité un vif intérêt chez les anthropologues (Fujikura 2007, 2013 : 213-263 ; Maycock 2012, 2019 ; Dhakal *et al.* 2002 ; Dhakal 2024), a plongé ces populations dans une spirale de dépendance et d'endettement sur plusieurs générations, provoquant parfois des décès, par épuisement ou suicide.

Bien que l'esclavage ait été officiellement interdit au Népal en 1924, cette « forme extrême d'exploitation socio-économique (trad.) » (Chhetri 2005 : 22) a perduré jusque dans les années 2000, soit jusqu'à la fin de la « guerre du peuple »[158], dans les districts de Dang, Banke, Kailali, Kanchanpur et Bardiya. C'est dans ce dernier district, là où 50 % de la population était Tharu (Chhetri 2005 : 24), qu'il aurait été le plus présent[159]. Pour ces raisons, les tensions entre Tharus et *Pahadis* furent très importantes, et, bien qu'aujourd'hui l'anthropologue Narayan Prasad Sharma (2024 : 51) puisse considérer qu'elles sont dépassées[160], elles restent, d'après mes observations, toujours présentes. De plus, l'arrivée des *Pahadis*, combinée à la « réforme agraire de 1964, qui a privé certains Tharus de la vallée de Dang de leurs meilleurs droits de métayage (trad.) » (Krauskopff 2000 : 38), a exercé une forte pression sur les ressources : les *Dangaura* (et *Deokhuri*) Tharus ont massivement migré « à la fin des années 1960 [jusqu'aux] années 1980 (…) "vers l'ouest", principalement en direction de Bardiya et de Kailali, où l'on pensait à l'époque qu'il y avait davantage de parcelles non réclamées ou non utilisées et moins de Pahadi qu'à Dang (trad.) » (Fujikura 2013 : 225-226).

---

[158] La « guerre du peuple » (*People's War*), aussi appelée « guerre maoïste », s'est déroulée entre 1996 et 2006. Cette insurrection armée a profondément transformé le pays, particulièrement dans les zones rurales de l'Ouest népalais, et a permis l'émancipation de milliers de *kamaiyas* ainsi que l'établissement de diverses ONG (Fujikura 2013 ; Chhetri 2005 ; Maycock 2012). Elle a par ailleurs affecté le fonctionnement des aires protégées du pays (Campbell 2005b : 345).

[159] Selon Matthew Maycock (Maycock 2012 : 71), Bardiya serait le premier ou le deuxième district (potentiellement derrière Kailali) où les *Kamaiyas* étaient les plus nombreux au Népal.

[160] « La communauté autochtone Tharu et ses voisins migrateurs semblent partager la bonhomie et de bonnes relations entre eux (...). [J]e n'ai trouvé aucune rancœur entre le peuple indigène Tharu et les migrants des collines qui sont descendus et continuent de descendre jusqu'à aujourd'hui. (...) Au contraire, ils se sont parfaitement intégrés au milieu local. Les migrants connaissent suffisamment bien la langue et la culture tharu et les Tharus parlent également le népalais et sont curieux d'apprendre les traditions et les tropes des collines. La communauté migrante est redevable et reconnaissante à la population tharu pour son acceptation et sa simplicité, tandis que les Tharu reconnaissent également que les nouveaux arrivants leur ont apporté une prise de conscience, des idées commerciales et de nouveaux modes d'exploitation agricole (trad.) » (Sharma 2024 : 51-60).

Vers 1965, alors que le système *kamaiya* est pleinement en place dans la périphérie des forêts de Bardiya, les populations vivant à l'intérieur de celles-ci — qu'elles s'y soient installées d'elles-mêmes ou qu'elles y aient été incitées par le gouvernement — commencent à poser problème aux yeux du gouvernement du roi Mahendra (appelé à l'époque *His Majesty's Government*). Bien que leur présence ait initialement été perçue comme une opportunité pour mettre en valeur le Téraï, ces habitant·es chassent occasionnellement, pratiquent des défrichements intensifs, et contribuent ainsi à la diminution du nombre d'animaux sauvages. Cette perte est une menace au prestige ou à la « fierté » du pays (cf. Figure 38), qui, contrairement à l'Inde, réussissait à conserver son « stock » d'animaux et des « écosystèmes de jungle relativement intacts (trad.) » (Liechty 2017 : 106). Il s'agit alors de mettre à distance les habitant·es en leur trouvant de nouvelles terres[161], ce qui entraîne plusieurs vagues de délocalisation et de relocalisation qui s'étendent sur une vingtaine d'années.

Délocalisations et relocalisations (1965-1985)

> « Il y avait des habitations de Rajis et d'autres castes dans la vallée de Babai et ses environs. Il y avait des villages comme Sanoshree, Thuloshree, Shreeguthi, Babiyachaur, etc. (…) En l'espace d'une vingtaine d'années, [de 1965] jusqu'en 1985, toute la population humaine, dont 1 172 familles Raji de la vallée de Babai, a été déplacée dans la région de Dhodhari-Taratal » (Dinesh Prasad Shrestha, 69 ans, journaliste, 2011).

> « Nous sommes arrivés à Baghaura en mars 1967. Nous étions les premiers arrivants, nous y sommes restés pendant cinq ans, puis ils l'ont appelé ''réserve de chasse'', alors ils nous ont transférés à Bhanket (…). Cela a pris deux mois. Nous y allions deux/trois fois par jour pour porter nos affaires, à l'époque il n'y avait pas de véhicule, donc nous portions nos affaires et marchions » (Ancien habitant de Baghaura, 78 ans, 18/04/2023).

> « Nous étions petites, mais très jeunes déjà, nous transportions des marchandises et de la nourriture sur nos têtes, nous en avions l'habitude. Nous marchions tout le long du chemin de la vallée de Babai jusqu'à Sanoshree, là où nous vivons aujourd'hui. Il nous a fallu six mois pour tout transporter. Notre mère restait dans la vallée de Babai et nous devions rapporter toutes nos affaires avec nos pères. À force de marcher, nos jambes nous faisaient mal et nous pleurions la nuit. C'était difficile à cette époque » (Anciennes habitantes de *Babai Valley*, 06/04/2023).

Les opérations de délocalisation qui commencent dès les années 1960 dans l'intention officielle de préserver la faune ainsi que de protéger les populations du danger de cette dernière sont généralement longues et éprouvantes. En 1969, alors que la zone le long de la Karnali devient moins peuplée, mais s'apprête à être davantage accessible grâce à la construction de la *Mahendra Highway*, le roi Mahendra y établit officiellement une zone protégée de 368 km², baptisée *Royal Hunting Reserve*.

Les personnes ayant vécu dans le territoire en question entre 1960 et 1985 rapportent effectivement avoir croisé certains animaux sauvages et avoir subi des destructions de cultures, ainsi que des attaques sur leurs animaux domestiques :

> « Oui, il y a eu des problèmes. Les éléphants sauvages venaient manger nos rizières. Je me réveillais toute la nuit. Nous restions vigilants, nous devions nous débattre

[161] On m'explique sur le terrain que ces terres, ouvertes et publiques, sont nommées *ailaani jagga*. Elles n'appartiennent à personne car ont été abandonnées, elles ne sont ni tout à fait des terres du gouvernement, ni des terres illégales.

(*chhatpataaunu*). (…) [Les tigres et les léopards] venaient manger nos vaches et nos buffles » (Ancien habitant de Baghaura, 78 ans, 18/04/2023).

« C'était terrible il y a une quarantaine d'années [dans les années 1980]. Nous cherchions tous à aller habiter ailleurs, nous demandions au gouvernement… "s'il vous plaît, relocalisez-nous. Nous ne pouvons pas survivre ici". Les biches, les porcs-épics et les sangliers, et plus rarement des éléphants venaient. Le soir tu pouvais voir des cultures magnifiques, mais le matin tu ne pouvais pas savoir si elles allaient être encore là ou pas ! Cela dépendait vraiment de notre aptitude à rester éveillé la nuit et à nous débattre (*chhatpataaunu*) » (Directeur de *resort* à Bardiya, 50 ans, 27/03/2023).

Cependant, ces personnes affirment également, de manière unanime, que la situation n'était pas comparable à celle d'aujourd'hui, dans la mesure où les destructions ne coûtaient pas la vie aux humains (cf. *infra*). Un autre argument avancé pour que les populations acceptent les délocalisations est l'absence d'hôpitaux et de structures de santé :

« Nous avions un petit poste de soin (*health post*), mais l'hôpital était loin, c'était très dur d'y aller. C'est l'une des raisons pour lesquelles le gouvernement nous a fait partir » (Ancien habitant de *Babai Valley*, 79 ans, 06/04/2023).

« Nous avions l'habitude de boire dans la rivière Babai. Mais, plus tard, nous avons appris qu'il ne fallait pas. (…) Nous avions l'habitude de creuser un puits et d'y boire, mais il n'était pas pur. Les gens étaient malades à cause de la diarrhée et parfois ils mouraient. »
« Comment faisiez-vous pour vous soigner dans la vallée de Babai ? »
« À l'époque, nous ne savions pas que les hôpitaux existaient. Il y avait des *gurua* et des *jhaakri* [chamanes locaux] et quand quelqu'un mourait, les gens emmenaient le corps dans la jungle. (…) Les personnes qui étaient malades étaient soignées par eux, pas par des médecins, certains mouraient à cause de cela » (Ancienne habitante de *Babai Valley*, 06/04/2023).

« Il n'y avait pas d'hôpital, les agents de santé de Guleriya nous rendaient visite. Nous devions beaucoup marcher pour obtenir des comprimés. C'est ainsi que nous avons survécu » (Ancien habitant de Baghaura, 18/04/2023).

S'il existe à l'époque certaines stratégies de soin, telles que la médecine locale (*gurua*, *jhaakri, jyotish*, *jhaarphuk*) très active sur place et l'existence d'un poste de soin dans la vallée de Babai ou les visites de personnes formées à Baghaura, reste que les morsures de serpents ou l'obligation de boire l'eau des basses terres du pays, rendent la vie particulièrement risquée. Pour l'ensemble de ces raisons donc, couplées à la grande distance[162] des villes voisines (Nepalganj est alors à plus de deux jours de marche de la vallée de Babai[163] et Dang à neuf jours de Bardiya[164]), à la présence de quelques cas encore de malaria et à la perte parfois de bétail ou de cultures, certaines personnes souffrent. Ainsi, les témoignages relatant l'« accord mutuel » (*sallaaha*) et le soulagement qui a suivi le fait d'habiter ailleurs se font plus rares, mais existent bien :

« Le parc national a déclaré que la vallée de Babai était désormais une zone de conservation et qu'il était trop difficile d'obtenir des installations ici, qu'il y avait du danger (*khataraa*) à cause des animaux sauvages (*jangali janawar*). Ils nous ont dit que nous devrions nous rendre dans un autre endroit où ce serait beaucoup plus facile. Lorsque nous sommes arrivés à Sanoshree, c'était difficile pour nous, mais nous y

[162] À noter que cette « grande distance » des villes n'est pas une spécificité du Téraï et est parfois encore plus prononcée dans la région des collines et des montagnes au nord.
[163] Johan Reinhard, communication personnelle, 17/01/2024.
[164] Gisèle Krauskopff, communication personnelle, 13/02/2024.

> sommes parvenus. (…) Vivre ici est une bonne chose par rapport à la vie que nous avions dans la vallée de Babai, car nous disposons maintenant de nombreux équipements » (Ancienne habitante de *Babai Valley*, 06/04/2023).

Cela étant, le vécu positif ou négatif des délocalisations dépend encore d'autres facteurs. Là où certaines familles trouvent des terres à peu près fertiles, des aides financières ou encore reçoivent de la nourriture, d'autres n'ont pas cette chance[165]. Un groupe de femmes m'explique aussi qu'il est arrivé que des familles suffisamment riches ne prennent pas les terres offertes et aillent s'installer ailleurs. Quoi qu'il en soit, le processus semble avoir aggravé les inégalités et généré des tensions, entre les habitant·es et entre les habitant·es et le (futur) Parc :

> « Les habitants de Karnali-Chisapani étaient heureux (*khusi*). Ils ont reçu de l'argent. Les habitants de Baghaura ont reçu des terres (*jagga*). Ils n'étaient pas très heureux. Certains ont reçu plus, d'autres moins. Les gens qui avaient plus de biens là-bas en ont eu plus ici et ceux qui en avaient moins en ont eu moins ici aussi. Parfois les gens n'ont rien obtenu. Le Parc a dit qu'il s'occuperait de la gestion, mais il n'a rien fait » (Ancien *game scout*, 79 ans, 18/04/2023).

> « Tous les cinq ans[166], le roi [Mahendra] se rendait à Bardiya et, cette fois-ci [peu avant sa mort en 1972], il a discuté avec les experts et a décidé que cette région avait un grand potentiel, mais que la superficie actuelle était réduite, et c'est à ce moment-là qu'il a été décidé d'y intégrer la vallée de Babai » (Ancien directeur du BNP, 62 ans, 01/04/2023).

Les premières délocalisations prennent place entre 1965 et 1969, en commençant par les populations de Lamkhauli, suivie de près par la population de Baghaura puis par celle de Karnali-Chisapani. Dans les deux premiers cas, les relocalisations se font majoritairement vers Bankhet et Thakurdwara[167]. Dans le troisième cas, les populations, bien moins nombreuses, se déplacent simplement de l'autre côté de la Karnali, dans la ville de Chisapani. Enfin, les habitant·es de Babai sont relogé·es entre 1982 et 1985 à Taratal, Sanoshree et Thuloshree (cf. Figure 27). L'aire protégée débute ainsi vers Thakurdwara, ce qui correspond à l'entrée principale du Parc encore aujourd'hui, pour s'étendre de plus en plus au nord puis à l'ouest. Quarante ou cinquante ans plus tard, les territoires anciennement habités sont devenus de grandes plaines restées défrichées (cf. Figure 28) où les traces de constructions semblent avoir disparu[168]. Des étendues auxquelles plus personne n'accède, à part les touristes, les guides ou certaines personnes travaillant pour le Parc.

[165] Les personnes qui reçoivent des aides me parlent de l'acquisition d'un terrain dont la superficie oscille entre un demi-hectare et un hectare, d'une compensation financière allant de 3 500 à 65 000 roupies népalaises (soit environ 25 à 470 dollars) et, dans le cas d'une famille rencontrée, d'un don de 18 mois de vivres.

[166] À en croire Nina Bhatt (2003), les visites royales étaient plutôt semi-annuelles, mais il est probable que le roi Mahendra ne participait pas à chacune d'entre elles.

[167] Je n'ai pas pu retrouver ces populations, les personnes concernées sont *a priori* toutes décédées.

[168] Lors des entretiens on m'affirme qu'il n'en reste plus aucune trace, mais certaines personnes qui se sont rendues dans la vallée de Babai me disent avoir vu quelques vestiges de constructions et Dinesh Prasad Shrestha soutient en 2011 que là-bas « les ruines d'anciennes colonies sont encore visibles (trad.) » (2011 : 9).


Figure 28 : Plaine de Baghaura, BNP. © Nolwen Vouiller. Avril 2023.

Vers un territoire protégé (1973-1996)

Si avant et au début du régime Rana, les animaux sont si nombreux qu'ils ravagent les cultures (Kumar 2003 : 6) et que le tigre « pullule » (Boulnois 1976 : 59), un renversement s'opère dès le milieu du XIXe siècle et s'accentue ensuite sur plus de cent ans :

> « Le déclin s'est amorcé plus rapidement [dans les années 1850] (…) avec l'augmentation du nombre d'armes de sport et le développement successif du fusil à gros calibre qui peut tirer à droite et à gauche sur tous les animaux sauvages. Les premiers chasseurs, braconniers et collecteurs de peaux étaient, dans de nombreux cas, de grands dépouilleurs de gibier (trad.) » (Kumar 2003 : 6).

> « [L]e tigre du Bengale (Panthera tigris tigris) qui est celui du Teraï népalais est devenu si rare qu'il a fallu l'inscrire au nombre des animaux protégés. Il est [autour de 1970] au bord de l'extinction. Il y aurait eu, vers 1900, environ 40 000 tigres au Népal et aux Indes réunis ; il n'en resterait plus que 2 000, dont 150 environ au Népal [en 1976]. Aussi la chasse en est-elle interdite, de même que l'exportation des peaux » (Boulnois 1976 : 67).

Ainsi, plusieurs personnes rencontrées ayant vécu dans la forêt avant les délocalisations témoignent de la présence entre les années 1960 et 1980 de seulement deux ou trois éléphants (contre environ 200 aujourd'hui) et de l'absence totale de rhinocéros, qui ont été introduits en 1986 depuis Chitwan (Majupuria & Kumar 2006 [1998] : 227)[169]. La jungle de Bardiya n'aurait été peuplée que de quelques félins, de sangliers, de serpents, de biches et de crocodiles. En effet, jusqu'aux années 1970, les élites, les chasseurs étrangers, mais aussi les locaux, possèdent des armes et les utilisent :

> « [Les Rajis] tiraient sur tout ce qui bougeait. (…) L'homme qui m'hébergeait avait tué deux tigres un peu avant que je vienne » (Johan Reinhard, communication personnelle, 17/01/2024).

[169] Selon Dinesh Prasad Shrestha, cette perte est essentiellement due au braconnage. En effet, « il est facile de savoir qu'il y avait des rhinocéros dans la vallée de Babai et dans d'autres forêts dans le passé (...). La tête d'un rhinocéros a été retrouvée à Lalmati, sur les rives de la rivière Karnali, et des fossiles de pattes de rhinocéros ont été retrouvés il y a 15 ans [autour de 1996] dans la rivière proche de l'entrée du Parc, ce qui prouve l'existence de rhinocéros à Bardiya avant même leur arrivée de Chitwan (trad.) » (Shrestha 2011 : 10).



Figure 29 : Matériel de chasse des Rajis, vallée de Babai. © Johan Reinhard. 1970.

La perte de la faune qui se serait combinée à la déforestation, à une « surpopulation humaine », à l'érosion des sols et au déclin de l'agriculture, a fait dire du Népal qu'il était à cette époque en état de « crise écologique » (Croes 2006, cité par Liechty 2017 : 302). Dans la période qui suit, sur une dizaine d'années jusqu'aux années 1980, les prises de position sont nombreuses, mais globalement on accuse les fermier·es d'être à l'origine de cette « situation de supercrise environnementale et d'effondrement (trad.) » (Ives & Messerli 1989). Cette conception, qui prend le nom de *Theory of Himalayan Degradation* (« Théorie environnementale de la dégradation himalayenne »), prédit un futur dramatique pour le pays (Kollmair & Müller 2002) et est renforcée par des chercheur·es venu·es de l'étranger qui, comme Eric Dinerstein (1979 : 147-148), le premier à mener des recherches écologiques à Bardiya, défend dans les années 1970 l'urgence d'expulser les populations pour sauver un écosystème « originel » (*ecotype originel*).


Figure 30 : Photo aérienne d'un territoire défriché, vallée de Babai. © Johan Reinhard. 1979.

> « La forêt était moche pour les Rajis. Ce qui était beau c'était les plaines, les lieux défrichés, pour faire de l'agriculture » (Johan Reinhard, anthropologue, communication personnelle, 17/01/2024).

> « Les premiers agriculteurs népalais brûlaient et coupaient la forêt pour dégager une zone à planter, puis changeaient de site afin de ne pas épuiser la fertilité du sol. (…) La culture intensive et sédentaire, avec une place centrale pour la culture du riz humide, a d'abord été introduite dans les régions du Téraï, puis dans la vallée de Katmandou (trad.) » (Whelpton 2005 : 16).

Progressivement, la ponction des ressources dans les forêts de Bardiya (cf. Figure 30) est de plus en plus condamnée et de nouvelles délocalisations se produisent pour inclure la vallée de Babai. Ce contrôle, en pleine période de Panchayat, est parfois violent et marque pour certain·es le véritable début des « conflits » (*dvandva*) entre les habitant·es et le gouvernement (cf. *infra*).

Le prince Birendra, qui hérite du trône à la mort de son père le roi Mahendra — décédé à la suite d'un arrêt cardiaque durant une chasse au tigre à Chitwan avec John Coapman en janvier 1972 —, fait basculer rapidement la chasse vers l'« écotourisme » au Népal :

> « Avec la montée de la conscience environnementale mondiale et l'association croissante du Népal à la "crise écologique", le Népal, sous le règne du roi Birendra, a rapidement réorienté son programme de développement autour des nouveaux discours écologiques de la conservation et de la durabilité. Il convient de noter ici la place qu'occupe le tourisme dans ce nouveau paysage discursif. Les bailleurs de fonds internationaux étant désireux de financer des initiatives environnementales, le Népal a créé en 1973 un nouveau département de conservation des sols et de l'eau visant expressément à récolter les nouveaux fonds d'aide à l'environnement. (…) [L]e Népal (…) a simultanément créé quatre nouveaux parcs nationaux [après celui de Chitwan : Langtang, Khumbu, Annapurna et Dhaulagiri]. Ce faisant, le Népal a essentiellement nationalisé ses principaux atouts touristiques sous le signe de la conscience écologique et de la conservation.
> (…) En transformant ses paysages de montagne et de jungle, déjà célèbres dans le

> monde entier, en parcs nationaux et en zones de “conservation de la vie sauvage”, le Népal a pu donner une nouvelle image à son tourisme naissant dans ces régions en le qualifiant d’“écotourisme”. Ces parcs étaient officiellement conçus pour protéger les paysages et les animaux menacés, mais ils offraient également aux touristes la possibilité de visiter des zones relativement vierges et d’imaginer qu’ils contribuaient à leur conservation (en payant des droits d’entrée, etc.) (trad.) » (Liechty 2017 : 302).

En 1973, le gouvernement promulgue le *National Parks and Wildlife Conservation Act* (NPWCA), un texte de loi qui a pour but de protéger la faune et la flore au Népal, en réglementant l’utilisation des ressources naturelles. La chasse est alors officiellement interdite ainsi que le commerce d’espèces sauvages protégées, on y mentionne les sanctions prévues en termes d’enfermements et d’amendes. Enfin, de nouveaux parcs nationaux sont créés, ce qui transforme l’image du pays à l’international.

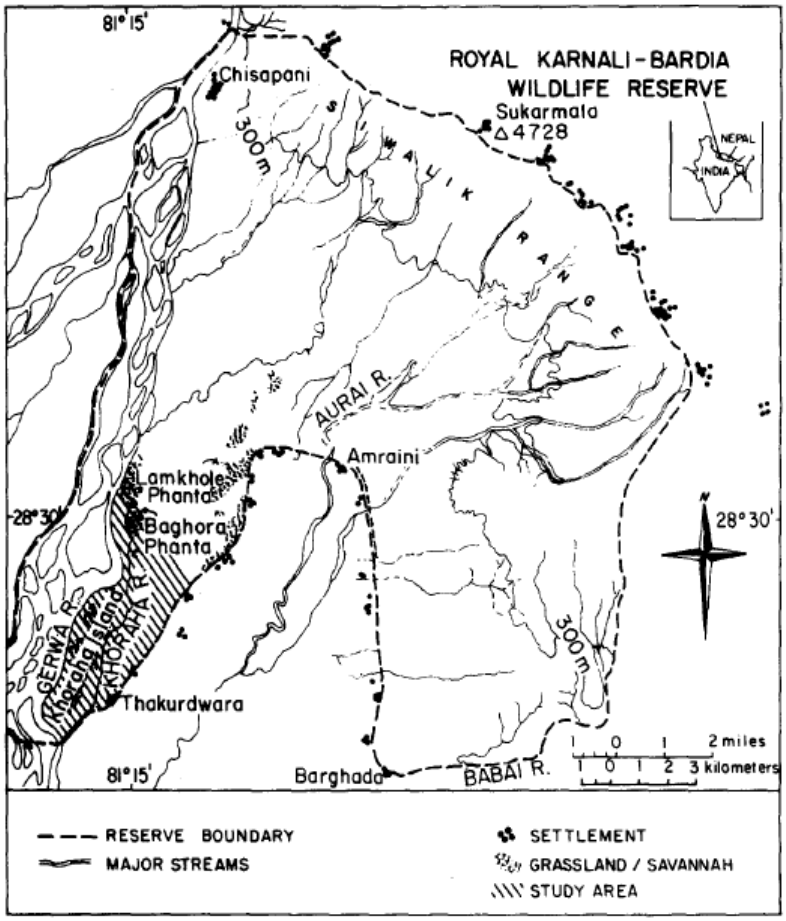


Figure 31 : Première carte topographique de l’aire de conservation de Bardiya. Source : Eric Dinerstein (1979 : 129).
La carte révèle les plaines de Lamkhauli (Lamkhole), de Baghaura (Baghora) ainsi que la zone connue localement sous le nom de Karnali-Chisapani (Chisapani), autant de territoires dont les populations ont été délocalisées à la fin des années 1960 (cf. supra) pour permettre l’instauration de la Royal Hunting Reserve puis de la Royal Karnali Wildlife Reserve. La vallée de Babai, que l’on devine grâce à la rivière du même nom tracée sur la carte, fut quant à elle intégrée entre 1982 et 1984, conférant ainsi à l’aire de conservation sa taille actuelle.

En 1976, à la suite du premier amendement du NPWCA, la *Royal Hunting Reserve* laisse place à la *Royal Karnali Wildlife Reserve* qui couvre alors 386 km², afin de conserver certaines espèces telles que le tigre et le crocodile gavial (cf. Figure 92). En 1980, le *Department of National Parks and Wildlife Conservation* (DNPWC), une institution gouvernementale qui relève du ministère des Forêts et de l’Environnement, est créé et est chargé de la gestion et protection des aires protégées népalaises. L’année 1982 est ensuite un nouveau tournant important : un second amendement du NPWCA est proclamé, le territoire est renommé *Royal*

Bardiya Wildlife Reserve, une nouvelle vague de délocalisations, comme nous l'avons vu, se produit et les *National Trust for Nature Conservation* (NTNC), alors nommés à l'époque *King Mahendra Trust for Nature Conservation* (KMTNC), sont mis en place dans le pays. En 1984, le territoire inclut progressivement la *Babai Valley* et fait désormais 968 km², sa taille actuelle[170]. Une année plus tard, la *Mahendra Highway*, alors pleinement ouverte et empruntable (Fujikura 2013 : 227), permet une arrivée de plus en plus aisée à Bardiya. Peu après, entre 1988 et 1989[171], le statut officiel de *National Park* est déclaré, sous l'appellation de *Royal Bardiya National Park*. Le lieu bannit alors l'exploitation de ressources et se dédie à la recherche et au tourisme, comme l'implique la définition d'un « parc national » (*rastriya nikunja* en népali), c'est-à-dire d'une aire protégée de catégorie II, selon l'Union International pour la Conservation de la Nature (UICN).

C'est dans ce contexte qu'ouvre, au milieu des années 1980, le *Tiger Tops Karnali Lodge*. Ce lodge de luxe est créé par Charles MacDougal[172] (cf. Figure 32) et Jim Edwards[173], deux anciens chasseurs ayant repris en 1975 le célèbre *Tiger Tops Jungle Lodge* de Chitwan — premier établissement d'écotourisme haut de gamme au monde (Liechty 2017 : 96) — après le départ de son fondateur John Coapman. En transposant ce modèle à Bardiya, ils participent à positionner le nouveau Parc sur la carte du tourisme de nature népalais, attirant une clientèle internationale aisée, séduite par la promesse d'une faune préservée et d'un territoire moins fréquenté que Chitwan.

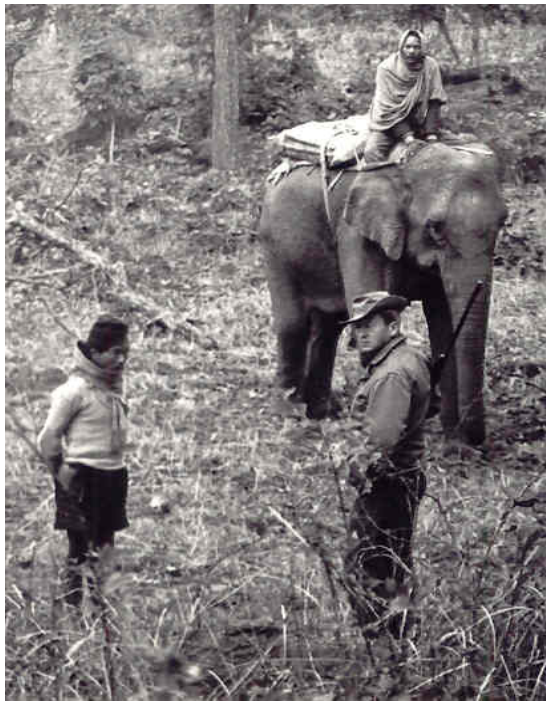


Figure 32 : Charles MacDougal lors d'une chasse au tigre, Bardiya. © Johan Reinhard. 1970.

[170] Sa surface semble faire débat puisqu'un article de chercheurs népalais parle de 938 km² (Dhakal *et al.* 2023 : 3).
[171] Les écrits sur le BNP divergent au sujet de la date exacte. Si le manuel scolaire utilisé dans l'enseignement d'une école publique de Thakurdwara est correct, la proclamation du BNP sous sa forme actuelle se serait faite le 20 novembre 1988.
[172] Charles MacDougal ou MacDonaugh (1935-2011), surnommé « Chuck », était un zoologiste, naturaliste et ethnologue d'origine américaine.
[173] Jim Edwards (1937-2009) était un aventurier britannique passionné par la faune.

Paroxysme de la conservation (depuis 1996)

Les personnes rencontrées qui travaillent ou ont travaillé pour le Parc tombent d'accord pour dire que la période des années 1970 est marquée par une « mauvaise gestion » et un faible nombre d'animaux et que ce n'est qu'en 1985, alors que les populations sont expulsées, que la faune augmente. Les populations locales ayant vécu dans la réserve, de leur côté, accusent les parties de chasse royale d'avoir décimé la faune et jugent que le nombre d'animaux, bien qu'effectivement bas, était adéquat à une cohabitation harmonieuse.

Dans les années 1980, la *Theory of Himalayan Degradation* est remise en cause et fait place à l'*Himalayan Dilemma* (« Dilemme Himalayen »), théorisé par les géographes Jack Ives et Bruno Messerli (1989) dans l'ouvrage du même nom. Un ensemble de chercheur·es de différentes disciplines déclarent que les communautés locales sont en fait spécialistes de la forêt et estiment qu'elles devraient s'en occuper et y avoir des droits (Kollmair & Müller 2002). C'est ainsi que « les communautés locales, autrefois identifiées comme les moteurs de la crise environnementale de l'Himalaya, sont devenues l'agent du changement pour la résoudre (trad.) » (Chaudhary 2025 : 97). Dès la fin des années 1970, suite aux recherches effectuées et aux donations du *Food and Agriculture Organization* (FAO), du *World Wildlife Fund* (WWF) et de la *World Bank* combinées (Nightingale 2005), le Népal met en place des « forêts communautaires » (*saamudaayika ban*). En quelques années, le pays est reconnu mondialement pour l'efficacité de cette réalisation (Fox *et al.* 2019)[174] et est considéré comme un pionnier en la matière (Poudyal *et al.* 2023 : 2). Les chercheur·es n'ont cessé d'étudier le phénomène depuis (Acharya 2002 ; Nightingale 2005 ; Campbell 2005a, 2005b ; Samantha 2007 ; Lauren *et al.* 2010 ; Khatri *et al.* 2022 ; Poudyal *et al.* 2023 ; Chaudhary 2025). En effet, celui-ci revêt des enjeux fascinants dans la manière dont ce système embrasse et conteste le néolibéralisme (avec les enjeux de décentralisation du pouvoir de l'État), mobilise les savoirs scientifiques et plus traditionnels (et de manière plus générale leur apprentissage) ou encore reconfigure les relations de castes et de genre (Nightingale 2005).

À Bardiya, les *community forests* (CF), dont il sera davantage question dans le chapitre III, sont gérées par les communautés, mais en étroite relation avec le département des parcs nationaux et de la conservation de la faune (DNPWC). Globalement, il s'agit de confier aux groupes villageois la gestion et la surveillance de certaines forêts, avec le pouvoir de réglementer la collecte et la vente de ce qui y est produit. Ces territoires, qui se sont d'abord développés dans les basses montagnes puis étendus au Téraï (Poudyal *et al.* 2023), concernent plus de 23 % du total des forêts népalaises (Fox *et al.* 2019) et sont au nombre de 147 à Bardiya (BNP Office 2022 : 5, cité par Sharma 2024 : 1). Si ces zones forestières communautaires existent un peu partout au Népal, elles s'intègrent, autour des parcs nationaux, dans une *buffer zone* (« zone tampon »). Celle-ci peut justement être « définie comme une zone spécifique désignée autour des parcs nationaux et des réserves naturelles pour les populations locales afin de leur permettre d'utiliser les produits forestiers de manière durable (trad.) » (Majupuria & Kumar 2006 [1998] : 201). Le concept de zone tampon est introduit en 1992 dans le quatrième amendement du NPWCA, et, à Bardiya, c'est quatre ans plus tard qu'une surface de 327 km² prend ce statut, suite à la promulgation du *Buffer Zone Management Regulation* dans le pays. Depuis 2010, elle inclut une partie du district de Surkhet au nord du Parc et couvre 510 km².

Dans un manuel scolaire local de Thakurbaba de 2021 pour les enfants (sans mention d'âge), il est dit que les forêts communautaires des zones tampons sont faites pour le bénéfice de la communauté, que celle-ci y possède tous les droits, que de nombreux bénéfices découlent de

[174] « Au cours des 20 dernières années, la foresterie communautaire a fait l'objet d'une grande attention au niveau mondial, non seulement parce qu'elle rend les montagnes plus vertes, mais aussi parce qu'elle répond aux besoins forestiers fondamentaux de la population locale, qui sont considérés comme essentiels à la subsistance et à l'économie rurale au Népal (trad.) » (Chaudhary 2025 : 97).

ces espaces (nouveaux emplois, revenus financiers, développement du *leadership* au niveau local, réduction des vols et incendies, etc.) et que c'est une fierté pour le Népal. Il est stipulé que, grâce à elles, le BNP incarne le célèbre proverbe népalais « *Hariyo ban Nepalko dhan* » (les forêts sont une richesse du Népal). On parle effectivement d'une « *success story* » du pays, qui, grâce à ses forêts communautaires, est passé de 26.2 % de couvert forestier en 1992 à 44.9 % en 2016 (Fox *et al.* 2019 : 7).

Les communautés qui vivent dans la zone tampon touchent en principe 30 à 50 % des revenus des entrées du Parc pour des « activités de conservation », c'est-à-dire pour des projets ou compensations financières en cas d'attaques ou de destructions par la faune. Pourtant, en me renseignant sur l'histoire du BNP et de la *buffer zone* qui l'entoure, j'apprends que la mise en place de cet « intermédiaire qui entoure immédiatement le parc national, (…) [de cette] zone à impact » (Employé du NTNC, 50 ans, 27/08/2019), n'a pas toujours été vécue comme la chance ou le cadeau que le manuel scolaire mentionné pour enfants décrit et que j'imaginais :

> « Lorsque nous avons voulu déclarer les zones tampons, nous nous sommes assis avec les dirigeants politiques pour en discuter. La communauté n'en voulait pas ! » (Ancien directeur du BNP, 62 ans, 01/04/2023).

> « Lorsque la zone tampon a été introduite, il y a eu au début une certaine opposition (*birodh*) de la part du public, mais avant de commencer la zone tampon, une organisation est venue ici. (…) Les villageois ont commencé à dire qu'ils ne pouvaient même plus regarder la forêt et qu'ils allaient maintenant perdre le peu qu'il leur restait. Ils ont dit : "vers quoi pouvons-nous nous tourner maintenant, pour obtenir de l'aide ?" Il y avait des conflits (*dvandva*) comme ça à l'époque, alors le BNP a créé des petits groupes appelés "comité d'usagers" (*committee user groups*) avec l'aide de l'organisation du Parc et c'est comme ça que le Parc a fait circuler ses politiques parmi le public. Après il y a eu beaucoup de paix (*shanti*) ici. Aujourd'hui, le système est établi et les directives d'utilisation des ressources de la zone tampon sont claires et il n'y a pas de question sur l'étendue des limites du BNP. Ce qui est nouveau c'est que les gens peuvent travailler avec le tourisme maintenant, mais à mon époque, rien de tel n'existait [dans les années 2000]. Les gens avaient seulement le droit d'aller 15 jours dans la forêt [dans le BNP] pour couper le chaume (*khar*) afin de construire des maisons[175] » (Ancien militaire, 73 ans, 03/04/2023).

La zone tampon reste en effet un territoire très contrôlé. Il existe ainsi un *elected buffer zone management committee* (BZMC) qui établit un plan opérationnel tous les cinq ans qui s'apparente à un « calendrier agronomique » (Létang 2020), afin de gérer les ressources du territoire. Ce projet est ensuite validé ou non par le *District Forest Office* (DFO) ainsi que par le directeur du Parc, qui peut prendre la décision de dissoudre le BZMC. Officiellement, il est impossible pour les populations, sauf en cas d'autorisation stipulée dans le plan ou accordée de manière exceptionnelle, de collecter dans une *buffer zone* (*a fortiori* dans ses forêts communautaires) du bois, de l'herbe, des plantes, des cailloux ou même de la terre, d'allumer un feu, d'utiliser des pesticides proches des cours d'eau ou encore de porter atteinte à la faune (cf. Figure 33)[176].

[175] *Voir* Chapitre II. II. B & Chapitre III. II. C.

[176] À l'exception de la pollution par pesticide des cours d'eau et de l'atteinte à la faune, les propriétaires de terres peuvent bien entendu mener toutes ces activités sur leurs propriétés.



Figure 33 : Panneau d'information proche du parc de Banke, *buffer zone* de Banke. © Nolwen Vouiller. Février 2023.
Le panneau énumère les interdictions dans la buffer zone de Banke, similaires à celles de Bardiya : (a) abattre des arbres, collecter du bois ou exploiter la forêt, (b) effectuer tout travail qui détruit la forêt ou ses produits ou mettre le feu, (c) extraire des pierres, de la terre, du sable ou des minéraux, (d) utiliser des pesticides ou des substances toxiques dans les cours d'eau de la buffer zone, (e) chasser de manière non autorisée ou porter atteinte (kshati) à la faune.

Les forêts communautaires de Bardiya, mises en place avant la *buffer zone*, ont pu être accueillies avec succès par les populations. Toutefois, à l'instar de la zone tampon qui les a suivies, leur fonctionnement fait aujourd'hui l'objet de critiques au Népal : les systèmes de domination s'y reproduisent malgré l'aspect participatif du dispositif et diverses formes de dysfonctionnement organisationnel émergent (Chaudhary 2025). Le concept de zone tampon, qui exige des régulations similaires à celles des forêts communautaires, mais qui s'applique directement au lieu de vie et au quotidien des populations, est d'abord rejeté. Pour que le contrôle qu'implique l'existence d'une *buffer zone* devienne acceptable, les autorités ont dû proposer une forme de compensation : l'octroi de droits dans sa gestion ainsi que la perspective d'un développement touristique lucratif lié au Parc.

En 2008, lorsque le Népal devient une République, le terme « *Royal* » disparaît de l'appellation du Parc, qui prend alors son nom actuel de « *Bardiya National Park* ». L'instauration du parc national de Banke entre 2009 et 2010, extension du BNP de 550 km² (avec 343 km² de *buffer zone*) dans le but de favoriser le développement des tigres, a elle aussi donné lieu à des délocalisations de populations et à des bouleversements des modes de vie locaux. Dix ans plus tard, un rapport d'*Amnesty International* souligne que les délocalisations continuent d'affecter les habitant·es de la région de Bardiya :

> « Amnesty International et le CSRC [*Community Self-Reliance Centre*] ont documenté plusieurs incidents récents d'expulsions forcées et de tentatives d'expulsions forcées

> par les autorités des parcs nationaux, notamment à Chitwan et à Bardiya. (…) Les expulsions se poursuivent, non seulement à Chitwan, mais aussi à Bardiya, où l'on a tenté d'expulser 141 familles (principalement des Tharus) de la forêt de la municipalité de Barabardiya au milieu de la pandémie de Covid-19, sans vérifier si ces familles avaient d'autres possibilités. Il y a eu une intervention de la NHRC [*National Human Rights Commission*] auprès des autorités municipales, des protestations de la population locale, une pétition auprès de la Cour suprême et l'affaire a été suspendue, de nouveau en avril 2021. Cas également à Magaradi en 2017 et à Geruwa depuis 1980 (300 maisons dont 274 Tharu) (trad.) » (Amnesty International 2021b : 16-19).

Ainsi, les mouvements migratoires semblent continuer et la population humaine de la *buffer zone* de Bardiya, conjointement à celle des animaux, ne cesse d'augmenter :

> « Les Tharus constituent la communauté autochtone de la région, mais ils sont aujourd'hui dépassés par les communautés migrantes des districts voisins et proches, en particulier des régions septentrionales de Salyan, Pyuthan, Dang, Dailekh, Surkhet, Jajarkot et Rukum. Les communautés brahmanes, chhetris, gurungs et magars forment le gros des migrants, suivies par une partie de la population dalit. La poussée migratoire semble avoir commencé il y a 50 à 60 ans et se poursuit encore aujourd'hui (trad.) » (Sharma 2024 : 53).

À cette population népalaise s'ajoutent chaque année plusieurs milliers de touristes, dont le nombre croît parallèlement à celui des tigres (cf. Figure 34). Lors du « Sommet du tigre » (*Tiger Summit*) de Saint-Pétersbourg en 2010, 13 pays[177] se sont engagés à doubler leur population de ces animaux en moins de douze ans, pour l'année du « tigre d'eau » selon le calendrier chinois, mais le Népal est le seul à y être parvenu : le 22 juillet 2022, le pays a annoncé une population de 355 tigres, soit près de trois fois plus qu'en 2009. Là où les félins sont en déclin à l'échelle mondiale, le Népal incarne une nouvelle « *success story* » qui le rend particulièrement attractif et visible à l'international. Chercheur·es et touristes affluent plus que jamais.



Figure 34 : Diagrammes montrant l'augmentation conjointe entre nombre de tigres et touristes dans le BNP, de 2001 à 2018. Source : NTNC (2019). Reproduction : Quentin Chouffart (2020).
Le graphique reprend l'évolution conjointe entre l'augmentation du nombre de tigres et celui de touristes dans le BNP, entre 2001 (2058/2059) et 2018 (2074/2075). Là où le BNP accueillait 222 touristes en 1990 (Normose 2002), il en accueille 10 000 en 2001, 6 000 en 2009, 13 000 en 2012 et environ 20 000 en 2018. À noter qu'un·e

[177] Les douze autres pays sont la Russie, le Bangladesh, le Bhoutan, le Cambodge, la Chine, l'Inde, l'Indonésie, le Laos, la Malaisie, la Birmanie, la Thaïlande et le Viêt Nam.

touriste se rend généralement plus d'une fois à l'intérieur du Parc lors de son séjour et que les chiffres reprennent le nombre de tickets vendus pour entrer dans le BNP et non le nombre exact de touristes à Bardiya.

Entre mi-juillet et décembre 2025, le nombre de touristes visitant le BNP a été estimé à plus de 10 000[178]. On dénombre environ 40 ou 50 guides actifs sur place, sur plus de 300 formé·es. Avec la présence obligatoire de l'une de ces personnes, le Parc se visite aujourd'hui à dos d'éléphant, à pied et en jeep (cf. Figure 35) ou bien en *rafting*, sur quelques portions de ses différentes rivières. On compte désormais une trentaine de lodges et de *resorts* autour du Parc et ce nombre augmente constamment. Les *home stays* fleurissent aussi, proposant aux touristes de rester à Bardiya pour seulement quelques euros, tout en rencontrant les populations locales. *Tiger Tops Karnali Lodge*, à l'extrême opposé, accueille encore certaines personnalités célèbres, citons par exemple la venue en 2010 de Leonardo DiCaprio (cf. Chapitre IV. II. B), qui eut pour ce terrain son importance (Vouiller 2024).



Figure 35 : Sortie touristique en jeep, BNP. © Nolwen Vouiller. Février 2025.
Moment d'attente typique des safaris dans le Parc : touristes et guides s'immobilisent dans leur jeep, scrutant une plaine ouverte à la recherche d'un tigre. Au loin, un second véhicule opte pour ce choix, témoignant de la coordination tacite lors des sorties. Le paysage révèle l'un des écosystèmes caractéristiques du Parc : prairies de la saison sèche bordées de forêts de sal, habitat privilégié des grands félins. Les safaris en jeep sont de plus en plus plébiscités pour visiter le BNP. Chaque jeep, limitée à six passager·es, est obligatoirement accompagnée d'un·e guide certifié·e et d'un chauffeur expérimenté, qui, à ma connaissance, peut aussi être guide, mais est toujours un homme.

Si Lamkhauli, Karnali-Chisapani et Baghaura sont aujourd'hui facilement visitées en jeep lors d'une excursion dans le Parc, la vallée de Babai est devenue une zone accessible aux personnes privilégiées, car particulièrement protégée, lointaine et coûteuse. Les touristes qui s'y rendent déboursent ainsi d'importantes sommes d'argent, généralement entre 500 et 1 000 dollars par jour. L'excursion, qui se fait obligatoirement avec un·e guide et un·e *ranger*, nécessite deux permis différents, dure généralement plusieurs jours et comprend des activités de marche

[178] Panthi, K. (2026, January 1). *Bardiya National Park attracts over 3,000 foreign visitors*. The Kathmandu Post. https://kathmandupost.com/national/2026/01/01/bardiya-national-park-attracts-over-3-000-foreign-visitors

(recherche d'animaux), de camping et éventuellement de *rafting* ou de pêche. La vallée de Babai, particulièrement reculée et peuplée d'animaux rares, reste pour ces mêmes raisons un lieu privilégié de braconnage[179].

On comprend que les excursions des humains dans les forêts dans le but de rencontrer la faune n'ont jamais cessées, qu'elles ont simplement pris d'autres formes. Bardiya est devenue accessible au monde entier et même un lieu confortable, s'adaptant aux budgets variés des touristes. Aujourd'hui, les animaux y sont étudiés, comptés, soignés, ils ont parfois des colliers, de nombreuses caméras sont disposées dans les forêts et des étangs sont creusés et maintenus grâce à des pompes solaires (cf. Chapitre III. II. B). Les forêts communautaires sont contrôlées, les entrées y sont tantôt autorisées, tantôt interdites et il faut parfois payer pour s'y rendre. De nombreuses questions se posent alors sur le niveau d'intervention de l'humain sur la faune (interventionnisme), sur sa marge de réaction en cas d'attaques (auto-défense) et sur les compensations imaginées après celles-ci (cf. Chapitre II. I. C). L'histoire des étapes déterminantes vécues par les humains et par la faune apparaît en tous cas complexe et riche d'influences réciproques.

En conclusion, retracer l'histoire du BNP est une tâche ardue, pas seulement à cause du peu de matériaux disponibles ou de leurs contradictions, mais aussi en raison de la diversité des modes de vie avant l'établissement de l'aire protégée et, plus globalement, des enjeux géopolitiques du Sud-Ouest népalais. En effet, le territoire a été perdu et récupéré, il a été isolé, mais jamais complètement, les immigrations puis délocalisations ont été synchrones, les emplacements habités et attribués ensuite ont été multiples, les vécus à l'intérieur de la forêt très différents, la population était déjà mixte, et les relations aux animaux, de la déprédation à la chasse et du braconnage à la conservation, très dynamiques.

Garder le moins possible de traces de ces moments de basculement ou de l'« avant » Parc (cf. *infra*), peut contribuer à affecter la mémoire des personnes concernées, et, comme le souligne l'anthropologue Nayanika Mathur (2018) dans un contexte similaire, peut être un moyen pour l'État d'invisibiliser les griefs des populations dépossédées, rendant compliqué pour elles de revendiquer leurs droits. Il s'agit maintenant de mieux comprendre ce qui s'est joué, pour les personnes rencontrées, lors du basculement qu'a représenté la mise en place d'une aire protégée.

C. L'idéalisation de l'« avant » et la peur de l'« après »

> « La vie était facile (*aananda*) pendant cinq ans [de 1965 à 1970]. »
> « Est-ce qu'il y avait des problèmes avec les tigres et les léopards lorsque vous viviez dans la forêt ? »
> « Ils venaient manger nos animaux, mais ils n'attaquaient jamais les humains. Aujourd'hui, ils s'attaquent aux humains. Nous allions dans la jungle et rencontrions des tigres, des sangliers et même des éléphants sauvages. Nous avons survécu parce que notre temps (*kaal*) était bon. (…) J'étais heureux (*khusi*) avant ! Nous étions très forts » (Ancien habitant de Baghaura, 78 ans, 18/04/2023).

Le discours de cette personne ayant vécu dans un territoire intégré à celui de l'aire de conservation en rejoint bien d'autres. Lorsque j'écoute, en mars 2025 par exemple, les anecdotes de deux hommes *Deshauri* Tharu qui ont passé une grande partie de leur enfance[180]

[179] « Le braconnage est plus fréquent car il s'agit d'une zone ouverte, sans civilisation. Les braconniers viennent pour la pêche et les animaux, de nombreuses personnes ont été arrêtées dans la vallée de Babai » (Politicien, guide et directeur d'hôtel, 31 ans, 08/08/2021).

[180] J'ai abordé plus haut le cas de ces deux hommes, qui se rendaient avec leurs animaux en forêt après leur repas du matin et y restaient jusqu'au lendemain, dormant dans des abris. Les animaux y pâturaient ainsi de longues

(entre 1970 et 1982) à fréquenter un territoire devenu par la suite une *community forest*, je suis frappée par leurs sourires et leurs éclats de rire spontanés. Les deux éleveurs m'expliquent qu'à cette période, lorsqu'ils menaient leurs animaux au pâturage, des attaques de tigres sur leurs buffles survenaient effectivement parfois, mais la taille considérable de leur cheptel leur procurait alors un sentiment de sécurité (*surakshit*). Les deux hommes affirment que depuis la fin des années 1980, rien ne va plus. Les animaux sauvages sont trop présents, ils s'en prennent aux humains, mais aussi, en perdant l'accès facile aux ressources forestières à cause des régulations multiples, les « *gothala* » (gardiens et/ou propriétaires de buffles) ont perdu la possibilité d'avoir autant d'animaux qu'avant[181]. Cela a donc engendré une double insécurité pour ces personnes : économique, car leur subsistance dépend de leur cheptel, et physique, puisque leurs buffles jouent un rôle protecteur en forêt[182].

Les personnes rencontrées à Bardiya qui y vivaient avant les années 1970 font état d'un basculement entre cette date et 1990. Cette période d'une vingtaine d'années est marquée au Népal à la fois par ce qui est considéré comme une « crise écologique », par la mise en place des forêts communautaires, par le développement du tourisme ou encore par le régime Panchayat. À Bardiya plus spécifiquement, elle l'est par les dernières délocalisations, l'interdiction de multiples activités (dont la chasse) et par la création du Parc. Ces événements, je l'ai montré, n'ont pas été vécus de la même manière par toutes et tous. On peut aussi supposer que le vécu de la faune (et de chaque espèce) a été différent : là où certains animaux sont chassés jusqu'aux limites de l'extinction, les humains se disent « très forts » et « heureux ». Inversement, lorsque la faune est protégée, les populations locales perdent l'accès à des ressources essentielles et se retrouvent en situation de danger.

On comprend que si une même période a pu être vécue différemment — entre humains ou entre humains et animaux —, le thème d'un changement d'un mode de vie à un autre, sous l'effet des régulations gouvernementales, dans un contexte de mondialisation et de bouleversements climatiques plus larges, reste central. Et le fait que certaines personnes — dont des « locaux »[183] — commencent plus tard à tirer parti de la présence croissante de ces animaux et de la création d'une aire protégée, n'empêche pas l'apparition d'un sentiment d'insécurité grandissant, désormais commun à l'ensemble de la population.

Ce basculement peut être saisi à travers l'analyse d'au moins quatre perturbations majeures qui, bien qu'elles aient pris de nouvelles formes par la suite, constituent les fondements du conflit actuel et continuent de l'alimenter : **(1)** la mise en place de régulations contraignantes générant de fortes tensions entre gouvernement et population ; **(2)** un décalage croissant entre les personnes « nées ici » ou présentes depuis longtemps et celles venues plus récemment d'ailleurs

heures. À la tombée de la nuit, les deux pattes avant de chaque buffle étaient attachées pour éviter qu'ils ne s'éloignent.

[181] La diminution du nombre de têtes de bétail par famille à Bardiya est un fait avéré dont les causes semblent multiples et variables : « [Elle peut par exemple] s'expliquer par la crainte de la prédation du bétail, le passage de l'élevage au tourisme comme moyen de subsistance, l'existence d'autres activités génératrices de revenus (par exemple, la couture et la confection, l'installation électrique des maisons, la culture de plantes aromatiques [menthe et camomille]) et l'émigration des jeunes à l'étranger à la recherche d'un emploi (trad.) » (Shahi *et al.* 2023 : 9). L'anthropologue Sascha Fuller (2021) a dédié un article à l'importance des relations entre buffles et humains (*a fortiori* les femmes) dans l'ouest du Népal et aux conflits familiaux qui émergent avec la « modernité » et la diminution de leur élevage.

[182] La présence d'un grand nombre de buffles constitue déjà un élément dissuasif pour le félin, mais il est également connu qu'à Bardiya, en cas d'attaque, les buffles sont capables de se défendre, voire de défendre leurs gardien·nes (cf. Chapitre III. II. D). Les deux partenaires d'enquête précisent d'ailleurs avoir déjà vécu une telle situation et avoir été sauvés par leurs bêtes.

[183] Dans le cadre de ce développement, parler de « locaux » signifie parler de personnes arrivées *avant* la mise en place du BNP ou nées à Bardiya, là où parler d'« habitant·es » peut englober les personnes arrivées *après*.

; **(3)** la modification du comportement de la faune et des perceptions liées à sa dangerosité ; **(4)** l'arrivée de pressions internationales et environnementales importantes.

Pertes de confiance et ruptures entre l'État et les citoyen·nes

Lors d'un *meeting* d'une trentaine de personnes organisé par un guide touristique en août 2021 à Bardiya, visant à sensibiliser la population aux réactions à adopter face aux éléphants qui viennent détruire les cultures pendant la mousson, un villageois concerné exprime son désarroi :

> « Les parcs nationaux préservent la jungle et doivent mettre en œuvre des régulations qui rendent les citoyens heureux (*khusi*), car celle-ci est reliée aux communautés. (…) Si les parcs nationaux et les jungles ne peuvent pas être en relation (*sambandha*) avec nous, alors nous ne pouvons pas non plus être reliés aux animaux (…). Si le gouvernement veut préserver la jungle, il doit satisfaire ses citoyens. Et nous, citoyens, ne devons pas avoir peur (*dar*) de faire entendre notre voix au gouvernement. Nous ne pouvons pas nous contenter de recevoir de l'aide ! Les organisations doivent comprendre la souffrance (*pidaa*) des populations. (…) Nous ne pouvons pas rester près de la jungle à attendre chaque nuit que les éléphants arrivent pour les faire partir. Nous avons aussi nos envies, notre travail et nos horaires. Le gouvernement et les secteurs concernés doivent résoudre ce problème à tout prix » (Fermier, 50 ans, 28/08/2021).

Cette prise de parole, comme bien d'autres, témoigne d'une tension importante entre citoyen·nes et gouvernement, ce qui appuie la théorie de John Knight (2000) pour qui un « conflit » entre humains et animaux est avant tout un conflit *entre* humains. Le parc national, indissociable du gouvernement, est jugé responsable et doit « résoudre ce problème à tout prix », faute de quoi la situation va dégénérer. La présence de lien (*sambandha*)[184], aujourd'hui mise à mal, entre les autorités, les jungles et les citoyen·nes, permettrait à ces derniers d'être relié·es aux animaux et est perçue comme déterminante dans la résolution du conflit.

Cette division entre population et gouvernement puise ses racines dans des tensions caractéristiques des années 1970-1990, telles que la violence de certaines délocalisations, les inégalités dans leur mise en œuvre (notamment en ce qui concerne les aides reçues ou non) ou encore dans les restrictions massives sur l'usage des ressources forestières[185]. C'est de ce dernier point dont il est le plus question :

> « Le conflit (*dvandva*) a d'abord concerné l'utilisation des ressources de la forêt, entre les autorités et les habitants (…). Avant [les années 1980-1990], il n'y avait pas de conflit entre l'homme et la faune. Un conflit s'est terminé et l'autre a commencé » (Ancien directeur du Parc, 62 ans, 01/04/2023).

> « Les locaux avaient peur (*dar*) et le gouvernement avait des règles strictes interdisant à quiconque d'entrer. L'aire de conservation n'était pas aussi facile d'accès qu'elle l'est aujourd'hui. C'était à l'époque du Panchayat et il fallait suivre les règles. Les gens voulaient chasser et capturer des animaux, ramasser du bois flottant et couper de l'herbe, mais les autorités essayaient d'appliquer les règlements. C'est là que le conflit (*dvandva*) s'est produit entre les villageois et la conservation. Les gens essayaient d'utiliser les ressources de la forêt pour leurs besoins et les autorités les en empêchaient » (Ancien militaire, 73 ans, 03/04/2023).

[184] Sur le terrain, le terme népali *sambandha* désigne la « relation » et englobe les notions de lien, de connexion et d'interdépendance. Le verbe *jodnu*, moins employé, signifie « connecter » ou « joindre » (Singh 2010 [2000] : 281), tandis que *sahataa*, qui signifie « solidarité, unité, association (trad.) » (*ibid.*), est parfois employé pour parler de « coexistence » (cf. Annexe 5).

[185] J'ai commencé à présenter l'étendue des régulations mises en place par le gouvernement à partir de 1973 (cf. *supra*) et il en sera encore question (cf. Chapitre II & Chapitre III. II. B).

Pour ces deux hommes qui ont travaillé pour le Parc ainsi que pour d'autres personnes, tout aurait donc débuté par un conflit *entre* humains, autour des ressources. En effet, celles-ci ont été surveillées et contrôlées par des régulations nouvelles, de manière peut-être encore plus stricte qu'aujourd'hui, générant de la peur (*dar*) et marquant profondément la mémoire des populations. C'est bien dans le contexte monarchique et autoritaire du Panchayat, que le *National Park and Wildlife Conservation Act* (NPWCA) de 1973 remplace le *Wildlife Conservation Act* (WCA) de 1958, donnant d'importants pouvoirs au gouvernement, par l'intermédiaire de régulations plus officielles et structurées[186]. En 1975, soit deux ans plus tard, l'armée royale du Népal (*Nepal Royal Army*) est déployée pour la protection et le renforcement de ce texte de loi (Majupuria & Kumar 2006 [1998] : 201).

L'anthropologue Narayan Prasad Sharma (2024) souligne que, malgré les changements constitutionnels majeurs survenus ces dernières années (abolition de la monarchie et fédéralisation notamment) et les multiples amendements du NPWCA, les règles de conservation n'ont que très peu évolué au Népal. Les régulations restent centrées sur les animaux, laissant peu de place aux droits humains, notamment en cas d'expulsion ou de conflit. Ainsi, le texte (section 5) du NPWCA interdit un large éventail d'activités à l'intérieur des parcs nationaux au Népal, ce qui rappelle fortement les régulations des zones tampons (cf. *supra*) : l'accès aux animaux domestiques pour boire ou paître y est proscrit, ainsi que la chasse de la faune et toute forme de construction ou d'occupation humaine, qu'il s'agisse d'une maison, d'une cabane, d'un abri ou de toute autre structure. Il est également dit qu'il est interdit de cultiver la terre, de planter ou de couper des végétaux, de collecter des arbres ou des plantes, ou encore d'extraire des ressources naturelles telles que des pierres, de la terre ou des minerais. Enfin, la possession ou l'usage d'armes ou de poison est strictement prohibée. Ailleurs, on peut lire que les « officiers autorisés » (*authorised officers*) ont le pouvoir d'arrêter toute personne qui va contre ces règles, quitte, faute d'autres « alternatives », à tuer le ou la coupable, tout en restant immunisé·es de poursuites judiciaires[187].

Il est vrai qu'à la suite d'amendements, le texte de loi a inclus la question de la participation des communautés, en détaillant la gestion des zones tampons et des forêts communautaires. Cependant, si quelques personnes rencontrées me disent que l'accès aux ressources de certaines forêts, puis plus tard aux compensations financières — qui découlent du fait de vivre en *buffer zone* — apaise la population et résout en quelque sorte un premier conflit, cela ne fait pas l'unanimité et les tensions à ce sujet demeurent (cf. *supra*) : les régulations sont jugées inadaptées et les restrictions trop rigides. De plus, au fil des terrains à Bardiya, je comprends que le NPWCA est peu ou pas connu par les personnes rencontrées. Or, je réalise aussi que, s'il était appliqué en totalité, il avantagerait paradoxalement en certains points la population qui souffre de la présence de la faune, notamment car il ne protège pas toutes les espèces, donne le droit officiel à l'auto-défense et à la capture d'animaux « problématiques », voire à leur abattage. Quoi qu'il en soit, par la manière dont il est appliqué, ce texte de loi incarne un point de bascule et fait grandir une méfiance toujours plus importante — et réciproque — entre l'État et la population. Comme l'écrit Narayan Prasad Sharma (2024), cette dernière se sent aujourd'hui trompée :

> « De nombreux habitants [de Bardiya] se plaignent d'avoir développé des forêts communautaires et protégé des forêts nationales grâce à leurs efforts incessants. En effet, ces mêmes forêts et la faune sauvage représentent aujourd'hui une menace réelle

[186] Le WCA, première législation officielle népalaise dédiée à la protection de la faune, était relativement sommaire et s'intéressait peu à l'habitat des animaux ou aux droits et devoirs des populations locales.

[187] « L'usage d'armes par les militaires est autorisé. L'article 24 (2) de la NPWCA confère à "l'agent autorisé" le droit d'ouvrir le feu sur toute personne soupçonnée d'avoir commis un crime contre les espèces sauvages, "et si l'auteur ou son complice décède des suites de ces coups de feu, cela ne sera pas considéré comme une infraction". Cela viole le droit à la vie garanti par la Constitution népalaise (trad.) » (Amnesty International 2021b : 14).

> pour leur vie, leur bétail et leurs biens. Ils se sont donc détournés des efforts de conservation et de l'éducation (trad.) » (Sharma 2024 : 65).

Ainsi, à la perte de territoire et au changement de mode de vie imposé se sont ajoutées, progressivement, les attaques d'animaux et l'impossibilité officieuse de s'en défendre (cf. Chapitre II. II. A), aggravant encore la souffrance des populations et les tensions avec le gouvernement.

Plutôt que de considérer le conflit opposant les populations locales à l'État et celui opposant humains et animaux comme deux conflits distincts, j'envisage dans ce travail une forme de continuité. À partir de ces deux lignes de fracture, un autre conflit entre humains a inévitablement émergé : d'un côté, celles et ceux qui bénéficient du basculement représenté par la mise en place de l'aire protégée, et, de l'autre, celles et ceux qui en pâtissent. Ce conflit, lié au développement du tourisme à Bardiya dans les années 2000, est apparu plus tardivement. Mais en réalité, dès les années 1970, alors que le tourisme commence à s'établir économiquement dans le pays et à connaître une forte croissance en certains endroits[188], une première rupture annonciatrice de cette division entre humains se manifeste déjà : celle entre les « locaux » de Bardiya, c'est-à-dire entre les personnes nées sur place ou au moins qui étaient là antérieurement à la création du Parc, et celles venues plus tard.

Frictions entre les personnes de Bardiya et d'ailleurs

Les personnes rencontrées sur le terrain sont majoritairement Tharus (*Deokhuri, Dangaura* et surtout *Deshauri*), Brahmanes, Chhetris et, dans une moindre mesure, Intouchables. Nous l'avons vu, la population de Bardiya, constituée à partir de multiples migrations, est déjà mixte avant les années 1990 (Studsrød *et al.* 1995). Les trois grands mouvements qui déterminent cette diversité me semblent être globalement l'arrivée des *Pahadis* (dont les groupes brahmanes et chhetris font partie) — ainsi que celle des Tharus de Dang — dans le Téraï de l'ouest (à l'intérieur de la forêt ou autour) suite à l'éradication de la malaria au début des années 1960[189], les délocalisations de l'aire de conservation entre 1965 et 1985[190], et, depuis, conjointement à la construction de diverses infrastructures (dont l'aboutissement de la *Mahendra Highway*), l'arrivée de Népalais·es[191] qui vivent du tourisme, des métiers reliés au Parc, de la recherche ou encore d'organisations non gouvernementales.

J'ai expliqué comment l'immigration des *Pahadis* depuis les « collines » a généré de grandes tensions avec les Tharus, présent·es à Bardiya depuis de nombreux siècles. Le système *kamaiya*, expression d'un esclavagisme moderne entre *Pahadis* et Tharus, a été interdit officiellement en 1924 au Népal, mais s'est étendu jusqu'aux années 2000 dans les faits. Dans la même idée, mais dans le cas des relations entre hautes castes et Intouchables, notons que le système de castes a été aboli en 1963 dans le pays, mais a continué officieusement depuis. Ainsi, je n'ai pas, sur le terrain, réellement observé de mariages intercastes (ce qui atteste qu'un principe endogamique est respecté), chaque groupe vit généralement dans un entre-soi

[188] « Le tourisme, concluait Birendra, était l'une des clés de l'avenir du Népal. Bien avant la mort de Mahendra, il devenait évident que le tourisme était une industrie à part entière. La fin des années 1960 a vu une forte augmentation annuelle des arrivées de touristes et d'importantes recettes en devises. (...) En 1971, le gouvernement népalais a autorisé un cabinet de conseil allemand à préparer un nouveau Plan directeur du tourisme, que Birendra a lu "avec grand intérêt" (selon un assistant) lors de sa publication en 1972 (trad.) » (Liechty 2017 : 277).

[189] Je pourrais mentionner ici aussi les arrivées depuis l'Inde, mais je n'ai rencontré que deux personnes qui se disaient « *Madhesi* » à Bardiya.

[190] La délocalisation des populations de l'intérieur de l'aire de conservation vers la *buffer zone* du Parc a souvent forcé celles-ci à vivre ensemble, sur des terrains donnés par l'Etat, donc sans possibilité de se rassembler par groupes ethniques ou castes.

[191] Je me focalise dans ce développement sur la période entre 1970 et 1990 et surtout sur les mouvements migratoires de Népalais·es, mais il est clair que de nombreuses personnes étrangères sont arrivées plus tard à Bardiya pour les mêmes raisons, ce qui a posé encore d'autres enjeux relationnels.

géographique qui forme une sorte de petit village dans le village[192], les personnes ont eu tendance à préciser elles-mêmes leurs castes ou groupe ethnique lors de nos entretiens[193], et, enfin, j'ai pu constater des critiques réciproques faites à l'un ou l'autre groupe ou certains comportements caractéristiques. Il me semble donc qu'aujourd'hui encore à Bardiya, les habitudes et mémoires douloureuses de ces inégalités persistent, même si certains chercheurs affirment le contraire (Sharma 2024 : 51). Cela étant dit, ces catégories se réorganisent, et s'étiolent, d'où le fait que je n'y concentre pas toute mon attention et qu'elles ne soient pas centrales dans le développement de cette thèse. Plus que la question de la caste ou du groupe ethnique, il semblait important pour ces personnes de préciser si elles étaient d'« ici » ou non. En fait, ce type de catégorie semble avoir été, précisément dans le basculement qui s'est produit entre 1970 et 1990, remplacé — ou plutôt transformé — en une autre différenciation, autour de l'ancienneté de l'occupation du territoire[194]. Plusieurs fois j'entends :

> « Les personnes des collines sont très douées pour étudier et ont de grandes capacités physiques parfois, mais elles ne connaissent rien au parc national (*rastriya nikunja*). Les locaux protègent mieux la forêt et comprennent mieux les enjeux. Le souci est qu'ils ratent beaucoup les concours pour les métiers gouvernementaux » (Guide, 28 ans, 18/01/2021).
>
> « Les bons guides sont tous d'ici. Tous d'ici » (Guide, 31 ans, 30/03/2023).

Ces affirmations de deux guides soulignent un clivage récurrent dans les discours recueillis à Bardiya, non pas entre hautes castes et Tharus ou Intouchables, mais entre personnes appartenant au groupe des « locaux » et celles arrivées ultérieurement. Dire « je suis né·e ici » devient une manière de légitimer ses savoirs et ses capacités, cela apparaît comme un prérequis essentiel pour vivre d'activités liées à la forêt et aux animaux, notamment dans le cas de métiers du tourisme tel que celui de guide (Vouiller 2022a) ou de métiers gouvernementaux. L'absence de ce critère d'authenticité est en effet invoqué pour critiquer les employé·es du gouvernement, perçu·es comme étranger·es au territoire car souvent venu·es des basses montagnes et/ou de grandes villes du pays, après l'établissement du Parc. Ainsi, un habitant, lors de son intervention dans le cadre d'un *meeting* de village, ne se plaint plus seulement des régulations du gouvernement ou du « Parc », alors considéré comme une entité abstraite, mais, à une autre échelle, accuse directement le comportement et les logiques des personnes qui travaillent pour lui :

> « Le gouvernement considère le parc national comme une activité commerciale et une source d'emplois. Il a créé des emplois, mais ce qui se passe, c'est que nous, citoyens, sommes confrontés à des problèmes. (…) Si vous êtes un employé, soyez en contact avec les gens ! Vous avez rejoint ce poste pour faciliter la vie des autres ! Certains employés viennent d'ailleurs et se comportent comme s'ils devaient donner de leur poche. Comme je l'ai dit plus tôt, si les parcs nationaux et les jungles ne peuvent pas être en contact avec nous, nous ne pouvons pas non plus être en contact avec la jungle » (Fermier, 50 ans, 28/08/2021).

Ainsi, les métiers gouvernementaux et/ou reliés au Parc devraient être des manières de faire du lien et d'améliorer le quotidien des gens, plutôt que de rester autant centrés sur des enjeux lucratifs. Il semblerait que le fait que le BNP soit administré par des gens d'« ailleurs » agisse

[192] Dans le cas où ces personnes n'ont pas simplement récupéré des terres données par l'Etat lors des délocalisations.

[193] Lorsque la personne rencontrée ne mentionnait pas d'elle-même sa caste ou son groupe ethnique, il est arrivé que je demande cette information, et on m'a répondu un nombre incalculable de fois « je suis Népalais·e, c'est tout », attestant du désir de sortir de ce système qui perdure.

[194] J'ai expliqué que je me focalisais dans cette thèse surtout sur l'appartenance générationnelle et professionnelle pour créer des groupes et faciliter la compréhension des logiques à l'œuvre. Cette différenciation, la plus actuelle, sera analysée dans un troisième temps (cf. *infra*).

comme une justification au fait que ces personnes soient peu à l'écoute et éloignées des réalités quotidiennes. Cela sous-entend qu'elles ne peuvent se sentir concernées par le passé et le futur des lieux de la même manière. On a ici les bribes de ce qui a généré plus tard encore davantage de « frictions » entre groupes humains, au sens de l'anthropologue Anna Tsing (2006), c'est-à-dire de différences d'engagement entre le local et les « forces globales »[195], autour de valeurs, mais à Bardiya surtout autour d'enjeux financiers, déterminés par les professions et le fait de tirer profit du Parc ou non.

En effet, avec l'émergence de la conservation, l'ouverture de certains emplois à toutes et tous, l'enseignement qui débute à grande échelle au Népal (Lecomte-Tilouine 2017), la vision non discriminante des touristes étrangè·res indifférent·es au système de castes et l'accès généralisé aux réseaux sociaux, les tensions semblent avoir changé de formes : après une première différenciation qui part des castes et groupes ethniques, la scission s'est faite sur les personnes d'« ici » et d'« ailleurs », notamment sur le fait d'avoir vécu ou non le basculement de la période 1970-1990, mais, encore plus tard aussi, sur le fait de tirer profit ou non des animaux et d'avoir grandi ou pas avec des discours de conservation. Pour autant, il serait naïf de croire que les divisions au sein d'un même groupe sont absentes et que, par exemple, la population « ancienne » (ou la plus « locale ») dont il est question est unie et tombe d'accord. En réalité, la génération née à Bardiya après les années 1990 critique les personnes arrivées d'ailleurs, autant que les personnes âgées nées avant la mise en place du Parc : cette nouvelle génération se sent à la fois « locale » *et* « éduquée ». On comprend que ces divisions progressives entre humains, ici aussi, se prolongent ou se transforment plutôt que ne se remplacent.

Dans toutes ces ruptures et cette complexité toutefois, force est de constater que les activités forestières et le rapport aux animaux, relient aussi[196]. Ainsi, Tharus et Brahmanes s'aident lorsque la nuit tombée un éléphant est proche, locaux et personnes venues d'ailleurs travaillent ensemble dans le tourisme, et jeunes et personnes plus âgé·es ou fermier·es et ancien·nes employé·es du gouvernement s'accompagnent en forêt communautaire afin de récupérer des branches ou de faire paître leurs animaux. Enfin, la situation actuelle inquiète unanimement les populations de Bardiya, même si elle n'est pas vécue de la même manière. Ainsi, le passage d'animaux quasiment inoffensifs à ceux qui attaquent les humains, s'il est considéré différemment par chacun·e, est reconnu par toutes et tous. Cette transition, qu'il s'agit maintenant de traiter, est caractéristique elle-même des années 1970-1990 et me semble particulièrement intéressante et utile pour comprendre la situation conflictuelle actuelle, à la fois entre humains et entre humains et animaux.

Transformation du rapport de dangerosité entre humains et faune

> « Avant les années 1980, il y avait peu d'animaux sauvages. Ce n'était pas dangereux (*khataraa*). Aujourd'hui, le parc national de Bardiya est soumis à des lois strictes. Personne ne peut pénétrer à l'intérieur et tuer. C'est pourquoi le nombre d'animaux sauvages a augmenté de manière drastique » (Ancien militaire, 47 ans, 17/02/2023).
>
> « La faune n'était pas aussi dense avant et les conflits entre humains et animaux sauvages étaient alors minimes. Maintenant qu'elle a augmenté, les conflits entre humains et animaux sauvages également. Il y a 30 ans [avant les années 1990], le conflit

[195] Dans *Friction* (2006), Anna Lowenhaupt Tsing étudie les dynamiques de globalisation au travers de l'ethnographie qu'elle a menée entre 1980 et 1990 dans les forêts du sud-est du Kalimantan en Indonésie. Elle montre comment les interactions conflictuelles, qu'elle nomme souvent « malentendus », entre différents groupes humains autour d'enjeux environnementaux, génèrent des transformations imprévues et reconstituent les puissances d'agir des collectifs.

[196] Ce n'est pas tout : il arrive que certains corps de métiers fassent médiation entre locaux (fermier·es ou éleveur·es surtout) et employé·es du gouvernement, mais aussi entre faune et humains, c'est le cas nous le verrons (cf. Chapitre III. II), des guides, des gardes-forestiers, des cornacs ou encore des militaires.

était presque absent, car il n'y avait pas beaucoup d'éléphants. Il n'y en avait que trois. Il y avait également très peu de tigres et le rhinocéros a été introduit tardivement » (Ancien directeur du BNP, 62 ans, 01/04/2023).

Alors que, dans les années 1970, les rhinocéros sont absents de Bardiya, que les éléphants sont au nombre de deux ou trois[197] et que les félins sont peu nombreux, la situation change drastiquement en une vingtaine d'années[198]. Ainsi, suite à la protection légale de la faune et à diverses migrations de celle-ci depuis l'Inde, puis à l'introduction de rhinocéros depuis Chitwan dans les années 1980, les animaux augmentent de manière spectaculaire et ce mouvement n'est pas sans conséquence pour les locaux, *a fortiori* pour les personnes qui vivent de l'agriculture :

> « Il n'y avait pas d'accidents avant [les années 1980]. Maintenant, les éléphants tuent des gens parfois, ils détruisent les maisons aussi, les champs et les cultures. Blé, pois chiches, riz… Avant, je peux dire que j'appréciais les animaux, c'était agréable de les voir. Aujourd'hui, ils viennent ici, errent, mangent toute la nuit et s'en vont. Je n'aime pas ça ! Qu'est-ce qui peut être bien à leur sujet, dites-moi ? » (Fermier, 78 ans, 11/01/2022).

> « Les gens ont commencé à détester (*ghrna*) les animaux. Ils veulent les tuer. Ils ne les considèrent pas comme leurs amis » (Fermier, 50 ans, 28/08/2021).

Le glissement d'un « avant » vers un « après » est perceptible une nouvelle fois ici dans les affects exprimés. Alors qu'il est évoqué un passé où les animaux « n'étaient pas dangereux », étaient peut-être des « amis » ou en tous cas des rencontres « agréables », on souligne aujourd'hui leur intrusion dans les espaces de vie humaine, leurs attaques et destructions répétées. Une partie de la population dit même détester (*ghrna*) la faune, vouloir la tuer et ne rien voir de positif à son sujet. On comprend que ce basculement n'est pas seulement déterminé par le nombre d'animaux, mais aussi par l'impossibilité de s'en défendre et par leurs comportements devenus problématiques.

Le souvenir d'un passé où l'on pouvait abattre un éléphant ou un tigre pour se protéger revient avec insistance chez les ancien·nes, comme une époque où les rapports de force étaient plus équilibrés. En 2019, un paysan brahmane de 76 ans m'explique qu'avant les années 1970 il était par exemple possible de tuer les éléphants, ce qui les maintenait éloignés. Mais ce n'est pas tout : il précise qu'en 1967 les pachydermes venaient surtout en troupeau (qu'on peut nommer une « harde ») dans les champs, sans être dangereux, là où, après la fin des années 1980, ce sont des éléphants seuls et « fous » (cf. Chapitre III. I. B), qui viennent au village, après avoir été chassés de leur groupe d'appartenance. Ce vieil homme, qui a eu deux de ses buffles et trois de ses vaches tués par des tigres, un veau attaqué par un crocodile dans la rivière, qui a dû reconstruire sa maison trois fois suite à sa destruction par un éléphant, et qui a même perdu le fils de son frère tué par ce même animal en 2013, déplore, comme bien d'autres, ce basculement.

Ainsi, au fait que les animaux soient plus nombreux et que la population se sente impuissante, s'ajoute le fait inquiétant que le comportement de la faune ait changé. En effet, selon certaines personnes rencontrées à Bardiya, les animaux ont évolué, non seulement dans leur nombre, mais aussi dans leurs ressentis, ce qui aurait transformé directement leurs actions envers les humains :

[197] De plus grands groupes venaient à l'époque, mais étaient de passage et s'approchaient moins des cultures. Les personnes rencontrées s'accordent toutes pour dire que les éléphants étaient très peu nombreux, on me parle de deux individus, parfois trois.

[198] Nous verrons que le nombre d'animaux chute à nouveau lors de la guerre maoïste entre 1996 et 2006 (cf. Chapitre II. I. A), mais je me concentre ici sur la période entre 1970 et 1990.

> « Je suis né ici, en 1979. Quand j'étais jeune, les animaux avaient peur (*dar*) des voix humaines. Aujourd'hui, ils s'éloignent, mais ils sont devenus proches des humains. Avant, s'ils entendaient nos bruits, ils s'enfuyaient, mais maintenant, ils ne le font plus. Fatalement, il y a des attaques (*aakraman*). Les animaux n'ont plus peur (*dar*). Les éléphants commencent même à détruire des maisons en béton et plus seulement celles en terre ! » (Guide, 44 ans, 22/02/2023).
>
> « Aujourd'hui, comme les éléphants et les tigres n'ont plus peur (*dar*), ils attaquent les humains sans hésitation » (Ancien directeur du BNP, 62 ans, 01/04/2023).
>
> « Dans le BNP, comme dans tout autre parc national, la présence humaine a augmenté. (…) Autrefois, les animaux s'enfuyaient très vite. Mais maintenant, si les tigres voient une personne, ils ne partent plus. Ils avancent lentement. Il y a une énorme différence entre avant et maintenant » (Employé du NTNC, 55 ans, 06/02/2023).

Là où les animaux s'enfuyaient autrefois au moindre bruit, ils restent aujourd'hui, ils n'ont plus peur (*dar*) et attaquent (*aakraman*) même « sans hésitation ». L'idée d'un changement dans le comportement animal rejoint les observations de l'anthropologue Annu Jalais en Inde, dans les Sundarbans, avec le cas des tigres « mangeurs d'Hommes » (*man-eaters*). Les insulaires expliquent à la chercheuse que les félins sont devenus des « animaux féroces » (*ferocious animals*) sous l'effet du climat (air et eau salés, vent) et de l'histoire de leurs migrations compliquées sur le territoire. Ainsi, selon les locaux, le tigre du Bengale aurait été rejeté ou chassé de Java et Bali, puis de divers endroits où il aurait essayé de s'établir, avant de trouver enfin un ancrage dans les Sundarbans. Dans *Forest of Tigers* (2009 : 146-175), Annu Jalais explique que les insulaires, victimes de leur côté aussi de l'environnement éprouvant et de multiples rejets dans leurs processus migratoires, s'identifient aux tigres pour ces raisons, et sont habité·es d'une « compassion », qu'ils et elles pensent que les animaux ont aussi à leur égard. Si l'on peut déceler dans la présente thèse un changement d'une telle envergure, la situation est quelque peu différente.

Humains et faune évoluent aussi ensemble à Bardiya, dans leurs histoires et au quotidien, tant et si bien que j'émets l'hypothèse que cela puisse avoir été à ce moment-là, entre les années 1970 et 1990, alors que les populations migrent hors de la forêt, que s'est perdue la « connexion » dont certaines personnes me parlent entre humains et animaux. Une perte de lien qui expliquerait en partie les attaques exponentielles actuelles (cf. Chapitre II. II). Cependant, contrairement à la situation des Sundarbans, les habitant·es de Bardiya ne me parlent ni de l'importance de la dureté de l'environnement commun ni d'une implantation difficile des animaux sur le territoire[199], pour expliquer les comportements problématiques. Les animaux sauvages sont jugés assez unanimement comme étant les premiers arrivants, même si beaucoup moins nombreux à l'époque qu'aujourd'hui, et les forêts, bien que décrites parfois comme étant en péril et pas assez riches de ressources pour la faune (cf. *infra*), restent un milieu perçu comme particulièrement adapté pour elle. En réalité, sur le terrain, ce qui m'est présenté comme le plus central dans le changement de comportement des animaux, c'est bien la présence ou l'absence de peur (*dar*) vis-à-vis des humains.

En effet, si pour certain·es, c'est la disparition progressive de cette peur, due à une habituation aux humains et à la quasi-absence de danger depuis l'interdiction de la chasse qui a multiplié les attaques, pour d'autres (surtout pour les personnes impliquées dans le tourisme), c'est l'inverse. C'est *à cause* de cette peur, comme pour se protéger des humains, que les animaux tuent. Une peur déterminée par une sorte de malentendu, amené à disparaître bientôt :

[199] Les rhinocéros à Bardiya ont été éradiqués par l'humain, mais l'argument n'est jamais utilisé pour expliquer leurs attaques aujourd'hui, par exemple.

> « Si les animaux sauvages voient des humains, ils les prennent pour des braconniers. Par exemple, si nous marchons ici et qu'il y a des cerfs aperçus là-bas, très loin de nous, ils s'enfuient. La faune n'est pas encore devenue amicale envers les humains, elle évolue lentement, mais il existe désormais une nouvelle génération d'animaux sauvages » (Guide, 40 ans, 25/02/2023).

En d'autres termes, les futurs animaux n'auront peut-être bientôt plus peur des humains, pour eux inoffensifs, et cesseront alors de les attaquer. Ces différentes conceptions montrent comment les affects de la faune peuvent alternativement justifier une attaque ou son absence[200], faisant d'eux pour les humains un problème ou une solution. Là où certain·es guides et conservationnistes défendent l'importance de préserver une crainte réciproque entre humains et faune, pour la sécurité de chaque groupe, d'autres — dont des guides ici aussi — argumentent que les animaux attaquent en se sentant menacés et doivent donc s'habituer encore davantage aux humains.

Sur le plan de l'habituation toujours, mais sur un plan plus touristique, de nombreuses personnes rencontrées qui bénéficient de la faune disent souhaiter que des parcs comme celui de Banke se développent pour ressembler un jour à Bardiya (qui lui est adjacent), que le nombre de touristes de ces deux parcs augmente et qu'on puisse y voir encore davantage les animaux sauvages. Mais, paradoxalement, ces mêmes personnes s'inquiètent aussi que Bardiya ressemble bientôt au parc de Chitwan dans le centre du Népal ou à celui de Ranthambore, en Inde : des structures si fréquentées que la faune devient indifférente à la présence des humains, rappelant dangereusement, pour reprendre les mots de mes partenaires d'enquête, l'allure d'un « zoo ». Comme l'écrit François Sigaut :

> « Il faut qu'ils [les animaux sauvages] cessent de craindre l'homme, et en tout cas de le fuir. Mais il faut en même temps qu'ils s'apprivoisent le moins possible, sinon ils ne peuvent plus jouer leur rôle » (Sigaut 1988 : 62).

Cela soulève un ensemble d'enjeux concernant les conséquences de l'habituation des animaux aux humains et le rôle des affects dans leurs interactions sur le long terme. L'habituation inverse, celle des humains aux animaux, ainsi que les vécus des deux groupes, sont centraux pour comprendre les réactions lors des rencontres. Les études portant sur la coévolution entre prédateurs et proies et sur ses effets (perceptifs, affectifs, cognitifs ou sociaux) sur la lignée humaine (Brantingham 1998 ; Hart & Sussman 2005 ; Barrett 2015) dépassent le cadre de cette recherche, mais constituent des pistes intéressantes. À Bardiya, quoi qu'il en soit, coexistent les bénéfices potentiels de la présence de la faune, des affects plus positifs, mais aussi une tension généralisée face à l'« après », à la crise actuelle et à la conscience des risques tant pour les animaux que pour les humains. Ces dilemmes s'intègrent à des défis environnementaux de taille et à une géopolitique plus large.

Si gouvernement et habitant·es de Bardiya ont pu être en conflit au sujet de l'usage des ressources et du territoire (cf. *supra*), c'est une problématique qui est aussi centrale entre la faune et les humains : ainsi, les éléphants ou les rhinocéros viennent se nourrir dans les champs cultivés et les félins se rendent dans les villages à la recherche de proies faciles ou pour étendre leur milieu de vie (cf. Chapitre III. I), là où les humains vont en forêt pour collecter du bois, du fourrage ou des plantes (cf. Chapitre III. II. C & D) et ces divers groupes se rendent tous à la rivière, pour des raisons variées. Entre 1970 et 1990, l'environnement auquel animaux et humains sont soumis est particulièrement perturbé et changeant. Face à ces pressions multiples, un ensemble d'initiatives, notamment internationales, voient le jour sur une vingtaine d'années

[200] La colère des animaux est aussi vue comme un justificatif d'attaque par exemple. Il en sera question plus tard, car celle-ci est moins issue, à ma connaissance, d'un basculement particulier (cf. Chapitre II. I. C ; Chapitre III. I & Chapitre IV. I).

et déterminent en grande partie l'époque actuelle. Il s'agit maintenant de présenter globalement ce qui a été traversé par les humains comme par la faune sur cette période, au niveau environnemental et en termes d'influences internationales.

Pressions internationales et sur le milieu

> « Je suis allé dans la forêt après de nombreuses années et j'ai vu les changements. Il y a une énorme différence entre avant et maintenant. Avant, il y avait la rivière Geruwa [tronçon de la Karnali], elle était vraiment grande. Il y avait un bateau pour la traverser. Maintenant, il n'y a plus d'eau, la rivière est presque sèche. Avant, elle était étroite et profonde, mais maintenant elle est large. Il y a eu beaucoup de changements. »
> « Diriez-vous en général que vous préfériez avant ou maintenant ? »
> « Avant, l'eau coulait. Je me sentais bien ! Les gens se baignaient, ils jouaient, ils nageaient (*rires*). Il n'y avait pas de crocodiles. Maintenant, il n'y a plus d'eau. Je ne suis pas content (*khusi*) de voir les changements. Avant, il y avait une jungle très dense, et on ne pouvait pas marcher seuls. Maintenant, il n'y a plus de grands arbres. Certains sont morts, d'autres ont été détruits par les gens. Il ne reste que de petits buissons » (Ancien militaire, 47 ans, 17/02/2023).

À Bardiya, lorsque je demande aux personnes de plus de quarante ans ce qui a changé selon elles, on me parle très souvent de la Karnali, ou d'une partie précise de cette rivière, comme dans le cas de ce militaire qui nomme la Geruwa. Si cela a d'abord pu me surprendre, c'est ce qui m'a poussée à prendre davantage en compte les cours d'eau dans mon analyse. Aussi appelée Ghaghara, la Karnali est, de par ses 915 kilomètres, la plus longue rivière du Népal. Elle naît dans les montagnes de l'Himalaya, à la frontière nord-ouest en contact avec le Tibet, descend vers l'Inde puis se jette dans le Gange, avant de finir sa course dans l'océan Indien, plus précisément dans la Baie du Bengale. Elle relie ainsi notamment Dailekh et Thakurdwara, traçant une route de migrations. C'est vers la ville de Chisapani, après les basses montagnes à l'entrée du Teraï, que la rivière devient une sorte d'arborescence qui donne la Kauriala et la Geruwa. Cette dernière, à l'endroit où la recherche se déroule, se subdivise encore et donne un bras précis nommé Khauraha. La Khauraha, un peu plus loin, retrouve l'autre bras de la Geruwa (cf. Figure 36), et, ensemble, une fois passée la frontière de l'Inde, reprennent le nom plus englobant de Karnali.



Figure 36 : Réunion de deux bras de la Geruwa formant la rivière Karnali, buffer zone de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Décembre 2022.

Les collines que l'on aperçoit au loin sont celles de Chisapani ; l'eau s'écoule depuis ces hauteurs vers l'endroit où la photo a été prise. On y voit la confluence de deux bras de la Geruwa : celui de gauche ne porte pas de nom spécifique, tandis que celui de droite est appelé Khauraha. De l'autre côté de la rivière formée par cette jonction, à l'extrême gauche, se trouve une forêt communautaire. En face, le triangle formé par la rencontre des deux cours d'eau fait partie du parc national. La rive d'où la photo est prise appartient à la zone tampon de Bardiya ; le village de Shivapur-Haattisar commence à quelques mètres sur la droite.

Si les rivières ont pu traditionnellement constituer les frontières d'anciens royaumes du Népal (Smadja 2003 : 63-64), cette logique de délimitation hydrographique s'observe encore aujourd'hui dans de nombreux autres territoires, au Népal comme ailleurs dans le monde[201]. Le BNP ne fait pas exception à cette règle dans l'établissement de ce qu'*Amnesty International* (2021a) qualifie de ses « limites préférées ». La Karnali, et surtout la Khauraha que j'ai étudiée plus particulièrement (Vouiller 2020, 2021), peut être considérée comme une frontière naturelle ambivalente qui médiatise les interactions entre humains, faune et divinités, en plus d'être tout simplement une ressource vitale pour les humains et les animaux. En effet, elle permet à toutes et tous de se rafraîchir lors de fortes chaleurs et on y trouve des poissons ou du bois qui flotte, délogé généralement par de fortes pluies et par le courant. Là où, pour les premiers, elle est indispensable grâce au brouillard qu'elle génère et à l'eau d'irrigation qu'elle permet d'apporter aux cultures, elle est, pour les seconds, un moyen de se camoufler ou en tous cas la seule solution pour s'abreuver. Les rivières sont centrales dans le Téraï et sont un lieu fondamental pour la biodiversité (cf. Partie A) : la Karnali abrite l'une des dernières populations restantes de dauphins du Gange (*Platanista gangetica*) du monde (Smith & Braulik 2008, cités par Mercer 2015 : 78), ainsi que le crocodile gavial (*Gavialis gangeticus*), lui aussi sur la liste rouge

[201] Au Népal, la rivière Rapti est aussi une frontière pour le parc de Chitwan. À l'étranger, le fleuve Congo joue un rôle similaire en séparant Brazzaville et Kinshasa, tandis qu'au Brésil, le Rio Iguaçu peut être considéré comme une frontière naturelle, tout comme le Rio Paraná entre le Paraguay et l'Argentine. Des chercheur·es, à l'instar de Roth Klaus (1997) qui dans son cas s'est focalisé sur le Danube, ont ainsi mis en avant le rôle de frontière de certains cours d'eau.

de l'UICN. On comprend qu'une pollution ou que la diminution du débit de cette rivière représente un grand danger pour le vivant dans sa globalité.



Figure 37 : Dauphin gangétique dans la rivière Karnali, BNP. © Nolwen Vouiller. Avril 2023.
Dauphin gangétique (Platanista gangetica) émergeant à la surface des eaux de la Karnali, au niveau du corridor de Karnali-Chisapani. L'animal révèle son profil caractéristique : museau allongé et fin, nageoire dorsale rectangulaire en forme de crête, et une coloration gris-beige typique de l'espèce. Le dauphin gangétique constitue l'une des espèces de cétacés d'eau douce les plus menacées au monde. En effet, les barrages, la pollution (qui affecte aussi leurs proies) ou les captures accidentelles leur sont fatales. Ces animaux ont une mauvaise vue et se fient à l'écholocation pour trouver leurs proies. Certain·es guides de Bardiya émettent des sons pour espérer les attirer et les faire sortir de l'eau, ne serait-ce qu'une demi-seconde pour prendre un cliché.

Les mots du militaire cité, comme ceux recueillis lors d'autres entretiens, révèlent le rôle de « mémoire collective » que peut endosser une rivière pour une population (Roth 1997 : 23). La Karnali n'est pas seulement indispensable à la survie : elle constitue également une archive vivante des expériences communes, servant de repère à la fois spatial *et* temporel pour les communautés. Ainsi, une forme de nostalgie affleure dans les récits, évoquant une époque où l'eau coulait en abondance et où la rivière représentait un lieu de détente et de sociabilité, un espace où l'on pouvait se baigner et jouer sans craindre les attaques d'animaux sauvages.

Bien sûr, l'augmentation des crocodiles des marais (*Crocodylus palustris*) a œuvré à cette transformation, mais c'est de la structure même de la Geruwa dont il est surtout question. Le fait que l'eau soit bien plus basse après les années 1990 est relié à de nombreuses interventions sur le milieu. On m'explique que c'est d'une part la résultante du fait que le bras ouest de la Karnali, la Kauriala, soit bien plus creusé car hors de la *buffer zone*[202], et, d'autre part, qu'une partie de l'eau de la Karnali a été déviée au niveau de Chisapani pour un projet d'irrigation. Lors des entretiens menés sur le terrain, j'apprends que la rivière a connu, durant cinq ou six années autour de 1990, un niveau particulièrement élevé[203], avant de diminuer progressivement depuis. Si le niveau de la Karnali demeure soumis à des variations liées aux aléas climatiques, il suit néanmoins une tendance générale à la baisse, principalement en raison de projets d'aménagement gouvernementaux. Ces interventions, dont certaines sont relativement récentes, affectent directement la faune, comme les populations humaines (cf. Figure 38).

[202] Ainsi, le sable et les cailloux disponibles de la Kauriala sont collectés sans régulation particulière. Cette partie de la Karnali, plus profonde, récupère donc davantage d'eau.
[203] Plusieurs personnes mentionnent ce mouvement marquant, mais aucune ne peut m'expliquer clairement pourquoi.



चुरेकुञ्ज

राष्ट्रिय साप्ताहिक

प्रत्येक आइतबार पहल नभुली ।

वर्ष:१ अंक:४, २०६९ भाद्र ३ गते आईतवार, CHUREKUNJA, NATIONAL WEEKLY, 19 AUG 2012 पेज :८, मूल्य रु. ५

सरकारी आयोजनाले वन्यजन्तु प्रभावित

यादव आचार्य
ठाकरद्वारा

सरकारले समुन्नत राष्ट्र निर्माणका लागि नेपालमा विभिन्न आयोजनाहरुको थालनी गर्ने गरेको पाईन्छ । देश विकासका लागि यसले क्षतिपुर्ण सरकारी आयोजना स्वागत योग्य पनि छन् । तर सरकारले दुरगामी सोचाई नराखी गरेका महत्वाकांक्षी आयोजनाहरु भने बेला–बेलामा अनावश्यक हुने गरेको छ ।

तराईको सबैभन्दा ठूलो वर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्जसँग जोडीएको, मध्य तथा सुदूरपश्चिमको सिमानामा पर्ने कर्णाली नदीमा सरकारले राष्ट्रिय गौरव योजना अन्तर्गत कैलालीको रानी जमरा कुलरिया सिंचाई आयोजनाको निर्माण कार्य शुरु गरेपछि नदीमा रहेका जलचर प्राणी र निकुञ्जमा रहेका संरक्षित वन्यजन्तुहरु समेत प्रभावित हुने भएका छन् ।

कैलालीको लागि जमरा सिंचाई र बाँके बर्दियाको लागि भेरी डाईभर्सन आयोजना पछि कर्णाली नदीमा पानीको मात्रा एकदमै कम हुने भएकोले निकुञ्जमा रहेका हात्ती, बाघ, गैंडा र सो नदीमा बस्ने डल्फिनहरु संकटमा पर्ने भएका हुन् ।

चिसापानी पर्यापर्यटन प्रवर्द्धन विकास समितीका अध्यक्ष कृष्ण भट्टराईले सुर्खेतबाट आएको नदी भेरी डाईभर्सन आयोजनाबाट बग्दै सिंचाईमा फाल्ने र कर्णालीको बाँकी पानी जमरा सिंचाई मार्फत कैलाली लगेपछि हिउँद महिना

तिर नदीमा पानी नबच्ने दाबी गरेका छन् । नदीमा पानी अभावका कारण वन्यजन्तुहरु बसाई सरेर अन्यत्र जान सक्ने उनले बताए ।

जनावरहरुको बसाई सराईका कारण देशकै गौरव हराउन सक्ने उनको चिन्ता छ ।

बाँकी पेज ८ मा

गतिविधि हुन नसक्दा खेलाडी निराश

निर्मल घिमिरे
गुलरिया, बर्दिया

खेलाडी धेरै भएपनि खेलकुद गतिविधि शून्य हुदा दक्ष खेलाडी उत्पादन नभएको फुटबल संघका अध्यक्ष तथा राष्ट्रिय फुटबल

केही महिना अघि महिला

श्रेष्ठ,अजित राजभण्डारी जस्ता खेलाडी जिवनयापन गर्न अन्य पेशा अगाल्नु परेको छ ।

चुरे

वूढीकुलो पुल निर्माणमा अनियमितता

Figure 38 : Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya.

Cet article du 19 août 2012 écrit par le journaliste Yadav Acharya et intitulé « La faune touchée par les projets gouvernementaux », traite d'un projet d'irrigation qui vise à dévier l'eau de Surkhet vers la rivière Babai et Karnali pour irriguer le district de Kailali. L'écrit annonce que la rivière Karnali, en étant trop basse, risque de provoquer des migrations (basaai sarera jane) de la faune. Or « la fierté (gaurab) du pays peut être perdue à cause de la migration des animaux sauvages ».

La Geruwa n'a pas simplement perdu son potentiel récréatif et n'a pas seulement moins répondu aux besoins humains et animaux, elle est devenue de plus en plus dangereuse et annonce aujourd'hui un futur inquiétant. Lors de mon premier terrain en 2019, je me baigne dans la Khauraha, en pleine mousson. Bipin, ami guide d'une trentaine d'années, en plus de me conseiller vivement de me doucher après notre baignade, témoigne de la détérioration de la qualité de l'eau. Il me raconte qu'avant les années 1990, les villageois·es ne pensaient pas à la pollution, qu'ils et elles se baignaient quand même, mais que désormais celle-ci est devenue si présente, que peu prennent le risque. En effet, la Khauraha est rendue insalubre par les villages en amont de la rivière par des pesticides, par des excréments d'animaux sauvages ou domestiques, par différents savons, par des déchets humains du quotidien (emballages, vaisselle, etc.) et est aussi le lieu de quantité d'offrandes rituelles[204]. Ces éléments, d'autant plus concentrés que le niveau de l'eau baisse, affectent donc directement les organismes aquatiques, ainsi que les humains qui s'y baignent, mais aussi les animaux, notamment domestiques, qui y boivent ou broutent sur ses rives :

> « Avant les années 1980, cet endroit [la rive de la Khauraha] était plutôt propre ou pollué ? Comment était-il ? »
> « Avant, il n'était pas pollué. Maintenant que les jeeps et les bus arrivent, ils jettent du plastique. Avant, il y avait moins de gens, donc c'était propre, dans la rivière et autour. J'ai eu des animaux qui ont mangé ce plastique, puisqu'il y a souvent du sel ou du sucre dessus, et ils sont morts. C'est une mort lente, car ils ne le digèrent pas » (Fermier, 60 ans, 22/09/2021).

De manière prévisible, plus le pourtour du BNP devient accessible, plus la population se multiplie et plus la pollution augmente. Mais ce n'est pas tout, la rivière Karnali, en plus d'héberger progressivement de plus en plus de crocodiles et d'être, avec sa rive, polluée,

[204] Les nombreux événements sociaux qui se déroulent sur la *banbhoj sthal* (rive de la Khauraha) ont de grands effets sur la pollution du lieu (cf. Chapitre II. I. B).

continue à être d'un débit extrêmement variable et parfois violent, allant de quelques centaines de mètres cubes par seconde en saison sèche à plus de 20 000 durant la mousson (Gill 2016 : 2). Elle continue aussi de représenter un risque d'inondations soudaines[205], qui sont à l'origine de la mort de milliers de personnes et d'importantes destructions, comme ça a pu être le cas en 1970 (Ecole 1971 : 11). Il s'avère que ces dégâts dus aux inondations sont contingents du couvert forestier du pays, qui a décliné, nous l'avons vu, très fortement à cette période :

> « Dès la fin des années 1960, la forêt a été coupée, les maisons ont été construites, ainsi que des champs pour les cultures. Avant cela, c'était une grande jungle ! Pleine de grands arbres, des *khayar* [*Acacia catechu*] par exemple » (Fermier, 67 ans, 22/09/2021).

Ce fermier d'une soixantaine d'années mentionne ainsi, tout comme le militaire dont il a été question, le regret d'une forêt dense, puisque, tout comme la présence d'eau, celle-ci permettait d'avoir davantage de ressources, et en conséquence, davantage de bovins. Aujourd'hui, une telle forêt est rare puisque les gens s'y précipitent lorsqu'il est possible d'y collecter des ressources et s'y sont servis, selon certains, trop librement (Dinerstein 1979) avant les années 1970. Puisque les « défrichements systématiques ont progressivement changé les conditions de vie dans le Terai, entraînant une raréfaction des marécages et un appauvrissement des sols » (Krauskopff 1989 : 24), la qualité même des terres dans le Téraï s'est modifiée et ne permet plus, ni de cultiver autant, ni en aussi bonne qualité. On comprend que les dynamiques locales peuvent se superposer aux effets indirects du changement climatique global.

La thèse de Simon Mercer (2015) de l'Université d'East Anglia, qui traite de l'adaptation au changement climatique à Bardiya, souligne le fait que le Népal est plus exposé aux variations climatiques que les autres pays et que celles-ci affectent intensément les populations de Bardiya, puisqu'elles sont pleinement dépendantes des ressources naturelles. Une autre étude (Smadja *et al.* 2015), interdisciplinaire et multi-située cette fois (menée dans quatre milieux d'altitudes différentes du Népal), confirme elle aussi que le pays est particulièrement touché par le changement climatique. Elle en présente des formes concrètes et il apparaît que dans le Téraï, les périodes de froid seraient plus intenses, le brouillard plus fréquent et plus dense et les pluies plus tardives et moins fortes. En effet, les transformations démographiques puis environnementales sont nombreuses depuis 1970 dans la plaine (Aubriot 2014) et risquent de s'aggraver dans tout l'Himalaya :

> « [P]uisque le Groupe d'experts intergouvernemental sur le changement climatique (GIEC) estime que les montagnes de l'Himalaya se réchaufferont environ deux fois plus rapidement que le reste de la planète au cours du siècle à venir, on a toutes les raisons de penser que la situation empirera. Une estimation avance que le tiers des glaciers de l'Himalaya disparaîtront d'ici à 2050 et deux tiers d'ici à 2100. La plupart des modèles actuels prédisent en outre que l'Ouest de l'Himalaya deviendra plus sec et perdra davantage de glace que le versant oriental (…).
> Dans le même temps, bien que les projections de changements de la mousson dus au réchauffement climatique varient de façon significative, la plupart suggèrent que le Sud de l'Asie connaîtra moins de jours de pluie par an, mais une plus grande fréquence des précipitations extrêmes — faisant ainsi croître les besoins de stockage d'eau » (Pomeranz 2015 : 45).

Aux côtés de rivières et forêts de plus en plus dégradées, d'un climat progressivement incertain et sous le coup d'activités de chasse importantes (autorisée ou non), j'ai expliqué comment, entre les années 1960 et 1980, le nombre d'animaux sauvages à Bardiya s'est effondré. Simultanément, la conscience environnementale s'est développée à l'international, amenant à

[205] Si de manière générale l'eau est plus basse à Bardiya et que la population s'en plaint, de fortes pluies imprévisibles adviennent toujours et se combinent à la fonte des glaciers.

l'émergence de nombreux acteurs institutionnels de la conservation et à l'organisation de plusieurs événements qui font date : la Conférence des Nations Unies sur l'environnement humain aboutit ainsi à la Déclaration de Stockholm en juin 1972, et est suivie, le 16 novembre de la même année, par la Conférence générale de l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture (UNESCO), qui adopte la Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel[206].

Le Népal, membre de l'UNESCO depuis 1953, compte deux parcs nationaux inscrits au patrimoine mondial[207] et, depuis la fin des années 1960, s'est engagé de manière croissante pour faire face aux enjeux environnementaux. En effet, j'ai mentionné à plusieurs reprises le *National Park and Wildlife Protection Act* (NPWCA) et plus largement le processus de création de parcs nationaux dans le pays, l'initiative des forêts communautaires, la mise en place des centres de recherche du *National Trust for Nature Conservation* (NTNC) dans le pays, le *Terai Arc Landscape* (TAL) lancé par le WWF ou encore la mise en place de l'écotourisme. En 1975, l'entrée en vigueur de la Convention sur le commerce international des espèces de faune et de flore sauvages menacées d'extinction (CITES) illustre aussi cet élan. En rejoignant un traité rassemblant aujourd'hui 184 pays membres, le pays affirme sa participation active à une politique de protection des espèces en danger. Ce mouvement, qui s'inscrit dans une dynamique de reconnaissance internationale par la création et la promotion d'aires protégées, a transformé l'image du Népal, d'un pays en état de « crise écologique » en 1970 vers celle d'une « *success story* » environnementale dès 1990 (cf. *supra*). Ainsi, la faune de Bardiya, comme en atteste l'article du journal *Churekunja* (cf Figure), est indissociable de la « fierté » (*gaurab*) du pays. En effet, à l'entrée du Parc, on lit sur des pancartes que le BNP « est le parc national le plus sauvage du pays et celui qui soutient le plus la conservation de l'écosystème du Téraï, y compris les espèces et la diversité génétique. [Il est ajouté que] le parc possède le nombre d'ongulés par unité de surface le plus élevé d'Asie (trad.) ». Plus précisément, on lit plus loin que le BNP abrite pas moins de 56 espèces de mammifères — dont 22 figurent dans les annexes de la CITES —, 438 espèces d'oiseaux (portées à 513 depuis 2021), 52 espèces d'herpétofaune (amphibiens et reptiles), 121 espèces de poissons et 839 espèces de plantes. Cette richesse n'a pas manqué d'attirer au Népal un ensemble de structures engagées dans la conservation, c'est le cas par exemple du WWF présent dans le pays depuis 1993 et de l'UICN, qui y a établi un bureau officiel en 1995.

Cette dynamique internationale, riche de succès, fait cependant peser de fortes pressions sur les populations locales. Comme l'ont montré entre autres Barbara Grossman-Thompson et Benjamin Linder (2014), le « développement » du Népal, si souvent impulsé ou renforcé par des pressions extérieures, tend à imposer des standards qui ne tiennent pas souvent compte des usages et des besoins sur place : en découle une image biaisée du pays, avec une exotisation de ses habitant·es et une logique de « colonisation de la pensée » (Carney & Rappleye 2011, cités par Fuller 2021), où le « Nord » prétend connaître le « Sud ». À Bardiya, les restrictions d'accès aux ressources naturelles, la création du Parc, divers projets de développement[208] et l'émergence plus tard du tourisme, s'inscrivent directement dans un contexte d'alignement sur des normes globales. Cette dynamique aggrave sur place les clivages générationnels ou économiques (cf. Chapitre II. II), mais aussi de genre (Fuller 2021), et peut créer des « faux-

[206] La Déclaration de Stockholm marque la première grande conférence internationale sur les questions environnementales. Elle pose les principes généraux de la protection de l'environnement à l'échelle mondiale en instaurant un dialogue entre pays industrialisés et pays en développement. Elle s'intéresse à la croissance économique, à la pollution de l'air, de l'eau et des océans, autant qu'au bien-être des humains. La Convention du patrimoine mondial, adoptée la même année, constitue l'une des premières concrétisations juridiques et institutionnelles de ces principes, en cherchant à préserver les sites naturels et culturels jugés exceptionnels.

[207] C'est le cas du parc national de Sagarmatha en 1979 et de celui de Chitwan en 1984.

[208] Je pense ici à l'éradication de la malaria, au détournement de la rivière Geruwa ou encore à la construction d'infrastructures. Le sujet de l'intervention d'ONG à Bardiya sera abordé plus particulièrement dans le chapitre IV. B.

semblants », pour reprendre les mots d'Anna Tsing (2006), c'est-à-dire des configurations où des projets découlent d'une « illusion », sont financés, puis ont tendance à masquer les réalités néfastes sur les populations locales.

Face à la fois aux pressions sur leur milieu, aux régulations du pays et aux projets initiés par l'international, les populations de Bardiya ont dû s'adapter. Les pratiques agricoles, par exemple, se sont modifiées pour limiter l'attraction des animaux sauvages, tandis que les habitant·es ont également dû ajuster leur mode de vie à des saisons et à des ressources devenues plus incertaines. La modification des cycles écologiques a accentué la compétition pour l'accès à l'eau, aux terres cultivables et aux zones forestières, renforçant les tensions entre humains et animaux, mais aussi entre différents groupes humains. Ces changements multiples, pour beaucoup originaires des années 1970-1990, ont laissé les populations dans un désarroi important, amenant à un ensemble de comportements ambivalents et remplis de paradoxes. Après les années 1980, une forêt dense, en réalité, n'est plus forcément source de joie pour les locaux qui vivent de l'agriculture, car il n'est plus possible d'en tirer profit et que les animaux s'y multiplient plus que jamais. La rivière, de son côté, n'est plus assez haute, mais est aussi devenue synonyme de nouveaux dangers : par son insalubrité, ses inondations imprévisibles et les créatures qu'elle abrite, elle peut faire perdre de l'argent, voire la vie.

En conclusion, établir l'aire de conservation de Bardiya a changé le mode de vie et les ressentis des humains et des animaux, générant de nouveaux enjeux, entre ces deux groupes et entre humains. La période précédant les années 1970 semble considérée avec nostalgie aujourd'hui par les personnes qui l'ont vécue. Il est fait état d'un « avant » heureux, où les animaux étaient peu nombreux et où se servir dans son environnement et se défendre était pleinement possible, avec davantage de « connexion », à la faune, à la forêt, aux autres et au gouvernement. En contraste, dès la fin des années 1980, il est fait état d'un « après », où les animaux se sont mis à tuer les humains, où les cultures se sont fait détruire, les animaux domestiques tués et où de multiples divisions se sont instaurées. Le conflit entre la population et le gouvernement semble avoir débuté surtout avec la restriction de l'usage des ressources et des territoires, puis s'est prolongé avec l'absence d'aide et de compréhension de ce dernier face aux attaques et destructions croissantes de la part des animaux. Au sein de la population, celui-ci a débuté entre différentes castes poussées à vivre ensemble, puis s'est prolongé entre les locaux de Bardiya et les personnes nouvellement arrivées, pour enfin concerner surtout aujourd'hui celles et ceux qui gagnent leur vie grâce au Parc et celles et ceux qui en souffrent, doublé d'une division entre une génération née avant 1990 et après, traversées d'idées différentes. Enfin, le conflit entre humains et animaux s'est greffé sur tous ces niveaux, d'abord parce que ces derniers et leurs forêts ont été protégés, puis parce qu'ils se sont en conséquence multipliés, mais aussi et surtout parce qu'ils ont changé leurs comportements, attaquant et détruisant de manière croissante, avec ou sans peur, les humains et leurs ressources. Ce dernier type de conflit, entre humains et animaux, est sans doute le plus visible et médiatisé. Il fait voir une possibilité particulièrement troublante : et si, au Népal, la protection des animaux primait sur celle des humains ?

On peut supposer que les animaux, de leur côté, sont passés de chassés à chasseurs et sont ressortis vainqueurs de ces changements. En réalité, croire cela serait une simplification trop importante, car le Parc a entraîné, pour eux aussi, de nouvelles adaptations. J'ai mentionné la question de l'absence de lien et de relation (*sambandha*) comme un élément important dans tous ces conflits et on peut se demander comment elle est vécue par les animaux et, plus largement, s'interroger sur la nature de cette « connexion ». Est-elle à comprendre en termes de proximité géographique, physique, affective, intellectuelle ou encore rituelle (cf. Chapitre IV. II. C) ? J'ai présenté rapidement comment certaines activités en rapport avec la faune et la forêt pouvaient relier les humains qui se divisaient, et je montrerai par la suite plus en détail comment certains lieux, certains animaux, certaines personnes (ou certains métiers) et certaines pratiques rituelles, font le lien entre les humains et la faune.

Le prochain chapitre vise à approfondir les conséquences de la période charnière des années 1970-1990 à Bardiya, en particulier l'émergence de la crise actuelle connue sous le nom de *Human-Wildlife Conflict* (HWC), parfois qualifiée localement de « guerre » (*dvandva*). Pour cela, j'analyserai à la fois le vécu de la faune, à partir des informations disponibles, et celui des humains, en mettant l'accent sur les divisions au sein des professions et entre générations, mais aussi sur les tensions internes à l'individu, qui peuvent expliquer l'absence relative de soulèvement. Je conclurai en décrivant le *modus operandi* désormais dominant dans les relations entre humains et animaux à Bardiya : une stratégie fondée sur la séparation et l'isolement croissants, dans un contexte marqué pourtant par un manque de lien.

CHAPITRE II.

Une coexistence forcée aux allures de « guerre » :

tensions croissantes, figements et séparations



Figure 39 : Lutte nocturne contre la présence d'un éléphant, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Août 2021.

I. La survie des « animaux du monde »[209]

> « Ce qui m'inquiète le plus, c'est que nous vivons encore dans un monde où la plupart des gens ne comprennent tout simplement pas l'importance de la faune. Les animaux sauvages ne sont pas là pour nous divertir et chaque fois que nous les tuons, les blessons ou les dérangeons, nous perturbons l'équilibre que la nature tente de maintenir. Certes, l'éducation est essentielle, mais nous devons aussi durcir notre approche envers ceux qui ne nous écoutent pas (…). Tous les signes avant-coureurs sont là pour indiquer que la situation peut dégénérer » (Jack, zoologue exerçant à Bardiya, 29/02/2020).

Entre 2019 et 2025, j'ai lu et répertorié avec attention les propos de Jack, reçus par mail ou découverts sur différents posts Facebook. Avec l'aide de technologies poussées, cet homme qui travaille à Bardiya depuis plus de quinze ans, se bat, de jour comme de nuit, pour atténuer les *Human-Wildlife Conflicts* (HWC) dans le pays, particulièrement entre humains et félins. Zoologue de formation, sa posture est celle d'un conservationniste, mais il a, au fil des années, donné de plus en plus de place aux humains et à leurs fonctionnements. En février 2020, dans l'extrait cité de sa *newsletter*, il expose globalement le point de vue écologique adopté à Bardiya par les personnes qui se disent « conservationnistes » : l'animal sauvage est tué, blessé, dérangé par l'humain au sens large (« nous »). La « nature » est perturbée dans son « équilibre » et c'est une urgence : il faut agir avec empressement et force face aux personnes qui n'« écoutent pas ». Jack souligne que les grands mammifères du Népal, en particulier ceux du parc national de Bardiya, restent loin d'être à l'abri d'une extinction. Ces espèces font face à des menaces multiples, dont certaines s'intensifient.

Ce chapitre vise à analyser d'abord les agressions directes subies par la faune, regroupées sous le terme de *Wildlife Crime* (WC), notamment les situations de représailles de la part des humains, l'activité de chasse devenue braconnage et, plus largement, le commerce illégal d'espèces (*Illegal Wildlife Trade*, IWT). Ensuite, j'aborderai les atteintes indirectes affectant la faune, principalement les perturbations causées par la présence humaine au quotidien, dans le Parc et dans la *buffer zone*, au-delà de la crise écologique globale, de la perte accélérée des habitats ou encore de la pollution et de la raréfaction des ressources en eau (cf. Chapitre I. II. C). Enfin, une réflexion sera menée sur la manière dont l'animal est tantôt vu comme une victime, tantôt comme un agresseur, ce qui renvoie à la question importante de la responsabilité.

[209] Une partie des données (surtout statistiques) mobilisées dans cette section proviennent, comme dans le cas du travail de Narayan Prasad Sharma (2024), d'articles en ligne (Nepali Times, Kathmandu Post, Mongabay, The Conversation, etc.). Je suis consciente que ces plateformes ne représentent pas les sources les plus fiables et accessibles sur le long terme, mais l'absence de publications scientifiques avec des statistiques sur Bardiya me force à m'y référer.

A. « Crimes » contre la vie sauvage[210]

> « Monarques mésopotamiens et perses, califes abbassides, seigneurs coréens, empereurs chinois et empereurs mogholes en Inde, tsars de Russie, rois d'Arménie et de Géorgie, princes mongols nomades et rois d'Éthiopie, tous ces souverains puissants ont consacré une énergie et des richesses considérables à poursuivre, affronter et massacrer des milliers de bêtes sauvages. (…) Dans de nombreuses régions du monde, les maisons royales nobles ont utilisé la chasse pour asseoir leur pouvoir social et politique (…).
> [L]a chasse a été pendant plusieurs millénaires considérée comme une dimension intégrante et fondamentale de l'exercice même de pouvoir souverain. Partout, la chasse souveraine s'accompagne de mesures de protection du gibier et de ses lieux d'habitat. Les parcs royaux peuplés d'une faune rare ont imprégné de manière déterminante notre imaginaire de la nature » (Stépanoff 2021 : 243-246).

Dans *L'animal et la mort* (2021), l'anthropologue Charles Stépanoff analyse l'histoire de la chasse — en Europe particulièrement[211] — et la manière dont elle existe encore aujourd'hui. Son terrain auprès de chasseurs et militant·es anti-chasse en France le conduit à considérer que l'Occident moderne est dans une forme simultanée d'exploitation et de protection de la « nature »[212]. Ainsi, la chasse est restée indissociable des premiers mouvements de conservation, avec la création par exemple du WWF, par des « princes chasseurs » (Stépanoff 2021 : 343-368).

Au Népal avant 1970, conservation et chasse, allaient bien de pair. Ainsi, le BNP a d'abord été une réserve de chasse, tout comme le parc de Chitwan. On imagine assez facilement, en fonction du niveau de dangerosité de l'espèce et de son risque d'extinction potentielle, comment abattre des tigres, des léopards ou des rhinocéros est différent du fait de tuer des loups, des cerfs ou des sangliers. Pourtant, certains parallèles me semblent pertinents. En termes de descriptions de pratiques anciennes de chasse au Népal, le livre de l'historien et diplomate Rishikesh Shaha (1970), qui défend précisément la chasse *et* la protection des animaux, distingue de nombreuses techniques telles que le tir, le piégeage ou l'empoisonnement.

En ce qui concerne les tigres, citons déjà la *Ring method of shooting* ou *Ring shoot method*, qui est une technique où les chasseurs tracent un large cercle autour de la zone où le félin a été attiré, souvent par une proie comme un jeune buffle attaché. Marqué par des repères, ce cercle est progressivement resserré à l'aide d'éléphants et d'un tissu blanc tendu pour confiner le tigre, avant de le débusquer pour l'abattre. Cette méthode mobilise de nombreux éléphants et repose sur l'appât pour localiser le félin. Une autre technique, celle du *Machan* ou *Perched in the tree*, consiste à chasser depuis une plateforme en bois camouflée, solidement fixée à trois ou quatre mètres de hauteur dans un arbre, équipée d'ouvertures discrètes pour tirer sans bruit et recouverte de branchages verts pour éviter les sons des feuilles sèches. Elle repose sur l'utilisation d'un appât pour attirer le félin vers la zone de chasse. Le léopard, de son côté, est généralement chassé par la mise en place d'une cage qui se ferme automatiquement ou par l'empoisonnement de ses proies. Le rhinocéros, lui, est poursuivi puis abattu au bon moment, mais peut aussi être immobilisé avec un produit particulier ou capturé en tombant dans une

[210] Je remercie sincèrement pour cette partie l'aide, la relecture attentive et l'expertise de Claire Bouillot et de Jack Kinross.
[211] L'auteur s'appuie parfois sur des exemples de chasse en Sibérie, où il a mené plusieurs longs terrains. Il effectue aussi quelques ponts avec le rapport aux animaux en Inde et ailleurs.
[212] Charles Stépanoff explique que deux groupes se sont ainsi créés : l'un pour qui le vivant est un ensemble de ressources matérielles à exploiter, l'autre pour qui c'est un objet d'admiration à protéger. D'un côté la perception d'un animal-matière, de l'autre celle d'un animal-enfant : l'un nous nourrit et est utilitaire, l'autre anime nos idéaux, il est contemplé et apparaît comme « sacré ». On assiste alors à une « guerre des modes de vie » (Stépanoff 2021 : 17).

trappe. Enfin, la chasse de l'éléphant, qui consiste bien plus en une capture qu'un abattage, est davantage complexe : il est fait mention de la méthode de la palissade lorsque l'on mène une harde ou un individu dans un enclos ou du *keddah* ou *jangi* lorsque l'on se sert d'éléphants captifs pour épuiser un individu afin de le capturer[213]. Les différentes pratiques de chasse abordées par Rishikesh Shaha, lorsqu'il ne s'agit pas essentiellement de piégeage ou d'empoisonnement, soulignent, tout comme les pratiques décrites par Charles Stépanoff, l'importance du « corps à corps » avec l'animal et l'excitation que sa quête provoque, plus déterminante que la mise à mort de la bête. Il insiste, lui aussi, sur les « plaisirs » (*pleasures*) et le « potentiel récréatif » (*recreation potential*) de la forêt (Shaha 1970 : 58-60).

Les deux auteurs, comme d'autres (Philo & Wilbert 2000 : 15), montrent l'importance des animaux sauvages comme symboles, indissociables des nations. Notons que c'est particulièrement le cas en Asie du Sud et que cela a été étudié sur divers terrains en Inde. Ainsi, Joëlle Smadja (2018) détaille le cas en Assam du rhinocéros qui incarne un symbole nationaliste et des tigres qui représentent les Bangladeshis. Annu Jalais (2008, 2009) montre comment les tigres dans les Sundarbans sont divisés par une partie de la population locale en « cosmopolites » (métaphore des idées dominantes de l'Occident et du tourisme, tigres dangereux considérés comme des « machines à tuer ») et en « locaux » (plus « compréhensifs », auxquels les locaux justement s'attachent). De la même manière, Nayanika Mathur (2021) explique comment sur son terrain en Uttarakhand les léopards sont vus soit comme « locaux », qui ne posent pas de problèmes particuliers, soit comme « *crooked* » (tordus ou déviants)[214], c'est-à-dire comme des félins qui n'ont pas peur des humains et qui cherchent à les manger[215]. Si l'on observe bien à Bardiya une distinction entre personnes d'« ici » et d'« ailleurs » (cf. Chapitre I. II. C), la logique n'est pas, à ma connaissance, appliquée aux animaux.

De la même manière, alors qu'en Inde abattre un tigre durant la période coloniale a pu être pour les Britanniques une manière de se faire respecter des populations tout en dominant un symbole royal (Jalais 2008 : 28), ce fut, au Népal, une activité riche d'autres enjeux. Tom Robertson[216] explique ainsi comment au XXe siècle, la faune du pays a pu être sacrifiée sur l'autel des alliances internationales : pour satisfaire les élites britanniques, les ministres Ranas mettaient en scène d'immenses battues royales, appuyées sur la mobilisation de centaines d'éléphants captifs, notamment à Bardiya. Le but de ces « carnages animaliers » (*animal carnage*)[217] n'était pas tant de réguler des populations d'animaux (problématiques ou non), mais plutôt de juger des qualités humaines et viriles des invités étrangers (humilité, gentillesse, humanité, dextérité ou force, par exemple), d'asseoir sa légitimité ou encore de faire circuler des récits de grandeur. Le tigre, le rhinocéros, le léopard ou encore l'ours sont ainsi devenus des pièces diplomatiques. Si certains écologistes de l'époque tentaient de minimiser l'impact de ces chasses en soulignant

[213] Gisèle Krauskopff (2000 : 42) parle de son côté de *khor khedha* pour la pratique de capture en enclos et de *jaghiya khedha*, pour celle, plus risquée, d'épuisement d'un éléphant à l'aide d'un autre.

[214] *Crooked cat* est complexe à traduire en français, il serait plus juste de parler de chat « fourbe » ou « difforme ». Toutefois, puisque l'expression est employée dans le cas d'un félin qui a décidé de quitter la vie droite et simple (*seedha*) où il évite de nuire aux humains (Mathur 2020), j'emploie « déviant », comme pour montrer qu'il est « tordu ».

[215] Les léopards en question viendraient de zoos des plaines et auraient été envoyés vers les montagnes. La distinction entre les félins est à comprendre « dans le contexte d'une animosité historique entre les montagnes et les plaines qui domine la politique de cette région frontalière appauvrie. (...) La libération de vieux léopards et tigres des zoos dans ce que les habitants des plaines considèrent simplement comme la "jungle", sans tenir compte, comme d'habitude, des dangers que cela représente pour ses habitants, est considérée comme un élément de plus dans la longue liste d'actions des habitants des plaines qui combinent l'abus et la négligence des habitants des montagnes (trad.) » (Mathur 2021 : 36-37).

[216] Robertson, T. (2021, December 21). *Centennial of hunting diplomacy in Nepal.* Nepali Times. https://nepalitimes.com/here-now/centennial-of-hunting-diplomacy-in-nepal

[217] Subedi, A. (2024, February 2). *No tiger for breakfast*. The Kathmandu Post. https://kathmandupost.com/columns/2024/02/02/no-tiger-for-breakfast

qu'elles étaient « certes sanglantes, mais finalement peu dommageables pour les populations sauvages (trad.) » comparées à la perte d'habitat, les travailleurs du Parc, selon Nina Bhatt (2003 : 261), avaient bien du mal à justifier la coexistence d'une chasse aussi intense *et* d'une pratique dite « conservationniste ».

Il s'avère que ces excursions ont laissé des marques matérielles durables, mais aussi symboliques. La journaliste népalaise Tulsi Rauniyar explique dans un article de 2024[218] qu'après la loi de 1973, le palais royal a réclamé tous les trophées d'animaux sauvages saisis par les autorités. Ces dépouilles, héritages d'un prestige passé, demeurent toutefois exposées dans les foyers de l'élite népalaise. Si dès l'abolition de la Monarchie en 2008 un permis a été exigé afin de posséder de tels « trophées », force est de constater qu'en retracer la provenance et infiltrer les foyers des dirigeant·es relève de l'impossible.

En Asie du Sud, à la suite de ces grandes parties de chasse et au-delà des effets de leurs vestiges, le prestige s'est déplacé sur les personnes qui ont décidé de conserver et sauvegarder la faune plutôt que sur celles qui l'abattaient (Jalais 2008 : 28). Certaines espèces, telles que les éléphants ou les tigres en Inde, sont désormais protégées à la hauteur de leur importance en tant que « patrimoine national » (*national heritage*) pour le pays, tant et si bien qu'il est admis que cela puisse inclure de la « violence » (Shrestha & Lapeyere 2018, cités par Mbzibain & Mohamed 2020 : 4). Cependant, le danger direct que représente l'humain pour la faune n'a pas cessé pour autant, il a évolué vers d'autres formes nommées « crimes contre la vie sauvage » (*Wildlife Crime*), auxquelles Jack accorde une grande visibilité. En effet, au Népal, les cas de représailles suite à des attaques d'animaux, de braconnage et plus largement de commerce illégal d'espèces sauvages, pullulent.

Entre 2011 et 2015, pas moins de 800 arrestations liées à des « crimes fauniques » ont été recensées dans le pays (Paudel *et al.* 2020) et, en 2011 seulement, plus de 300 braconniers auraient été arrêtés et 135 armes réquisitionnées[219]. Entre 2012 et 2022, 228 tigres seraient morts, dont 26 à cause du braconnage[220]. Les données officielles manquent et diffèrent parfois, mais à titre d'exemple, le DNPWC rapportait 122 cas entre 2017 et 2018[221]. De manière générale, entre 120 et 130 cas de criminalité liée à la faune sont enregistrés annuellement au Népal. À Bardiya, les chiffres sont encore plus lacunaires qu'au niveau national, mais pour les seules morts non naturelles, 172 carcasses animales ont été dénombrées entre 2022 et 2023, incluant des tigres et des éléphants (Sharma 2024 : 64).

Les actes de représailles sont des réponses remplies d'affects, mais aussi de pragmatisme de la part des populations locales. Il peut s'agir d'une mise à mort relativement directe par impact de balle ou plus indirecte, par l'empoisonnement d'une carcasse, d'un point d'eau ou par la mise en place d'un piège[222]. En Asie du Sud en général, on observe parfois des formes encore plus

[218] Rauniyar, T. (2024, September 13). *Nepal's wildlife crime: Will a new Supreme Court ruling boost conservation efforts?* Foreign Policy. https://foreignpolicy.com/2024/09/13/nepal-wildlife-crime-illegal-trade-south-asia-conservation-environment/

[219] WWF. (n.d.). *Monitoring tigers in Nepal*. World Wildlife Fund. https://www.worldwildlife.org/projects/monitoring-tigers-in-nepal

[220] The Kathmandu Post. (2022, July 30). *Tigers return in Nepal, their number now reaches 355*. https://kathmandupost.com/climate-environment/2022/07/30/tigers-return-in-nepal-their-number-now-reaches-355

[221] Joshi, A. R. (2023, October 16). *In biodiverse Nepal, wildlife crime fighters are underpowered but undeterred.* Mongabay. https://news.mongabay.com/2023/10/in-biodiverse-nepal-wildlife-crime-fighters-are-underpowered-but-undeterred/

[222] Les pièges présents à Bardiya sont généralement des fosses camouflées à pieux, des collets en fil métallique, des pièges à mâchoires ou encore des mécanismes à ressort en bambou. Selon Jack, le piégeage entraîne une mort plus longue que les autres techniques.

spectaculaires, comme l'attestent les cas d'animaux publiquement battus à mort au Népal[223] comme en Inde[224] — où ils sont aussi brûlés vifs[225] — ou encore nourris d'aliments contenant des explosifs au Sri Lanka (Oriel & Frohoff 2023 : 50). Les léopards, qui sont responsables au Népal du plus grand nombre de blessures et de décès humains (Acharya *et al.* 2016), font particulièrement l'objet de chasses punitives : il arrive que les villageois·es organisent des expéditions collectives en forêt pour éliminer un félin ayant tué un·e habitant·e ou décimé le bétail. Si le sujet est d'une grande importance pour l'étude actuelle et qu'il me semble indispensable de l'aborder, je n'ai pas assisté moi-même à de telles situations et il en a été très peu question lors des entretiens à Bardiya. J'ai surtout été mise au courant par l'intermédiaire de Jack, qui mentionne divers cas sur les réseaux sociaux (cf. Figure 40) et montre comment ces actes de vengeance s'inscrivent dans un cercle vicieux où colère (*ris*) et frustration des populations alimentent une spirale de violence qui compromet les efforts de conservation. Comme le souligne une étude (Paudel *et al.* 2020) menée dans 73 districts népalais entre 2011 et 2015 sur les saisies et arrestations en lien avec la vie sauvage, les léopards tués lors d'actions de représailles entrent souvent dans les réseaux de commerce illégal, les braconniers profitant du ressentiment public pour écouler leurs « prises ». On comprend donc que les affects négatifs générés par les attaques d'animaux peuvent être instrumentalisés par des réseaux criminels, transformant une « justice faite par soi-même », si j'ose dire, en opportunité commerciale illicite baptisée *Illegal Wildlife Trade* (IWT).



Figure 40 : Léopard tué par les populations, BNP. © Jack Kinross. Mai 2024.
Le léopard sur l'image a été touché par balle lors d'un acte de représailles villageoises. La photo a été prise par Jack au moment où il ramène l'animal au centre de réhabilitation. Le conservationniste m'expliquera avoir ensuite mis la cage du félin dans la forêt, afin qu'il puisse s'éteindre avec le plus de paix possible.

Le trafic d'espèces sauvages n'est pas une chose nouvelle au Népal. En 1922 déjà, les Ranas vendaient deux rhinocéros asiatiques à un zoo américain pour 35 000 roupies népalaises (ce qui représentait pour l'époque la somme colossale de 12 600 dollars) et mettaient en place une politique de vente de cornes de ces animaux à des acheteurs chinois (Buck 1930, cité par Liechty 2017 : 104). L'IWT, sorte de prolongement de ces pratiques, mais dans une version

[223] The Kathmandu Post. (2016, August 3). *Leopard strays into Matatirtha, killed.* https://kathmandupost.com/valley/2016/08/03/leopard-strays-into-matatirtha-killed
[224] Pandey, A. (2019, July 26). *Uttar Pradesh: Pilibhit tigress beaten to death, villagers recorded video*. NDTV. https://www.ndtv.com/india-news/uttar-pradesh-pilibhit-tigress-beaten-to-death-villagers-recorded-video-2075578
[225] Roberts, J. (2017, November 8). *Angry mob throwing flaming tar balls set fire to baby elephant.* Metro. https://metro.co.uk/2017/11/08/angry-mob-throwing-flaming-tar-balls-set-fire-to-baby-elephant-7061890/

illégale[226], inclut généralement un ensemble d'étapes que sont la planification, le braconnage ou l'élevage de l'animal, la distribution, le transport, la transformation, la vente et le blanchiment d'argent (Wyatt *et al.* 2017 : 2). Il est la cinquième activité criminelle la plus rentable au monde (Kassa et *al.* 2019, cités par Mbzibain & Mohamed 2020 : 3), peut-être même la quatrième, derrière le trafic de stupéfiants, les produits contrefaits et la traite d'êtres humains[227]. Entre 2012 et 2020, les efforts visant à lutter contre la criminalité liée aux espèces sauvages ont généré pas moins de 350 millions de dollars américains de financement de la part des gouvernements et autres donateur·ices (Biggs *et al.* 2017, cités par Mbzibain & Mohamed 2020 : 4). L'IWT est ainsi le lieu, *a fortiori* en Asie, de grands mouvements de corruption[228], qui empêchent les lois d'être appliquées (Wyatt *et al.* 2017).

Les espèces principalement braconnées au Népal seraient, si l'on suppose que la situation est comparable aujourd'hui à ce qu'elle était entre 2011 et 2015 (Paudel *et al.* 2020 : 6), par ordre d'importance : le léopard commun (*Panthera pardus*), le pangolin (*Manis crassicaudata* et *Manis pentadactyla*), le tigre du Bengale (*Panthera tigris tigris*), le panda roux (*Ailurus fulgens*), le rhinocéros unicorne (*Rhinoceros unicornis*), les ours (*Ursus arctos, Ursus thibetanus* et *Melursus ursinus*) et les cervidés (diverses espèces)[229]. Il arrive que certains animaux soient capturés vivants afin de constituer des élevages illégaux ou pour servir d'animaux de compagnie. Il arrive aussi que les braconniers récupèrent des bêtes trouvées mortes naturellement, tuées accidentellement dans des pièges, par électrocution à cause d'une clôture défectueuse, dans une collision routière, ou, je l'ai dit, qui ont succombé à des actes de représailles. Dans la plupart des cas, l'animal est délibérément traqué et tué par les braconniers, avec des moyens d'ailleurs de plus en plus sophistiqués[230]. Si, dans le cas des cervidés (ainsi que des singes et des sangliers), le but est davantage celui d'une consommation directe de la viande par les populations locales, pour les autres espèces, la dépouille (ou des parties de celle-ci) est généralement exportée vers la Chine ou l'Inde, où elle est vendue à des prix astronomiques pour de multiples usages.

Pour le rhinocéros, c'est surtout sa corne, bien que composée uniquement de kératine sans propriétés thérapeutiques avérées, qui est riche d'enjeux. Celle-ci atteint des prix dépassant l'or — jusqu'à 60 000 dollars le kg — en raison de croyances sur ses vertus médicinales en Asie[231] et du symbole de richesse que l'animal représente, puisqu'on fabrique avec celle-ci une multitude d'objets précieux[232]. Mais ce n'est pas tout : la langue de rhinocéros séchée, réduite en poudre et mélangée à du lait, est censée guérir les enfants ayant des difficultés d'élocution,

[226] C'est la Convention sur le commerce international des espèces de faune et de flore sauvages menacées d'extinction (CITES), signée en 1973 et entrée en vigueur en 1975, qui détermine si le commerce de telle partie ou produit de telle espèce est légal ou non.

[227] Rigoulet, J. (2017, April 03). *Cornes de rhinocéros : pourquoi le trafic a explosé*. The Conversation. https://theconversation.com/cornes-de-rhinoceros-pourquoi-le-trafic-a-explose-75245

[228] J'entends le terme de « corruption » à l'instar des auteur·es de l'article que je mentionne, c'est-à-dire au sens de ce qui « désigne toute personne (agent public ou particulier) qui abuse de sa position pour son propre bénéfice, celui des membres de son réseau, de sa communauté ou de son organisation. (...) La corruption consiste à offrir de l'argent ou des cadeaux en échange de la réalisation par la personne corrompue de l'un des actes énumérés (fermer les yeux, fournir des informations, permettre la contrebande, etc.) (trad.) » (Wyatt *et al.* 2017 : 2).

[229] Selon le Département des parcs nationaux et de la conservation de la faune (DNPWC), le trafic d'oiseaux et de tortues au Népal est également en hausse.

[230] On retrouve l'abattage par balle, par piège, par empoisonnement ou par électrocution, mais les braconniers qui travaillent pour des réseaux internationaux utilisent de plus en plus des GPS, des drones et autres systèmes technologiques.

[231] « Concernant les effets réels sur le corps humain, les avis divergent. Dès les années 1950, des biologistes se sont interrogés sur les effets de la poudre de corne de rhinocéros, utilisée depuis au moins 2000 ans dans la TCM [Médecine Traditionnelle Chinoise]. Dans les années 1980, puis 1990, des biologistes ont mesuré son efficacité dans des traitements contre la fièvre et les inflammations. Ils ont admis qu'une forte dose pouvait réduire la fièvre » (Bouillot 2022 : 275).

[232] Rigoulet, J. (2017, April 03). *Cornes de rhinocéros : pourquoi le trafic a explosé*. The Conversation. https://theconversation.com/cornes-de-rhinoceros-pourquoi-le-trafic-a-explose-75245

sa viande ou la poudre de son pénis censés accroître la virilité, et sa queue, placée sous l'oreiller d'une femme enceinte, soulagerait les douleurs de l'accouchement (Mishra & Ottaway 2009 : 48-49). Le braconnage de l'éléphant concerne avant tout ses défenses, qui sont sculptées afin de réaliser des objets d'art[233] ou des bijoux[234] (Cao 2015 : 85). L'ivoire pourrait même, selon l'anthropologue Claire Bouillot (2022 : 82), être utilisé sous forme de copeaux dans la médecine traditionnelle chinoise (MTC). Enfin, la peau serait aussi vendue en guise de cuir.

Tigres et léopards, de leur côté, sont surtout tués pour leur pelage utilisé comme costume traditionnel (Upadhaya *et al* 2007 : 162) ou tapis de luxe — une peau de tigre coûtait 20 000 dollars en 2010[235] — et leurs os sont employés en MTC en tant qu'aphrodisiaques (*ibid*. 163). Les yeux, la queue, les dents, le nez ou encore les testicules du tigre sont parfois aussi utilisés à des fins médicales, respectivement pour traiter l'épilepsie, diverses maladies de peau, l'asthme, la rage et la tuberculose (*ibid.*). Enfin, les crocodiles sont tués en Asie pour leur viande, leurs os et leur cuir (Mitra *et al.* 2022), là où les serpents sont récupérés pour la fabrication d'objets ou pour des usages médicaux en MTC ou en médecine ayurvédique (Alves *et al.* 2008).

Depuis la mise en place du Parc, on sait que certains événements ont particulièrement empêché ou favorisé les activités illégales en son sein. La guerre maoïste (1996-2006), qui a globalement restreint le fonctionnement des aires protégées népalaises (Campbell 2005b : 345), a joué un rôle important à ce titre. En poussant les militaires à déserter leurs postes, elle a réduit le contrôle et fait exploser les cas de braconnage :

> « La jungle a perdu un grand nombre d'animaux. Pendant la guerre civile, les chasseurs sont entrés et le gouvernement n'a pas pu les contrôler. Tout le monde dit qu'ils se sont perdus (*harayo*) à ce moment-là. Les chasseurs ont profité de la guerre » (Ancien militaire, 73 ans, 03/04/2023).

Il a été complexe de comprendre auprès des personnes rencontrées si des maoïstes ont tué des animaux directement, mais celles-ci s'accordent pour dire que la guerre a laissé le champ libre au braconnage de manière générale. Ainsi, à Bardiya, entre avril 2002 et mars 2003, au moins huit rhinocéros ont été tués (Murphy *et al.* 2005, cités par Mercer 2015 : 83) puis, deux ans après la fin du conflit maoïste, une nouvelle recrudescence[236] a mis en lumière d'importantes dynamiques de corruption et de non-dits qui s'observent encore aujourd'hui. Les pratiques illégales, qui se poursuivent malgré le renforcement des contrôles, ciblent désormais principalement les petits animaux, selon des chiffres difficiles à établir.

En 2019, lors de mon tout premier terrain à Bardiya, quelques guides me parlent avec enthousiasme du *zéro poaching year*, c'est-à-dire de « l'année sans braconnage » qui est fêtée. Quelques jours plus tard, le 20 juillet 2019, sur la durée de mon terrain toujours, deux Tharus de 22 et 28 ans blessent grièvement, en les frappant au sol, trois « chats musqués » ou « *asian palm civet* » (*Paradoxurus hermaphroditus*), une espèce protégée (cf. Figure 41). Les deux individus impliqués affirment avoir agi par peur des animaux et parlent d'un incident, mais plusieurs personnes rencontrées à Bardiya ne croient pas à cette explication. Ainsi, pour Bipin, un ami guide, les deux jeunes ont tué pour se nourrir, là où pour Maya, amie guide elle aussi,

[233] Tels que des vases, des paysages chinois, des figurines animales ou humaines, des objets de la vie de tous les jours (porte-stylos, lampes de table, cendriers, pipes, peignes), ou encore des pièces d'échecs.
[234] Tels que des bracelets, des colliers ou des boucles d'oreilles.
[235] Sills, J. (2024, July 28). *Camping with tigers brings curious travelers to Bardiya in Nepal.* Forbes. https://www.forbes.com/sites/joesills/2024/07/28/camping-with-tigers-brings-curious-travelers-to-bardiya-in-nepal/
[236] Batenbaum, J-C. (2008, December 12). *Le parc national de Bardia au Népal, un parc en grand danger ?* Actualités News Environnement. https://www.actualites-news-environnement.com/19325-parc-national-bardia-nepal-danger.html

l'acte est plutôt un moyen de se valoriser et d'affirmer sa force. Convoqués à l'entrée du parc national, les deux individus sont placés en garde à vue pendant trois jours avant d'être libérés. Sur ce laps de temps, les animaux succombent à leurs blessures.



Figure 41 : Trois chats civette tués par des locaux, *buffer zone* de Bardiya. © Susela Chettri. Juillet 2019. *Photo des trois « chats musqués » tués par deux individus en juillet 2019. Les animaux n'ont pas survécu à leurs blessures et les deux inculpés ont été libérés. L'espèce est sur la liste rouge de l'IUCN.*

Ainsi, si certaines personnes affirment que le braconnage a cessé, soulignant une rupture avec les pratiques passées, d'autres personnes, comme Jack et certain·es membres de la communauté, rapportent démanteler des trappes dans la jungle et confirment que des armes (cf. Figure 42), des animaux sauvages ou leurs peaux sont parfois découverts chez des habitant·es[237], longtemps après les faits. Les sanctions, tant dans le Parc que dans la zone tampon, semblent inférieures à celles appliquées en Inde[238] et paraissent en tous cas insuffisantes. Le *National Park and Wildlife Conservation Act* (NPWCA) de 1973 les annoncent ainsi :

> « Toute personne qui tue ou blesse illégalement, vend, achète, transfère ou obtient des rhinocéros, des tigres, des éléphants, des cerfs musqués, des panthères nébuleuses, des léopards des neiges ou des bisons, ou qui détient, achète ou vend des cornes de rhinocéros, des gousses de musc (*musk-pods*) ou la fourrure du léopard des neiges, ainsi que des trophées (*trophies*) provenant de toute autre espèce sauvage protégée, est passible d'une amende comprise entre cinquante et cent mille roupies [+/- 350 et 700 dollars] ou d'une peine d'emprisonnement comprise entre cinq et quinze ans, ou des deux (trad.) »

Il est également annoncé qu'il est possible de recevoir jusqu'à 50 000 roupies népalaises (soit environ 350 dollars) en dénonçant un braconnier ayant tué un animal, 25 000 roupies (environ 180 dollars) pour signaler une personne l'ayant blessé, ou encore 50 % du montant obtenu lors de la vente des « trophées » confisqués, à condition que les informations fournies permettent d'identifier et d'arrêter la personne responsable. On comprend aisément comment de telles sanctions peuvent générer des tensions au sein des communautés, dans un contexte où ces

[237] Jack a particulièrement été marqué par la saisie de 109 peaux de léopard en 2003 lors d'une opération à Katmandou.
[238] En Inde, tuer un tigre entraînerait entre trois et sept années de prison et minimum 10 000 roupies indiennes (Mathur 2018 : 164), soit environ 160 000 roupies népalaises (plus ou moins 1 000 dollars).

rapports clandestins impliquent des sommes considérables et des risques importants pour toute personne impliquée. On imagine assez bien aussi comment ces tensions peuvent s'exacerber lorsque les défenseur·ices de la faune tentent de passer par les réseaux communautaires pour identifier les coupables, méthode jugée comme la plus efficace de toutes :

> « Il faut trouver la mauvaise personne dans la communauté, au lieu de supprimer tous les pièges et les cages » (Guide, 40 ans, 20/12/2022).

> « Si la communauté était d'accord et le voulait honnêtement, il serait possible d'arrêter complètement le braconnage à Bardiya. Dans les pays étrangers, ils peuvent utiliser des hélicoptères, mais nous n'en avons pas ici. Nous faisons appel à des membres de la communauté pour avoir des informations » (Politicien, guide et directeur d'hôtel, 31 ans, 08/08/2021).



बन्यजन्तु मार्न हतियार राखेको
आरोपमा हतियारसहित ३ जना पक्राउ

चुरेकुञ्ज

गुलरिया

बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्जको मध्यवर्ती बाँसगढी नगरपालिकाको राँझा क्षेत्रमा वन्यजन्तु मार्न हातहतियार राखेको आरोपमा उनीहरू पक्राउ परेका हुन् । बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्ज र नेपाली सेनाको संयुक्त टोलीले तीन थान भरुवा बन्दुकसहित पक्राउ गरेको जनाएको छ ।

गस्ती टोलीले बाँसगढी नगरपालिका-२ निवासी ६० वर्षीय प्रेमबहादुर मल्लको साथबाट भरुवा बन्दुक १ थान, नाल १ थान, अन्दाजी २० ग्राम सिसाको छर्रा २ थान, रतुवाको जस्तो देखिने खुर १ थान, सोही स्थानका ५३ वर्षीय रतनबहादुर रानामगरको साथबाट भरुवा बन्दुक १ थान, सुतली पटाका ७ थान, ५२ वर्षीया लालमायाँ पुनमगरको साथबाट भरुवा बन्दुक १ थान बरामद गरेको हो ।

निकुञ्जको मध्यवर्ती क्षेत्रभित्रमा शिकारमा संलग्न रहेको गोप्य सूचनाका आधारमा हातहतियार लगायत त्यसमा प्रयोग गरिने सामग्री र ओछ्यान टोपहारसहित तीन जनालाई शुक्रबार नियन्त्रणमा लिएको प्रमुख संरक्षण अधिकृत अशोक भण्डारीले बताए ।

हातहतियारसहित नियन्त्रणमा लिइएकासँग अनुसन्धान गरिरहेको उनले बताए । तीनै जना बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्जको हिरासतमा छन् ।

चुरेकुञ्ज
राष्ट्रिय साप्ताहिक
Churekunja Weekl

Figure 42 : Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya.
Cet article du 22 novembre 2022 intitulé « Trois personnes arrêtées avec des armes (hatiyaar) pour avoir tué des animaux », décrit comment trois hommes (âgés de 60, 53 et 52 ans) ont été retrouvés dans la localité de Basgadhi (dans l'est du BNP) avec des armes pour tuer des animaux.

En effet, une partie de la population locale, la plupart du temps impliquée de près ou de loin dans le tourisme et appartenant à la génération qui a grandi avec le Parc (entre 18 et 40 ans), effectue des « patrouilles communautaires » (*community-based patrols*) bénévoles, qui sont d'ailleurs identifiées comme le premier moyen de promouvoir la coexistence entre humaines et faune à Bardiya (Paudel *et al.* 2024 : 5). Ces personnes disent à Bardiya qu'elles font partie de l'« unité communautaire de lutte contre le braconnage » (*Community Based Anti-Poaching Unit*, CBAPU). Sur la page Facebook de cette organisation, il est dit qu'il s'agit du « premier mouvement "énergique" (*energetic*) de jeunes en faveur de la conservation et de la lutte contre le braconnage (…) [et qu'il] contribue avec succès depuis 2009 à faire du parc national de Bardia une zone protégée où le braconnage est inexistant (trad.) »[239]. Ainsi, si celui-ci n'est pas

[239] Cbapu Bardia. (n.d.). *À propos* [Profil Facebook]. Facebook. https://www.facebook.com/profile.php?id=100005182037986&sk=about_details

« inexistant », il s'est bien réduit et est considéré aujourd'hui comme du « petit braconnage » (*small poaching*), parce qu'il concerne essentiellement la collecte de miel (cf. Figure 43), la pêche illégale dans certaines rivières[240] et l'abattage de cerfs, de singes ou d'autres petits animaux. La famille tharu qui m'a accueillie rapporte par exemple comment des voisins ont tué une tortue qu'elle avait trouvée et nourrie pendant quelques jours, ainsi qu'un bébé crocodile égaré dans un point d'eau de leur champ, pour leur viande.



Figure 43 : Rayon de miel et ruches, BNP. © Nolwen Vouiller. Avril 2023.
La collecte de miel sauvage dans les forêts communautaires du Népal est une pratique ancestrale désormais interdite par les réglementations de conservation, créant une tension entre traditions locales et contrôles. Les chasseurs de miel opèrent en petits groupes discrets, équipés d'un matériel rudimentaire : seaux en plastique, khurpa (couteau incurvé) pour se défendre des prédateurs et faciliter la montée aux arbres, cordes tressées à partir de lianes et ballotins de feuilles fumigènes pour éloigner les abeilles. La personne (systématiquement un homme à ma connaissance) qui grimpe à l'arbre se protège entièrement le corps avec des tissus épais et rapiécés, afin d'éviter les piqûres. La fumée produite par la combustion de feuilles vise à désorienter les abeilles, permettant d'accéder aux rayons de miel situés dans les cavités naturelles des grands arbres.

J'ai expliqué précédemment que les atteintes directes des humains sur les animaux ont toujours été présentes, mais ont changé de forme : d'abord légitimées et ritualisées à travers les chasses royales diplomatiques, elles ont été criminalisées avec l'avènement des politiques de conservation. Les actes de représailles, le braconnage et le trafic international d'espèces sauvages constituent aujourd'hui les nouvelles formes de perturbations directes des humains sur les animaux. À Bardiya, ces « crimes contre la vie sauvage », lorsqu'ils dépassent le « petit braconnage » des populations locales, s'enracinent dans une économie souterraine qui instrumentalise à la fois la détresse des populations et la valeur marchande croissante des espèces protégées. Cependant, ces pratiques illégales ne représentent qu'une facette des perturbations subies par la faune. Au-delà d'actes ponctuels de prédation humaine, volontaire ou non, c'est l'ensemble du milieu de vie des animaux qui se trouve bouleversé par la présence croissante de l'humain.

B. Perturbations répétées provoquées par un milieu anthropisé

> « L'autoroute Mahendra traverse la zone centrale du parc, le canal d'irrigation de Babai n'est pas adapté à la faune, les couloirs de migration des animaux sont submergés par les humains, la contraction du couvert forestier et l'augmentation de l'activité/pression anthropique sur les limites du parc ont rendu la faune dangereuse dans ses propres habitats naturels (trad.) » (Sharma 2024 : 29).

L'anthropologue Narayan Prasad Sharma (2024) souligne dans son étude à Bardiya diverses initiatives humaines qui perturbent la faune. Il considère, comme Nayanika Mathur (2021) dans

[240] Une personne trouvée en train de pêcher doit payer une amende qui oscille entre 500 et 2 500 roupies (entre 3 et 17 dollars), en fonction de la taille du filet utilisé. Elle va généralement en prison, sur une durée variable, à l'entrée du Parc.

son travail sur les léopards anthropophages (*man-eaters*) en Inde, que si tout ne peut être réduit à l'anthropocène[241] et à la crise climatique, les attaques d'animaux sur les humains ne peuvent être pensées en dehors de ces cadres. En effet, au-delà des atteintes directes, les animaux sauvages subissent diverses formes de perturbations plus indirectes, notamment celles qui touchent à leur milieu. Les changements progressifs et variés des rivières et des forêts à Bardiya, ont eu, nous l'avons vu, des effets tant sur les humains que sur les animaux. On peut également mentionner les conséquences du projet de chemin de fer de 1921, de la *Mahendra Highway* construite entre 1961 et 2000 dans le Téraï (bien qu'elle soit, malgré son nom, une simple route goudronnée à vitesse réduite), ou encore celles qui pourraient résulter de la construction de l'aéroport de Nijgadh, projet risquant d'altérer un corridor essentiel à la faune relié à Bardiya, qualifié en cela par les conservationnistes de « crime écologique »[242]. Les humains perturbent également la faune par leur simple présence et par divers agissements plus ou moins légaux, relevant davantage des interactions quotidiennes. L'usage des forêts — comme lieu de subsistance pour les habitant·es et de récréation pour les touristes — en témoigne.

Mansingh, garde forestier de 53 ans qui travaille quotidiennement dans la forêt communautaire de Dalla, dans le corridor de Khata depuis 2007, m'explique ainsi en août 2019, que le problème est le nombre de personnes dans la jungle. Il déclare que cette situation est difficile pour lui et les animaux sauvages, et que s'ils deviennent « fous » (cf. Chapitre III. I) et attaquent, c'est parce que les gens s'en approchent trop. Selon lui, les fermier·es ne devraient venir qu'à heures fixes et ne pas, en apercevant un tigre ou un éléphant, jeter des pierres ou crier le plus fort possible. Il me parle des locaux, mais surtout de leurs animaux domestiques, qui, pour lui, devraient impérativement rester dans les villages. Dans la forêt de Dalla, avec son accord, je viens plusieurs fois accompagnée de mon ami guide Bipin, en espérant apercevoir une tigresse et ses deux bébés traverser la rivière. Nous tombons finalement sur deux grands éléphants à une centaine de mètres, et, immédiatement, les personnes présentes se mettent effectivement à leur jeter des pierres et à crier, pour ne pas qu'ils traversent. La même année, lorsque je me rends pour la première fois dans cette forêt, je suis guidée par Mansingh et Bipin et accompagnée par un touriste népalais et une touriste française. Le petit groupe que nous formons se lance à la recherche d'animaux et finit par trouver un grand troupeau d'éléphants qui dorment, allongés de tout leur long. Les chuchotements sont de mise, mais Mansingh et Bipin ne cachent pas leur joie : un immense sourire ne peut quitter leurs lèvres et les rires fusent. Nous nous approchons très près, et, par chance, la harde ne se réveille pas. Lorsque quelques jours plus tard, je demande à Mansingh son avis au sujet de la perturbation que peut représenter le tourisme pour la faune, il m'affirme que c'est un problème mineur, voire inexistant, car l'activité est bien moins bruyante que celles des villageois·es et toujours accompagnée par une personne formée qui a donc de bons comportements.

Les populations locales, de leur côté, se rendent dans les forêts communautaires afin d'y prélever du fourrage, du bois, des plantes, des fruits, du miel ou encore pour y faire pâturer leurs animaux domestiques. En accompagnant à plusieurs reprises un groupe d'« oncles » et leurs buffles (cf. Figure 44), j'observe directement comment cette activité peut perturber la faune : des zones où des tigres ont marqué leur territoire (empreintes, excréments, griffures sur le sol et sur les arbres) sont traversées, des feux d'herbes sèches sont allumés afin de favoriser la repousse d'une herbe nouvelle (écobuage) — mais aussi et surtout pour éloigner les prédateurs —, du cannabis est fumé dans de petites pipes en argile, des déchets alimentaires

[241] Le chimiste Paul Crutzen et le biologiste Eugene Stoermer ont forgé le terme Anthropocène pour désigner cette nouvelle époque géologique où l'activité humaine remplace progressivement l'Holocène, transformant fondamentalement les systèmes terrestres depuis environ 12 000 ans (Crutzen & Stoermer 2000).

[242] Record Nepal. (2019, March 18). *Nijgadh airport to be catastrophic for Nepal's tiger and elephant populations*. https://www.recordnepal.com/nijgadh-airport-to-be-catastrophic-for-nepals-tiger-and-elephant-populations

sont abandonnés, des baies sauvages cueillies, du bois coupé clandestinement et, enfin, de l'urine de rhinocéros collectée à des fins médicinales (cf. Chapitre III. II. D).



Figure 44 : Sortie des buffles, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Février 2023.

Une excursion typique avec les éleveurs de buffles dans les forêts communautaires de Bardiya suit un rythme collectif bien établi. Le groupe est composé en majorité d'hommes âgés de 40 à 65 ans, environ six ou sept, et se forme spontanément vers 11 heures, alors que chacun·e quitte sa maison en direction de la rivière Karnali. La journée de six heures environ alterne des moments de surveillance attentive — reconnaissance des empreintes de tigres, d'éléphants et de rhinocéros, écoute des signaux d'alarme émis par les singes et les biches — et des pauses ritualisées où le groupe fume ou partage quelques galettes et des fruits ou légumes rapportés depuis les foyers.

De la même manière, lorsque je participe à plusieurs reprises à une sortie de collecte de feuillages et de bois avec des femmes dans les forêts communautaires (cf. Figure 45), j'observe des comportements jugés néfastes par les guides touristiques : elles évoluent en grand groupe (une dizaine de personnes), portent généralement des couleurs très vives, crient et parlent fort dans la forêt, et il arrive qu'elles frappent les arbres avec leurs serpettes (*khurpa*).



Figure 45 : Coupe de branches et collecte de bois, buffer zone (forêt communautaire) de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Décembre 2022.

Les collectes dans les forêts communautaires de Bardiya sont généralement réalisées par les femmes, même s'il arrive que quelques hommes participent. Le groupe se forme sur la motivation de quelques-unes qui transmettent le message et se retrouvent vers 11 heures. Il se dirige alors en direction de la rivière Karnali à vélo, où la traversée vers la forêt se fait à pied. Dès l'entrée dans les boisements, le groupe adopte des stratégies préventives de sécurité : cris d'avertissement, coups de khurpa sur les arbres pour signaler sa présence à la faune et éviter les rencontres. Pendant trois à quatre heures, les participant·es se spécialisent selon leurs compétences : quelques un·es (les hommes, s'ils sont présents) grimpent aux arbres pour faire tomber les branches, d'autres les découpent et les organisent en fagots liés par des lianes trouvées sur place. Chacun·e s'entraide et porte ensuite sur sa tête le plus de ressources possible, qu'il faudra alors fixer sur un vélo afin de rentrer au village et nourrir les animaux ou utiliser le bois.

Ma participation à ces diverses activités de subsistance me montre que la sécurité des groupes repose entièrement sur une stratégie collective et préventive, où le but est d'annoncer la présence humaine aux animaux pour *précisément* leur faire peur. Je réalise alors qu'il est indispensable de comprendre les intentions des individus concernés afin de comprendre la pertinence et la logique de leurs comportements (cf. Chapitre III. II). Ainsi, on peut se demander si ces agissements, qui pour la plupart vont à l'encontre de ce qui est autorisé dans les forêts communautaires et qui sont si durement jugés par les personnes qui vivent du tourisme et/ou qui disent œuvrer à la conservation, nuisent systématiquement à la faune. Pour les personnes qui les vivent, ce sont les modalités d'une coexistence et d'un lien conservé avec la forêt, et, aux dires des plus âgé·es, c'est bien l'arrivée du tourisme et des politiques de conservation qui les a drastiquement changés.

De plus, le tourisme n'est pas considéré par toutes et tous comme une activité inoffensive. En effet, les humains affluent du monde entier[243] pour découvrir le BNP, avec des pics de fréquentation durant les périodes dites « touristiques », de mars à mai puis de septembre à novembre. À titre d'exemple, en 2018, 20 000 tickets ont été vendus (cf. Figure 34), ce qui représente entre 6 000 et 7 000 personnes, puisqu'il est fréquent qu'un·e touriste se rende plusieurs fois dans le Parc lors de son séjour. En 2025, ce sont plus de 10 000 personnes qui auraient visité le Parc en une demi-année (de mi-juillet à fin décembre), dont environ 7 000 touristes népalais·es, 450 en provenance des autres pays du SAARC[244] et plus de 3 000 d'autres pays étrangers[245]. Les chiffres n'indiquent pas s'il s'agit du nombre de tickets vendus ou de personnes distinctes, ce qui rend difficile de savoir si le nombre de touristes est resté constant depuis 2018 (soit environ 20 000 pour une année) ou a tout simplement triplé depuis (20 000 personnes par an). Quoi qu'il en soit, la pandémie, après avoir arrêté net la croissance qui était en cours, n'a pas empêché celle-ci de reprendre, et un tournant s'est effectué au sujet du tourisme domestique : l'afflux de Népalais·es (et d'Indien·nes) dépasse désormais le tourisme international, à Bardiya — comme à Chitwan[246] —, or ces visiteur·es sont jugé·es par les guides comme plus turbulent·es et bruyant·es (cf. *infra*).

En principe à Bardiya, 80 % de la surface du Parc reste inaccessible au tourisme afin de préserver la biodiversité et la sécurité des animaux (LeClerq *et al*. 2019), et les excursions hors des horaires d'ouverture sont strictement interdites. Cependant, les 20 % accessibles longent précisément la rivière Karnali, territoire qui concentre la plus forte densité faunique du Parc, potentiellement donc dérangée par les touristes. Par ailleurs, l'offre d'hébergement s'est diversifiée pour proposer des expériences toujours plus immersives : il est désormais possible de passer une nuit dans une maison de bois perchée dans les arbres (*tree house*) au sein de deux forêts communautaires de Bardiya, ou encore de camper une ou plusieurs nuits dans la vallée de Babai ainsi qu'en d'autres points du Parc. Ces expériences nocturnes s'effectuent sous l'encadrement d'un garde forestier et d'un guide dans le cas des forêts communautaires, ou de plusieurs guides et employé·es du Parc lorsqu'elles se déroulent à l'intérieur de celui-ci, autant de professions chargées d'assurer la sécurité des participant·es et le respect des régulations en vigueur.

[243] Les touristes de Bardiya viennent majoritairement de France, du Danemark et des États-Unis, si j'en crois les directeur·ices d'hôtels rencontré·es.
[244] La *South Asian Association for Regional Co-Operation* (SAARC) regroupe les pays d'Asie du Sud suivants : l'Afghanistan, le Bangladesh, le Bhoutan, l'Inde, les Maldives, le Pakistan, le Sri Lanka et le Népal.
[245] Panthi, K. (2026, January 1). *Bardiya National Park attracts over 3,000 foreign visitors*. The Kathmandu Post. https://kathmandupost.com/national/2026/01/01/bardiya-national-park-attracts-over-3-000-foreign-visitors
[246] Bajracharya, S. B. (2025, January 8). *Elevating Chitwan's tourism: Pioneering luxury and nature-based experiences*. The Himalayan Times. https://thehimalayantimes.com/opinion/elevating-chitwans-tourism-pioneering-luxury-and-nature-based-experiences

Concernant les différentes manières de visiter le Parc[247], les guides rencontré·es s'accordent sur le fait que l'*elephant safari* est le moyen le moins intrusif pour la faune, mais celui-ci est coûteux, de moins en moins pratiqué — voire plus du tout depuis la pandémie — et est de plus en plus critiqué[248] :

> « Nous [les guides] n'aimons pas les safaris à dos d'éléphant. (…) Il vaut mieux les utiliser uniquement pour les patrouilles (…). Parce que nous aimons les animaux. C'est difficile pour eux. C'est aussi très cher. Avec le même argent, les gens vont dans la jungle toute la journée en marchant » (Guide, 40 ans, 29/08/2019).

Le *jeep safari* (cf. Figure 46), de son côté, est de plus en plus utilisé, mais fait également débat. Là où certaines personnes mettent en avant le fait que les véhicules sont plus confortables, sécurisés et peuvent couvrir une plus grande distance, d'autres défendent le fait que la *jungle walk* est une bien meilleure option, car elle est la méthode la plus authentique, sensorielle, accessible financièrement[249] et directe :

> « En marchant, tu peux être vraiment connectée, à chaque instant. Tu comprends la jungle. Et c'est ce que je recommande le plus. Oui, bien sûr que c'est aussi possible de voir les animaux en jeep. (…) En jeep, tu peux couvrir une plus grande surface, mais tu ne sens pas. Tu entends juste le bruit de la jeep. Et si l'on fait une rencontre, on en fait une, mais sinon, on ne ressent pas vraiment d'excitation (*uttejit*) » (Guide, 36 ans, 01/12/2021)[250].



Figure 46 : Sortie en jeep, BNP. © Nolwen Vouiller. Mars 2023.
Les sorties en jeep safari dans le BNP peuvent se faire sur une demi-journée ou sur une journée complète. Elles

[247] Je n'aborde pas ici le cas du *rafting*, qui est rarement possible à cause des niveaux d'eau trop bas et donc assez peu un sujet de discussion.
[248] Les locaux, qui ont grandi avec la présence d'éléphants et de leurs cornacs, mais qui vivent du tourisme et entendent les critiques de l'Occident, changent progressivement leurs représentations au sujet de cette activité et finissent par ne plus la proposer voire à la critiquer à leur tour. Il est dit que l'*elephant safari* exploite les pachydermes et que le « dressage » des animaux est cruel.
[249] Le prix d'une excursion en jeep varie en fonction de sa durée et du nombre de personnes présentes, mais est de l'ordre de 8 000 ou 10 000 roupies (+/- 60 dollars) pour une personne étrangère, incluant l'entrée du Parc (1 500 roupies, soit environ 11 dollars), le ou la guide et le chauffeur, ainsi qu'un repas, contre environ 4 000 ou 5 000 roupies (+/- 30 dollars) à pied (pour l'entrée du Parc, le ou la guide et un repas). L'*elephant safari*, de son côté, coûte autour de 5 000-6 000 roupies, soit une quarantaine de dollars, pour des sorties qui ne durent pas plus de quatre heures.
[250] Cet entretien a été réalisé en anglais, je n'ai pas, en conséquence, connaissance des mots népali utilisés par ce guide dans ce cas précis pour dire « connecté » ou « excitation ».

requièrent la présence d'un·e guide et d'un chauffeur, en plus de l'obtention de tickets et du contrôle militaire au check-post. Le parcours de plusieurs heures traverse les vastes forêts de saal sur des pistes poussiéreuses reliant l'entrée du Parc à Chisapani et certaines prairies défrichées il y a bien longtemps. Le véhicule, qui est normalement ouvert et offre une visibilité optimale, est aussi particulièrement bruyant. L'excursion est le plus souvent rythmée par des arrêts fréquents aux carrefours afin d'inspecter les chemins, des moments d'appels discrets avec d'autres guides-informateurs et de grandes accélérations soudaines vers les zones où des animaux ont été signalés.

Quel que soit le moyen de locomotion, les guides me parlent très régulièrement de la pression qu'ils et elles vivent face aux touristes[251], *a fortiori* Népalais·es et Indien·nes, désormais bien plus présent·es que les autres, qui voudraient absolument voir des animaux et considèreraient le Parc comme une sorte de « zoo » prévisible. Ainsi, en 2020, lors d'un safari en jeep dans le parc national avec trois touristes népalais mécontents de ne pas avoir vu d'animaux, Aashish, guide d'une trentaine d'années, excédé, propose au groupe de descendre marcher à la recherche d'animaux. Une rencontre soudaine se produit alors entre eux et un éléphant caché derrière un arbre. Pris de panique, le groupe se disperse en courant dans des directions opposées : l'éléphant poursuit et projette l'un des hommes avec sa trompe, le couvrant de boue, tandis que deux autres grimpent aux arbres. L'homme projeté, complètement figé et couvert de terre, refuse alors de marcher davantage et pleure jusqu'à l'hôtel, exigeant qu'on le récupère en voiture, obligeant le guide à appeler des renforts du Parc pour gérer cette situation chaotique. Aashish conclut :

> « Je n'aime pas ça. Je trouve que lorsque les Népalais vont à l'intérieur de la forêt, ils se croient dans un zoo. C'est pour cela que je ne me sens pas bien. Lorsqu'on sait qu'il y a un animal, parfois on le voit, parfois pas. C'est ça la vie sauvage ! Ce n'est jamais sûr. Parfois, en une journée, on voit tous les animaux : éléphant, rhino, tigre, léopard… ça arrive. Ça m'est arrivé. Les touristes se disent "nous sommes venus et nous avons donné de l'argent, donc nous devons voir" et ils mettent de la pression sur les guides, beaucoup. Mais les guides ne décident pas toujours… » (Aashish, guide, 28 ans, 08/01/2022).

Le vécu de Aashish n'est pas un cas isolé, cependant, il arrive aussi que certain·es guides veuillent coûte que coûte trouver l'animal, encore davantage que leurs « invité·es » (*guests*)[252], transformant l'excursion en une sorte de chasse d'images (cf. Chapitre III. II. A) qui est dangereuse si elle consiste à venir au plus proche des animaux ou qui est ennuyeuse, si elle consiste à rester de longues heures sans bouger dans une tour de guet. Les clichés captés seront ensuite grandement valorisés sur les réseaux sociaux et permettront, peut-être, de faire venir d'autres client·es. On comprend en tous cas que de tels comportements, en plus de mettre des vies en jeu et d'amener d'importantes questions de dominance, perturbent très probablement la faune.

Une étude de 2019 révèle que les tigres des réserves centrales indiennes présentent des niveaux de « stress physiologique » élevés pendant la saison touristique où un grand nombre de jeeps sont présentes, ce qui affecterait la reproduction des félins et potentiellement leur survie à long terme (Jain 2019). À Bardiya, Jack explique sur les réseaux sociaux en mars et avril 2020, alors que le tourisme à l'intérieur du Parc a complètement cessé pour cause de pandémie[253], que les animaux se portent bien mieux sur les caméras, émettent moins de signes de stress et semblent étendre leurs territoires.

[251] Lynette A. Hart (1997 : 47-48, 2005 : 177-178) décrit ce même type de pression sur les cornacs de Chitwan lors d'excursions touristiques à dos d'éléphant, pression qui serait déjà présente dans les années 1990.
[252] Le terme *guest*, souvent traduit par *pauna* en népali, désigne une personne qui peut être étrangère comme népalaise et qui vient vivre une expérience touristique. Le terme *bideshi*, de son côté, qualifie une personne étrangère, qu'elle soit touriste, ou non.
[253] Le Parc ne réouvre que le 17 septembre 2021. Avant cette date, les guides peuvent progressivement s'y rendre, mais sans touristes.

Lorsque le zoologue me présente son projet de « jungle virtuelle » (*virtual jungle*) où les animaux seraient vus, mais par l'intermédiaire de caméras, j'évoque le sujet avec Maya, guide touristique d'une quarantaine d'années. Elle se positionne, à l'instar du garde forestier Mansingh, pour le tourisme réel et réagit particulièrement vivement :

> « Les guides ne veulent pas perturber les animaux (…) le sauvage est vraiment important de nos jours. Tous les parcs n'ont pas ça ! Nous avons cette chance dans le nôtre (…), celle d'un regard neuf (*fresh eyes*). (…) Nous sauvons les animaux pour les yeux, pas pour les caméras ! Autrement, c'est comme un film (…). L'interdiction d'y aller est bonne pour les braconniers et pour contrôler, mais il faut que l'on puisse continuer à voir, sinon c'est une mauvaise chose » (Maya, guide, 40 ans, 29/08/2019).

Ainsi, les *rangers*, les gardes forestiers, les *game scouts* ou les militaires qui se rendent quotidiennement dans les forêts afin d'effectuer des patrouilles ou d'autres missions ne sont jamais, à ma connaissance, considérés comme éléments perturbateurs de la faune. Alors même qu'il peut s'agir pour ces individus de rester dans le Parc quelques nuits dans des campements éphémères lors de missions particulières (*rangers*, *game scouts*), voire des mois, dans des postes fortifiés de barbelés et équipés de tours de guet (militaires et *game scouts* expérimenté·es). De la même manière, diverses pratiques qui visent à préserver les animaux ou leurs ressources, ne semblent pas être considérées comme dommageables : c'est le cas du comptage des animaux, de la mise en place de caméras ou encore de l'écobuage.

Toutefois, si les flammes qui brûlent lors de cette pratique atteignent surtout les herbes sèches, que le sol sablonneux reste suffisamment froid pour permettre de contrôler l'incendie, et qu'elles attirent une multitude d'oiseaux venus chasser les insectes délogés par la fumée, il n'en demeure pas moins que cette technique transforme radicalement la physionomie du paysage, disperse la faune qui fuit les flammes et détruit une multitude d'habitats de nidification — qu'il s'agisse de ceux des serpents, des tortues ou de certains oiseaux (cf. Figure 47). Si beaucoup défendent cette pratique à Bardiya, lorsque j'évoque ses conséquences sur la faune, ne serait-ce qu'indirectement, peu de personnes me disent y avoir vraiment réfléchi. Suni, guide naturaliste, fait partie de celles et ceux qui s'y opposent ouvertement :

> « Ces feux tuent les serpents, leurs nids, mais aussi ceux de certains oiseaux. (…) On devrait employer des personnes locales pour couper l'herbe » (Suni, guide, 36 ans, 01/12/2021).



Figure 47 : Traces d'écobuage, BNP. © Nolwen Vouiller. Janvier 2022.
Cette photographie révèle les traces noircies d'un écobuage récent dans les prairies du parc de Banke. Les zones calcinées témoignent de cette technique pratiquée par le personnel des parcs ou illégalement par les communautés locales, qui, avec de simples briquets, mettent le feu aux hautes herbes en fin de saison sèche pour favoriser la repousse d'une végétation plus nutritive et accessible.

Que les hautes herbes soient brûlées ou coupées, les guides s'accordent pour dire qu'elles doivent être retirées, pour des raisons écologiques, mais aussi, et surtout peut-être, pour que les animaux soient plus faciles à trouver. Ainsi, là où tant de guides disent agir pour la conservation, on peut s'interroger du pourquoi et du comment, si le simple fait d'aller en forêt perturbe effectivement la faune. Est-ce que les animaux doivent être vus pour être « sauvés » ? Sont-ils « sauvés » pour être vus ? Comment et par qui ? La question de l'habituation des animaux aux humains a été abordée (cf. Chapitre I. II. C) et le sera encore, mais on retrouve quoi qu'il en soit d'importantes questions autour des effets de la proximité entre les deux groupes. On peut se demander par exemple si l'extension croissante du territoire des animaux jusqu'aux villages résulte d'un dérangement accru dans la forêt ou, au contraire, du fait qu'ils s'y sentent de plus en plus en sécurité, comme ça a été le cas durant la pandémie de Covid-19 ou encore grâce à des politiques de conservation de plus en plus strictes.

Il semblerait que les activités humaines, même en lisière de forêt, puissent perturber la faune. Ainsi, la *banbhoj sthal*, l'aire de pique-nique forestier installée dans la *buffer zone* de Bardiya (cf. Chapitre I. I. A), accueille des rassemblements qui transforment radicalement cet espace et génèrent d'importantes nuisances sonores. Bien qu'il s'agisse d'un espace protégé, c'est aussi un espace communautaire où plusieurs infrastructures en béton (bancs, abris, toilettes notamment) ont été construites et que les populations locales se sont appropriées. Pendant la période des pique-niques, d'octobre à mars (ce qui correspond aussi à la période des mariages), de nombreuses échoppes sont installées et il est fréquent qu'au moins trois ou quatre *sound systems* diffusent simultanément de la musique à plein volume, créant une cacophonie qui s'entend à des kilomètres. Sur la période mentionnée, plusieurs centaines de personnes arrivent quasi-quotidiennement de différents points du Népal dans cet espace de quelques centaines de mètres de long, au bord de la rivière Khauraha, pour boire, danser, cuisiner et manger jusqu'à la tombée de la nuit. La situation affecte alors les habitant·es qui vivent au plus proche de la *banbhoj sthal*, les touristes qui sont généralement choqué·es d'un tel contraste avec le Parc, la faune selon les guides et les conservationnistes, et même certains animaux du village,

notamment les éléphants captifs, dont la stabulation est adjacente. En janvier 2022, j'aborde le sujet avec Sankar, cornac à Bardiya depuis une quinzaine d'années :

> « Et à propos du lieu de pique-nique, comme vous le savez, il y a quelques semaines, il y avait beaucoup de gens qui venaient, c'était très bruyant. Pensez-vous que cela affecte parfois les éléphants ? »
> « Oui, ils sont perturbés par tout cela. Ces animaux devraient vivre dans un endroit silencieux, sans bruit, mais les gens viennent pique-niquer et crient, jouent de la musique. Alors oui, ils sont perturbés par tout cela et ils ne peuvent pas le dire parce qu'ils ne peuvent pas parler. Nous avons demandé aux gens de temps en temps de ne pas faire de bruit ou de ne pas jouer de la musique à un volume aussi élevé. Ils peuvent y manger s'ils veulent, mais pas comme ça, avec autant de bruits et de déchets » (Sankar, cornac, 36 ans, 14/01/2022).

Cette pollution sonore s'ajoute en effet à la présence de nombreux déchets qui ternissent le paysage et avec lesquels les animaux domestiques[254], mais aussi la faune, en se rendant près des villages, risquent de tomber malades ou de se blesser. Si le gouvernement et d'autres institutions identifient clairement ces perturbations (cf. Figure 48), ces activités génèrent néanmoins des bénéfices multiples tels que des revenus pour la population locale, des recettes pour le Parc via les entrées des bus[255], et une animation pour les habitant·es. Pour ces raisons sans doute, les initiatives des conservationnistes, des cornacs, des guides, des touristes et des directeur·ices d'hôtels visant à les interrompre sont restées longtemps lettre morte[256]. Dernièrement, début 2025, alors qu'un nouveau directeur du Parc prenait ses fonctions, plusieurs personnes (des guides et directeur·ices de structures touristiques) ont à nouveau protesté contre les pique-niques, mettant en avant la souffrance des éléphants captifs. Les événements ont cessé quelques mois, mais ont repris ensuite à la suite de multiples contestations de la part des populations locales.



Figure 48 : Panneau d'information installé dans la *banbhoj sthal*, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Février 2025.

[254] Plusieurs fermiers m'ont parlé de la mort lente et douloureuse de leurs vaches qui avaient ingéré du plastique sur la *banbhoj sthal* (cf. *supra*).
[255] Un panneau à l'entrée du *picnic spot* en 2022 indique les prix d'entrée à la journée lors des événements : 1 500 roupies pour un bus, 1 200 pour un tracteur, 1 000 pour une jeep ou un mini-bus, 300 pour une charrette, 200 pour une voiture, 30 pour une moto (soit entre 0.20 et 10 dollars environ).
[256] Ces initiatives sont beaucoup passées par des publications sur les réseaux sociaux ainsi que par des tentatives de pétitions.

Le panneau, financé par le BNP, le NTNC et par une ONG américaine (U.S Fish&Wildlife Service), invite les villageoise·es à ne pas être bruyant·es et à ne pas jeter de déchets. L'argument le plus visible qui semble justifier ces deux interdictions est formulé à l'impératif : « participons à la conservation du tigre » (baagh samrakshanmaa sahabhaagi banau). Panneau mis en place après juin 2023.

La présence humaine, ponctuelle ou quotidienne, agirait sur le niveau de stress des animaux, et indirectement sur leur reproduction et sur l'élargissement ou le rétrécissement de leurs territoires. La pression démographique, animale et humaine, affecte aussi la disponibilité des ressources, ce qui favorise ou diminue la compétitivité au sein des espèces et la recherche de stratégies alternatives, telles que se rendre dans les villages. Le sujet des proies des félins fait d'ailleurs débat : selon l'anthropologue Narayan Prasad Sharma, la raréfaction des proies naturelles à Bardiya pousse les grands prédateurs à se tourner vers les villages pour se nourrir[257]. Cette analyse contraste avec ce que déclarent la plupart de mes partenaires de terrain : l'abondance actuelle de proies due à l'hyper protection de la forêt entraîne une multiplication non contrôlée des animaux sauvages, qui fréquentent les villages, non par nécessité alimentaire, mais parce que les ressources y sont plus accessibles et attractives, leurs territoires naturels s'étendant parfois jusqu'à ces espaces anthropisés. Une étude menée dans le parc de Parsa, adjacent à celui de Chitwan (Lamichhane *et al.* 2022), montre en fait que la petite taille des proies, même nombreuses, pousse les tigres à chasser plus souvent et à se tourner vers les humains et leurs animaux domestiques (buffles et vaches). Le nombre des proies augmenterait aussi à Bardiya, mais comme à Parsa, elles ne sont pas de grande taille, puisqu'il ne subsiste finalement que le cerf sambar (*Rusa unicolor*) dans cette catégorie (DNPWC & DFSC 2022).

Les enjeux de reproduction, territoriaux et de subsistance poussent parfois les animaux à s'affronter, alors même qu'il n'y a pas de risques de prédation entre eux à l'origine. Le cas le plus marquant est celui des léopards qui doivent établir à Bardiya leurs territoires de plus en plus près des villages, à cause de la présence croissante de tigres (cf. Chapitre III. I. D). Ces pressions multiples augmenteraient les conflits intra-espèces, comme en atteste *a priori* le cas non isolé du décès en 2022 d'une tigresse à Bardiya, dans un combat avec un congénère (cf. Figure 49). Pourtant, comme le note Konrad Lorenz, « tous les carnivores bien armés possèdent des inhibitions fonctionnant avec une sécurité suffisante pour empêcher l'autodestruction de l'espèce » (Lorenz 2018 [1969] : 319). On peut donc se demander, au-delà de ce qui est vécu par les humains, si la présence d'autant d'animaux, au Népal ou ailleurs[258], dans le cadre d'une aire protégée au territoire limité et déjà déterminé, n'est pas un risque à leur bonne santé.

[257] Narayan Prasad Sharma, communication personnelle, 20/01/2025.
[258] BBC. (2015, January 21). *India tigress believed to have killed seven shot dead*. BBC News. https://www.bbc.com/news/world-asia-india-30911394



बाघ आक्रमणमा परी बघिनीको मृत्यु

गुलरिया

Figure 49 : Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya.
Cet article du 20 novembre 2022 intitulé « Une tigresse tuée dans une attaque de tigre » traite du cas d'une tigresse tuée lors d'un accouplement avec un mâle, dans la forêt communautaire de Madhuvan. En deux ans, trois tigres auraient été retrouvés morts dans le corridor de Khata, sans doute à cause d'affrontements liés à des enjeux territoriaux.

En conclusion, la question des perturbations humaines sur la faune à Bardiya révèle des tensions entre nécessités économiques ou de subsistance, impératifs de conservation et loisirs. Qu'il s'agisse des activités de collecte bruyantes des populations locales ou de celles de pâturage, des pique-niques festifs sur la *banbhoj sthal* ou du tourisme croissant, chaque usage des espaces protégés génère des revenus essentiels pour les communautés et de la satisfaction d'une manière ou d'une autre, tout en perturbant potentiellement la faune. Cette situation illustre l'impossibilité de séparer nettement les enjeux écologiques des réalités socio-économiques : les mêmes acteurs qui vivent de la proximité avec la forêt — fermier·es ou guides — sont simultanément ceux et celles qui dérangent la faune, même en cherchant à la « protéger ». Les stratégies comportementales divergent selon les objectifs poursuivis (faire fuir les animaux lors des collectes, les trouver lors des safaris), ce qui souligne que la « perturbation » ne peut être comprise sans considérer les logiques d'usage de l'espace forestier, ou leur contour, et les rapports de pouvoir qui déterminent qui a le droit de fréquenter la forêt et ses abords, quand et comment. En effet, chacun·e semble se sentir légitime de côtoyer les espaces protégés et se retrouve, généralement, à critiquer l'usage qui en est fait par d'autres. On comprend assez bien comment tout cela peut rendre les humains particulièrement imprévisibles pour la faune et comment l'adaptation de celle-ci, par des stratégies d'évitement ou de coexistence, peut être compliquée.

Se préoccuper de la souffrance ressentie par les animaux et parler de « crimes » de la part des humains, ou même de perturbations plus indirectes de leur part, peut amener à se demander qui est coupable ou victime finalement, dans ce conflit aux allures de « guerre ». Cela sous-entend aussi qu'il y a un besoin de réparation et pose donc la question de la responsabilité : à qui sont ces animaux qui tuent les humains et leurs animaux domestiques ? Attaquent-ils *à cause* des humains ? Faut-il compenser les comportements néfastes des animaux, et si oui, qui doit s'en charger ? J'ai évoqué l'importance du symbolisme de la faune pour les nations et à quel point celle-ci pouvait être le support de multiples idéaux. Il s'agit maintenant d'aborder plus concrètement ce que les destructions provoquées par la faune impliquent pour les humains au niveau affectif, symbolique et même géopolitique.

C. Une faune déresponsabilisée et appropriée

> « Lorsqu'un chat déviant (*crooked cat*) se trouvait dans les environs [de Gopeshwar en Inde], la plupart des gens souhaitaient qu'il soit tué ou capturé au plus tôt. Souvent, on préférait le tuer, ce qui permettait d'apaiser la colère collective, mais aussi de s'assurer qu'il ne s'échapperait pas et ne reviendrait pas hanter la région avec une vengeance encore plus grande. Dans le même temps, une attitude de sympathie à l'égard du félin a été professée. Il était souvent qualifié de *bechara* (pauvre chose) ou de *bekasoor* (innocent). Je soutiens que ces deux récits contradictoires sur les *crooked cats* peuvent coexister parce que les personnes qui vivent à proximité d'eux sont conscientes que leur déviance n'est pas le fait du félin individuel, mais qu'elle émerge plutôt de structures à plus long terme et d'actions humaines (trad.) » (Mathur 2021 : 11).

Dans l'ouvrage *Crooked Cats : Beastly Encounters in the Anthropocene* (2021), l'anthropologue Nayanika Mathur se focalise sur le cas des relations entre humains et léopards *man-eaters* en Inde, en Uttarakhand. Elle s'intéresse particulièrement au « règne de la terreur » (*reign of terror*) qui a dominé le village de Gopeshwar de 2006 à 2007, lorsque sept personnes ont été tuées et mangées par un léopard, lui-même abattu ensuite. L'extrait cité résume assez bien la victimisation qui cohabite avec la culpabilisation des bêtes sauvages qui attaquent et détruisent, reprenant à la fois les justifications d'actes de représailles villageoises, parallèlement à la responsabilité humaine dans ces comportements animaux.

Là où l'abattage des tigres au Népal a pu être, au niveau local des villages une activité comme une autre et, lors des parties de chasse des élites jusqu'aux années 1970, une méthode pour solidifier les alliances dans de grands enjeux politiques[259], la faune devient, après l'interdiction de la chasse et l'augmentation progressive d'attaques, objet de discordes croissantes entre humains ainsi que de ressentis contradictoires au sein même des individus. Ainsi, la colère (*ris*) contre la faune en général ou contre un animal en particulier existe bien à Bardiya et c'est sans doute ce qui légitimise pleinement l'idée d'une vengeance. Cependant, les représailles y sont assez rares[260], et toute une partie de la population, *a fortiori* si elle bénéficie de la faune, se retrouve soit incapable d'agir contre celle-ci, soit même incitée à la défendre (cf. *infra*).

Alors qu'en Inde[261] ou qu'à l'époque de la royauté au Népal, il semble encore imaginable de demander la mort d'un animal ayant tué plusieurs humains ou identifié comme dangereux, cela semble impossible aujourd'hui au Népal d'espérer plus que la capture d'un tigre ou d'un léopard[262]. Ainsi, puisque faire justice par soi-même est illégal et désapprouvé par une grande partie de la population, les personnes en souffrance réclament des compensations financières ou la capture d'un animal.

Peu après un incident, un·e employé·e du Parc[263] se déplace sur les lieux afin d'évaluer les dégâts et d'initier, à partir d'un formulaire spécifique et de divers éléments (preuves photographiques, témoignages, documents d'identité ou de propriété foncière), les longues procédures administratives gérées par les bureaux des parcs nationaux[264]. Si les plaintes sont

---

[259] Subedi, A. (2024, February 2). *No tiger for breakfast*. The Kathmandu Post. https://kathmandupost.com/columns/2024/02/02/no-tiger-for-breakfast

[260] Une étude qui date de quelques années (Prins *et al.* 2021 : 8) affirme par exemple que les actes de représailles sur les éléphants sont rares au Népal et tout simplement absents de Bardiya.

[261] Biswas, S. (2018, November 6). *India's tiger killings: A success story gone wrong?* BBC News. https://www.bbc.com/news/world-asia-india-46095118

[262] On imagine assez bien pourquoi et comment endormir et déplacer des rhinocéros ou des éléphants, eux-mêmes parfois très « problématiques », est rare.

[263] La personne qui se rend sur place doit être expérimentée. Elle est aussi, lors de cas particulièrement dramatiques, accompagnée généralement de l'assistant du directeur du Parc.

[264] Dans le cas d'un incident survenant dans un parc national ou dans une *buffer zone*.

trop graves et que le cas est répété, un dispositif complexe qui mobilise plusieurs dizaines de personnes (cornacs avec leurs éléphants, militaires armés, technicien·nes du NTNC et *rangers*) et qui peut prendre plusieurs semaines, est mis en place afin de trouver l'animal, l'endormir et le capturer[265]. La bête est ensuite soignée si besoin, relocalisée dans un autre endroit du Parc ou alors envoyée dans un centre ou dans un zoo, où elle passera le reste de sa vie.

Si le prélèvement d'un animal, même lorsqu'il s'avère être le mauvais individu, a quelque chose d'immédiatement apaisant pour les populations, c'est sans doute parce qu'il répond à un besoin de justice et de réparations à la fois concrètes et symboliques. Savoir que l'animal dangereux — ou son semblable — a disparu est le signe que les plaintes ont été écoutées, et, que d'une certaine manière, un équilibre est rétabli. Ainsi, la colère des fermier·es semble se reporter sur le gouvernement, bien plus que sur l'animal, puisque c'est de lui qu'on attend une action et que c'est à lui que l'on reproche de ne rien faire. Les personnes qui bénéficient du tourisme ou du Parc, de leur côté, ont tendance à voir les populations qui exploitent la forêt ou ses abords comme coupables, puisque l'animal est victime de toutes les atteintes directes et indirectes déjà citées. Cependant, ce groupe critique aussi et surtout le gouvernement, l'accusant de ne pas prendre les bonnes décisions, de malmener les populations tout en enfermant la faune, la condamnant à une vie abrégée et contre-nature (cf. Figure 50). Dans le cas d'un groupe ou d'un autre, et pour de multiples raisons, l'animal ne semble pas être considéré comme étant le premier responsable. Son comportement peut être justifié et il peut même être vu comme une victime.

Lorsqu'un félin est capturé par exemple, une justification présente à Bardiya, qui date de la période coloniale en Inde au sujet du comportement des *man-eaters*, se trouve renforcée : l'humain n'étant pas une proie naturelle pour les félins, ceux-là attaquent et tuent, non pas par peur ou absence de peur (cf. Chapitre I. II. C), mais essentiellement à cause de blessures, de leur âge avancé ou du fait d'avoir grandi orphelins, c'est-à-dire sans apprendre à chasser. Cette explication, diffusée notamment par l'ouvrage de Jim Corbett (1989 [1944]) et dans le célèbre documentaire *Man Eater of Kumaon* (1948)[266], signifie que les élites du monde[267] ont pu, en ratant parfois les félins lors des chasses ou en tuant une tigresse ayant des bébés, précisément *créer* des *man-eaters*. Cela tout en étant adulé par les populations en tuant à d'autres occasions les animaux devenus problématiques. La situation est paradoxale, mais l'on comprend quoi qu'il en soit que c'est bien l'humain qui est vu ici comme à l'origine de certains comportements agressifs des animaux, en plus d'être responsable de les faire cesser.

[265] Il est fait usage de produits anesthésiants, d'une cage avec de la viande ou d'un filet, et éventuellement de draps blancs pour diriger l'animal (Jack Kinross, zoologue, communication personnelle, 12/12/2025), comme dans la « *ring method* » utilisée autrefois (cf. Partie I. A).

[266] Dans ce film qui s'appuie sur le récit de Jim Corbett, l'exemple d'un chasseur qui blesse un tigre en lui faisant perdre une griffe est présenté. L'animal, affaibli, devient hostile envers les humains et se transforme en *man-eater*, poursuivant celui qui l'a blessé.

[267] On imagine assez bien que les chasseurs non officiels (les braconniers) ont pu eux aussi créer des *man-eaters*, mais je n'ai pas connaissance de cas explicités dans la littérature.



चुरेकुञ्ज वर्ष १० अंक : ४४, २०७९ जेठ २९ गते आईतबार मुल-मुद्धा ३

समस्याग्रस्त पाटेबाघ निकुञ्जको नियन्त्रणमा

यादव आचार्य

गुलरिया

बाघको खाता जैविकमार्ग क्षेत्रमा सुवर्ण नगरपालिका वडा नं. ४ मा अवस्थित गणेशपुर सामुदायिक वन क्षेत्रबाट समस्याग्रस्त पाटेबाघ नियन्त्रणमा लिइएको छ। बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्ज, डिभिजन वन कार्यालय र एनटीएनसी बर्दियाको टोलीले डाट गरी बाघ नियन्त्रणमा लिएको छ।

जैविकमार्ग क्षेत्रबाट समस्याग्रस्त पोथी पाटेबाघ नियन्त्रणमा लिईको डिभिजन वन कार्यालय बर्दियाका सहायक वन अधिकृत हेमराज हमालले जानकारी दिए। खुट्टामा चोट लागी समस्याग्रस्त अवस्थामा रहेको २ वर्ष ७० सेन्टिमिटर लम्बाईको नियन्त्रणमा लिईएको बाघ निकुञ्जमा पठाईको उनले बताए। खाता जैविक मार्गमा लामो समयदेखि बस्दै आएको समस्याग्रस्त बाघ श्यामरा टुवाप

गरी पहिचान गरिएको राष्ट्रिय प्रकृति संरक्षण कोष बर्दिया संरक्षण कार्यक्रममा संरक्षण अधिकृत रविन कडरियाले बताए।

बाघलाई डार्ट गरी लठ्याएर समातिएको हो। बाघको दाहिने खुट्टा सुन्निएको छ। १० वर्ष उमेरको पोथी बाघको दुई वटा दाँत भाँचिएको अवस्थामा छ। यसले गर्दापनि बाघ समस्याग्रस्त पुष्टि हुन्छ। उनले भने नियन्त्रणमा लिईएको बाघ निकुञ्जको खोरमा राखिएको छ। बाघ नियन्त्रणका लागि एनटीएनसी बर्दियाले प्राविधिक सहयोग उपलब्ध गराएको हो। पछिल्लो समय बर्दियाको खाता क्षेत्रमा बाघको आक्रमण बढेपछि स्थानियहरुले सुरक्षाको मागगर्दै आएका छन्। सोमवार सोही क्रममा ओराली बजारमा प्रहरी र समुदाय बिच झडप हुँदा प्रहरीको गोली लागी नविना थारुको मृत्यु भएको थियो।

Figure 50 : Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya.
Cet article du 12 juin 2022 a pour auteur le journaliste Yadav Acharya et est intitulé « Sous le contrôle du Parc, un tigre en difficulté (samasyaagrasta) ». L'article reprend le cas d'une tigresse de dix ans capturée dans le corridor de Khata avec des tranquillisants, enfermée dans une cage à l'entrée du Parc. L'animal ferait 2m37 de long et serait blessé à la patte, en plus d'avoir deux dents cassées, ce qui pourrait justifier ses attaques. Il est dit que la population demande de la sécurité (surakshyaat) et la mort de Nabina Tharu, tuée par la police à Orali (cf. Intro), est mentionnée dans la dernière phrase.

Comme l'indique Nayanika Mathur (2021 : 18) et comme j'ai pu l'observer à Bardiya, cette justification des comportements des *man-eaters* initiée par de grands chasseurs est reprise par des conservationnistes. Pour les personnes qui focalisent leur activité sur une faune présente et vivante, l'animal n'est d'ailleurs pas simplement non-coupable ou victime. En effet, l'humain profite de sa présence, même au-delà du tourisme, ce qui, comme l'a observé John Knight (2000 : 6), met de côté au moins un temps les dynamiques conflictuelles. Jack, dans une *newsletter* de février 2020, explique, par exemple, au sujet du léopard :

> « En tant que prédateur au sommet de la chaîne alimentaire, le léopard joue un rôle essentiel dans le maintien de l'équilibre écologique, c'est-à-dire du bon nombre d'espèces qui se trouvent en dessous de lui dans la chaîne alimentaire, sur son territoire. Il préserve ainsi la santé des écosystèmes forestiers, ce qui profite directement à l'homme grâce à la qualité de l'air et de l'eau ainsi qu'à d'autres ressources » (Jack, zoologue, 17/02/2020).

Ainsi, si l'animal doit être protégé à Bardiya, ce n'est pas simplement parce qu'il est une source de revenus ou parce qu'il ne mérite pas ce qui lui est infligé, mais parce qu'il est considéré lui-même comme… un sauveur pour l'humanité. Léopards, tigres, rhinocéros et éléphants, au-delà d'être qualifiés d'espèces « emblématiques » (*flagship species*), sont dites « espèces parapluies » (*umbrella species*) ou « clés de voûte » (*keystone species*)[268]. Les rhinocéros et les éléphants, en changeant leurs environnements de façon durable, sont aussi vus comme des « espèces ingénieures » (*ecosystem engineers*)[269].

[268] Le terme *umbrella species* est employé lorsqu'une espèce facilite la présence d'autres et celle de *keystone species* sous-entend que si l'espèce disparaît, cela touchera directement l'existence d'autres (Babu Ram Lamichhane, conservationniste, communication personnelle, 09/12/2022). *Flagship species* caractérise les espèces charismatiques qui attirent l'attention internationale (Lamichhane 2019).
[269] Ainsi, ces espèces abattent des arbres, créent des sentiers, creusent la terre à certains endroits créant des points d'eau, broutent intensivement permettant aux prairies de rester ouvertes, dispersent les graines de nombreuses plantes et arbres, etc.

Il est intéressant de constater que le fait de considérer certaines espèces potentiellement néfastes pour l'humain comme utiles voire vitales, n'est pas une chose nouvelle en Asie du Sud :

> « Le sanskritiste E.W. Hopkins analysant le gigantesque processus de dégradation des forêts [à la fin des années 1800] depuis l'Antiquité et le dessèchement du climat et des sols, concluait que pendant des siècles le tigre avait été l'animal le plus utile de l'Inde : il protégeait la forêt, la forêt-réservoir, la forêt suffisamment dense pour entretenir les précipitations pluvieuses qui la nourrissent. Qu'elle s'éclaircisse par abattage ou incendie, et la pluie diminue, les rivières tarissent » (Zimmermann 1982 : 54).

Cette position est pleinement reprise aujourd'hui à Bardiya, *a fortiori* par les défenseur·ices de la faune, qui voient dans la disparition des espèces protégées la disparition de la forêt et des autres espèces, mais aussi, indirectement celle de l'humain :

> « Les tigres, les rhinocéros et les éléphants sont tous des biens pour le monde. Nous devons sauver (*bachaaunu*) tous les animaux et les arbres, sans quoi nous n'aurons pas de vie. La jungle et les animaux sont notre propriété, nous devons investir de l'argent pour les sauver » (Président de forêt communautaire, 55 ans, 16/11/2021).

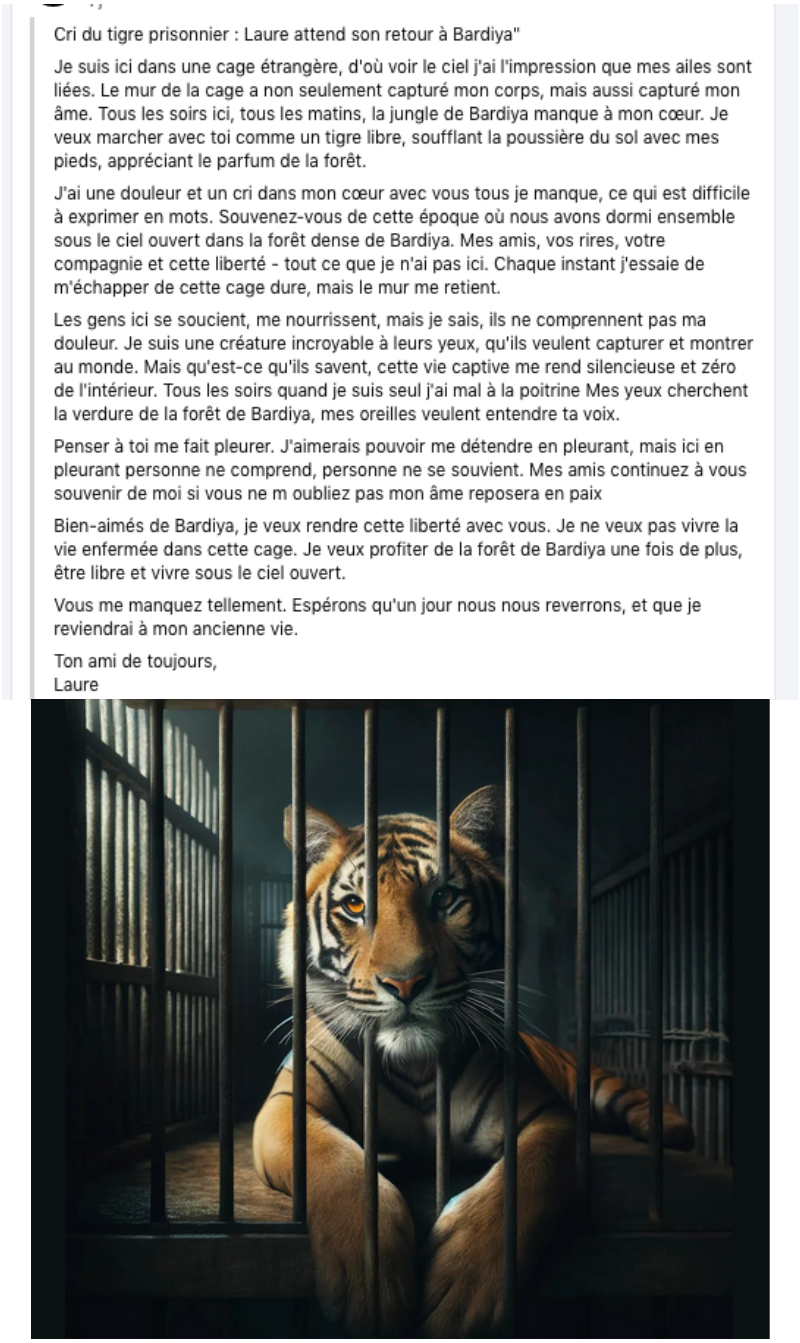
De manière générale, un important processus de déculpabilisation de la faune est à l'œuvre à Bardiya, ce qui, dans les représentations, atténue le conflit. Jack préfère ainsi parler par exemple de « léopard conflictuel » (*conflict leopard*) plutôt que de « léopard problématique » (*problematic leopard*) ou de « mangeur d'Hommes » (*man-eaters*) afin de ne pas stigmatiser ou criminaliser l'animal : il n'est pas problématique ou un tueur en soi, il est simplement, du point de vue de l'humain, sujet à conflits.

Ainsi, les *man-eaters* ne sont pas uniquement des animaux blessés, orphelins ou vieillissants : certains ont tué des humains par erreur et en sont devenus dépendants, d'autres seraient mus par la peur ou par un désir de vengeance légitime, à la suite de perturbations humaines répétées (cf. Chapitre III. I. C). Les léopards sont soumis à la même logique, d'autant plus que les individus les plus faibles sont souvent repoussés vers les villages par les tigres dominants (cf. Chapitre III. I. D). Quant aux éléphants solitaires agressifs, ils sont qualifiés de « fous » (*crazy*), car ils ont, selon les humains, été exclus de leur groupe d'appartenance, alors même qu'ils sont des animaux sociaux. Leur agressivité serait aussi liée à la colère provoquée par la prolifération des infrastructures humaines sur leurs routes de migration ancestrales (cf. Chapitre III. I. B). Enfin, les rhinocéros, dotés d'une vue médiocre, peuvent attaquer par erreur lorsqu'ils cherchent à s'échapper ou à protéger leur petit, sans pouvoir identifier clairement la menace (cf. Chapitre III. I. A). Certaines justifications, comme celle d'une « folie » chez certains individus, permettent avantageusement de ne pas condamner l'espèce dans son ensemble.

De manière plus générale, si l'on exclut pour l'instant la piste de la vengeance des animaux qui suppose une certaine intentionnalité et une intelligence particulière, l'argument de l'ignorance est assez clairement amené par les populations. Ainsi, et cela est encore davantage le cas pour les reptiles, la faune ne sait pas forcément ce qu'elle fait :

> « Vivre ensemble, cela veut dire se donner du respect (*aadar*) mutuellement. Mais comme ce sont des animaux, ils ne le savent pas. Pourquoi avons-nous la chance d'avoir un cerveau (*brain*)… pour réagir ! Les animaux n'ont pas de cerveau. Enfin si, évidemment, mais ils n'ont pas de sentiments (*feelings*) comme nous, comme la douleur (*pain*). Bien sûr, ils ressentent la douleur entre eux, ils s'aiment, ils se parlent, je le sais… Mais les tigres, par exemple, ce sont des carnivores. Ils ne se disent pas que toi tu as des sentiments, ils cherchent juste à manger » (Suni, guide, 36 ans, 01/12/2021).

Suni, guide d'une trentaine d'années très actif à Bardiya, nie puis reconnaît alternativement les capacités cognitives et émotionnelles des animaux, en mettant surtout en valeur les instincts alimentaires de la bête. Il justifie ainsi simultanément la protection des animaux et les déculpabilise de leurs attaques, en déplaçant toute responsabilité vers les humains qui, eux, « ont un cerveau pour réagir ». Il est intéressant de voir que c'est ce même guide, qui insiste tant à d'autres moments sur le fait que le tigre soit un « frère » ou un « roi », qu'il soit extrêmement intelligent (*chalaakh*) et qu'il souffre d'être enfermé. Suni va jusqu'à écrire des textes très émotionnels sur les réseaux sociaux à la première personne afin de donner une voix à un félin ou à un autre, lequel demanderait de l'aide aux humains (cf. Figure 51).



Cri du tigre prisonnier : Laure attend son retour à Bardiya"

Je suis ici dans une cage étrangère, d'où voir le ciel j'ai l'impression que mes ailes sont liées. Le mur de la cage a non seulement capturé mon corps, mais aussi capturé mon âme. Tous les soirs ici, tous les matins, la jungle de Bardiya manque à mon cœur. Je veux marcher avec toi comme un tigre libre, soufflant la poussière du sol avec mes pieds, appréciant le parfum de la forêt.

J'ai une douleur et un cri dans mon cœur avec vous tous je manque, ce qui est difficile à exprimer en mots. Souvenez-vous de cette époque où nous avons dormi ensemble sous le ciel ouvert dans la forêt dense de Bardiya. Mes amis, vos rires, votre compagnie et cette liberté - tout ce que je n'ai pas ici. Chaque instant j'essaie de m'échapper de cette cage dure, mais le mur me retient.

Les gens ici se soucient, me nourrissent, mais je sais, ils ne comprennent pas ma douleur. Je suis une créature incroyable à leurs yeux, qu'ils veulent capturer et montrer au monde. Mais qu'est-ce qu'ils savent, cette vie captive me rend silencieuse et zéro de l'intérieur. Tous les soirs quand je suis seul j'ai mal à la poitrine Mes yeux cherchent la verdure de la forêt de Bardiya, mes oreilles veulent entendre ta voix.

Penser à toi me fait pleurer. J'aimerais pouvoir me détendre en pleurant, mais ici en pleurant personne ne comprend, personne ne se souvient. Mes amis continuez à vous souvenir de moi si vous ne m oubliez pas mon âme reposera en paix

Bien-aimés de Bardiya, je veux rendre cette liberté avec vous. Je ne veux pas vivre la vie enfermée dans cette cage. Je veux profiter de la forêt de Bardiya une fois de plus, être libre et vivre sous le ciel ouvert.

Vous me manquez tellement. Espérons qu'un jour nous nous reverrons, et que je reviendrai à mon ancienne vie.

Ton ami de toujours,
Laure

Figure 51 : Post de Suni, Facebook. Novembre 2024.
Ce post Facebook est une traduction française d'un texte à l'origine rédigé en népali, sans doute à l'aide d'une intelligence artificielle (ce que suggère aussi l'image qui l'accompagne). Suni donne la parole à un tigre qu'il nomme « Laure », qui se retrouve enfermé, après sa capture à Bardiya. Le texte déborde d'affects explicites : Suni parle de la « douleur » du tigre, évoque ses « pleurs », sa solitude et son manque de Bardiya. Cette dimension culmine dans un appel direct à la liberté adressé aux humains (« Je veux marcher avec toi [humain] comme un tigre libre »), avec une dimension forte d'attachement (« Vous [humains] me manquez tellement. Espérons qu'un jour nous nous reverrons », « Ton ami [à toi, humain] de toujours, Laure »). Le guide fait de ce post une véritable

lettre de détresse où l'animal devient le porte-parole de ses ressentis et où l'humain qui lit l'écrit est positionné en personne qui peut sauver. Cette stratégie communicationnelle, typique des réseaux sociaux, vise à mobiliser la communauté Facebook de Suni autour du sort de l'animal, de générer de l'empathie, de la culpabilité peut-être, et, qui sait, des actions concrètes. L'importance de se souvenir de l'animal est aussi insistante, comme un deuil qu'il faut porter (« Mes amis, continuez à vous souvenir de moi, si vous ne m'oubliez pas, mon âme reposera en paix »).

Considérer que la bête a été forcée de porter atteinte à l'humain, car elle souffrait ou suivait ses instincts, sous-entend qu'elle est une victime ou n'est finalement pas consciente de ses actes, ce qui rend l'humain responsable. Celui-ci doit alors réagir, prendre de bonnes décisions à sa place, voire lui prêter sa voix, comme le suggère l'anthropologue Narayan Prasad Sharma :

> « Les animaux sauvages ne peuvent pas parler ou argumenter pour eux-mêmes. C'est donc à nous, les humains, de parler en leur nom (trad.) » (Sharma 2024 : 109).

Si les animaux ne sont pas maîtres de leurs actes et sont dépendants des humains, on peut se demander à quel point la faune est libre ou si, en quelque sorte, elle leur appartient. À Bardiya, j'ai souvent demandé à qui étaient les animaux sauvages, afin de comprendre qui était perçu comme responsable de leurs agissements ou des réparations qui en découlaient. En 2023, le directeur du BNP, qui était en fonction à ce moment-là, me répond :

> « Les animaux sauvages appartiennent au monde entier. Il n'y a pas de frontières pour eux. Nous sommes signataires de conventions internationales, par exemple pour les éléphants : si l'un de nos éléphants va en Inde, il devient indien, s'il va au Bangladesh, il devient bangladais, au Bhoutan, il devient bhoutanais, au Sri Lanka, il devient sri-lankais. Ces animaux ne sont ni à moi ni à personne d'autre, partout où ils vont, ils appartiennent à ce territoire. Si un éléphant vient au Népal depuis l'Inde, il devient nôtre et nous assumons toutes les responsabilités qui l'accompagnent. Si l'un de nos éléphants part en Inde, nous partageons simplement l'information et toutes les responsabilités passent à l'Inde. C'est le système en vigueur » (Directeur du BNP, 28/03/2023).

Les animaux semblent libres, ce sont des « animaux du monde » qui ne pensent pas en termes de frontières humaines. Pourtant, les gouvernements, puisqu'ils peuvent faire le choix de les enfermer, de les soigner, de les déplacer ou de les donner, les possèdent d'une certaine manière. Et si cette forme d'appropriation, qui peut aller sans apprivoisement ou utilisation, ne remet pas forcément en cause le statut « sauvage » de l'animal, elle fait du braconnage une forme de « vol » (Sigaut 1988 : 60)[270]. Toutefois, puisque c'est l'emplacement d'un animal qui détermine de qui il est la propriété, il est aussi probable que du point de vue des personnes qui pratiquent le braconnage et plus largement l'IWT, « l'appropriation d'espèces sauvages soit perçue comme morale et comme un "crime sans victime" (trad.) » (Mbzibain & Mohamed 2020 : 7). Au-delà des tensions entre les braconniers et un État ou l'autre, on imagine assez bien les conflits ou les alliances que ces animaux peuvent créer entre l'Inde et le Népal, simplement en traversant une frontière. Chaque pays se retrouve à porter à la fois le prestige amené par ces espèces, en même temps que la pression face à leurs agissements problématiques. Et, que les animaux soient vus comme victimes ou sauveurs, c'est déjà, comme l'exprime assez clairement un militaire de Bardiya dans un reportage de la BBC en 2022, le simple fait que ces espèces soient « en danger » (*endangered*) qui justifie que leur protection soit un « devoir » (*duty*) pour toutes et tous.

En corollaire, ces animaux « sauvages » posent question. Ils incarnent une richesse, un prestige potentiel, une rareté, mais aussi un ensemble de problèmes. Leur propriétaire est changeant, celui-ci étant aujourd'hui une entité, là où il était jadis une personne, le Roi. Ce sont les

[270] « L'appropriation, autrement dit, est parfaitement compatible avec la sauvagerie (...). [Mais] [s]i en effet nous admettons que le vol est une des marques de la propriété, alors il nous faut admettre que le braconnage est bien la marque que le gibier appartient à quelqu'un d'autre que le braconnier » (Sigaut 1988 : 60-61).

« animaux du monde », mais ils dépendent de l'État dans lequel ils se situent, État auquel le braconnier en conséquence « vole » lorsqu'il tue ou capture. On peut se demander si les animaux sont des « communs » au sens d'Elinor Ostrom (1990)[271], c'est-à-dire des « ressources », dans ce cas-ci particulièrement ambivalentes, qui génèrent à la fois bénéfices et destructions, qui seraient alors tantôt positives, tantôt négatives. On peut aussi se demander si le fait qu'ils ne soient pas apprivoisés suffit à dire d'eux qu'ils sont « sauvages », tant ils sont appropriés. En effet, le fait qu'ils soient vus comme non responsables, comme des victimes ou même des sauveurs, qu'ils soient si importants pour le tourisme, pour l'humanité et pour l'image du pays, mais aussi que leurs dégâts soient remboursés et que les pressions soient nombreuses, engendre le fait que l'humain se donne un droit (un devoir ?) sur leurs vies. Les animaux sont ainsi observés, protégés, soignés, enfermés ou encore déplacés.

Le fait que l'animal soit déresponsabilisé, doublé de l'impossibilité pour les populations de faire justice elles-mêmes, n'est pas sans conséquences. Face à l'animal déclaré « innocent » qui ne peut réellement être puni, le gouvernement devient le seul recours légitime, concentrant sur lui toutes les frustrations et revendications. Cette configuration explosive génère des tensions croissantes entre groupes humains aux intérêts divergents — fermier·es, guides touristiques, conservationnistes, personnel du Parc notamment — transformant la coexistence avec la faune en un enjeu politique majeur qui menace la cohésion sociale.

II. L'impossible soulèvement d'une population humaine au bord de l'implosion

> « La principale raison de l'agressivité (*aakraamakataa*) des habitants après l'attaque d'Ashmita par le félin est qu'il y en avait eu de nombreuses autres auparavant, notamment l'année précédente. Pour obtenir de l'aide et mettre fin aux attaques, les habitants ont demandé de l'aide aux organisations et autorités compétentes. Il y avait l'espoir d'obtenir un soutien médical et financier. C'est pour cela que les gens ont commencé à manifester dans la rue. Les autorités n'ont rien fait. La police est arrivée et des jeunes étaient surexcités. Les jets de pierres ont commencé, la police est intervenue pour calmer les manifestants autour du bazar d'Orali. (…) Notre fille Nabina a été tuée par un policier » (Sukram, fermier, 50 ans, 07/04/2023).

Les chiffres, bien que divergents et peu précis, donnent quelques indications sur l'ampleur d'une crise qui dépasse largement les cas individuels dramatiques, comme celui d'Ashmita, cette femme d'une quarantaine d'années attaquée par un tigre près d'Orali bazar en juin 2022 (cf. Intro). L'événement, qui lui a valu d'être hospitalisée avec des blessures graves à la cuisse, n'était que l'une des multiples rencontres qui jalonnent désormais le quotidien des habitant·es de Bardiya. À l'échelle du district, entre 1999 et 2020, au moins 79 personnes ont succombé à des attaques d'animaux sauvages et 177 ont été blessées, selon les statistiques officielles du Parc (Sharma 2024 : 3)[272]. Les éléphants restaient alors les plus meurtriers avec 42 décès et 120 blessé·es, suivis par les tigres (22 morts et 19 blessé·es), les rhinocéros (5 morts et

[271] Elinor Ostrom critique et nuance la théorie de Garrett Hardin (1968), selon laquelle les ressources communes (pâturages, forêts, océans) sont vouées à la surexploitation car chaque individu cherche à maximiser son profit individuel sans considérer l'impact collectif, ce qui mène à l'épuisement inévitable de la ressource : c'est la « tragédie des communs ». Pour Elinor Ostrom (1990), la « tragédie » n'est pas systématique, les communautés peuvent gérer durablement leurs ressources communes avec une surveillance et certaines régulations claires.

[272] Les chiffres varient. Le journaliste Binod Ghimire affirme que 292 personnes ont été tuées par attaques d'animaux depuis 1996.
Ghimire B., (2024, March 1). *58 people died in last fiscal year as human-animal conflict gets deadlier*. The Kathmandu Post. https://kathmandupost.com/national/2024/03/01/58-people-died-in-last-fiscal-year-as-human-animal-conflict-gets-deadlier

27 blessé·es) et les léopards (3 morts et 11 blessé·es)[273]. Tous les cas ne sont pas recensés[274] et ces données sous-estiment probablement la réalité. Quoi qu'il en soit, les chiffres entre 2019 et 2023 montrent une accélération dramatique et quelques changements : au moins 76 personnes ont été attaquées dans le complexe Bardiya-Banke et dans les forêts communautaires environnantes, avec un basculement notable où les tigres deviennent désormais les principaux responsables de décès (Paudel *et al.* 2024). Parallèlement, les destructions matérielles explosent : plus de 500 maisons détruites par les éléphants entre 2005 et 2023, des cultures ravagées sur plus de 100 *bighaas* (environ 68 hectares)[275], et une augmentation vertigineuse des pertes de bétail, passant de 256 cas en 2013 à 967 en 2020 (Sharma 2024 : 3).

Face à une coexistence transformée en survie quotidienne, on pourrait s'attendre à un soulèvement généralisé des populations locales contre les autorités. Dans un contexte similaire, mais dans les Sundarbans en Inde, où l'enjeu est essentiellement autour des tigres, Annu Jalais (2009 : 179) mentionne par exemple des conflits physiques importants entre les employés du gouvernement et les travailleurs de la forêt. À Bardiya, si les conflits directs existent entre habitant·es et autorités du Parc (Shahi *et al.* 2023 : 7), ils semblent invisibilisés. Ainsi, malgré de rares manifestations comme celle qui a suivi l'attaque d'Ashmita — où 300 personnes ont occupé la route pour exiger plus de sécurité (*surakshit*), manifestation qui s'est tragiquement soldée par la mort de Nabina, la nièce d'Ashmita, tuée par la police —, aucune révolte durable n'émerge réellement.

Cette situation paradoxale s'explique à mon sens par trois dynamiques entremêlées qui paralysent toute action collective et qu'il s'agit maintenant de présenter. D'abord, le fait que le gouvernement privilégie tacitement la protection des animaux à celle des humains, dans un contexte de régulations officielles strictes et d'interdictions implicites. Ensuite, le fait que la population elle-même soit profondément divisée. On a d'un côté celles et ceux qui bénéficient économiquement de la faune et de l'autre celles et ceux qui en subissent les coûts humains et matériels, et cette fracture recoupe aussi une division générationnelle entre les personnes ayant grandi avec les discours de préservation enseignés à l'école et celles qui ont connu l'époque où la chasse était autorisée. Ces tensions traversent les communautés, ainsi que les familles et les individus directement, créant des conflits internes importants. Enfin, face à l'impuissance des autorités, à l'impossibilité de solutions durables et aux pressions internationales, une forme de résignation adaptative s'installe.

A. Des vies animales préférées aux vies humaines ?

> « Nous sommes en colère (*ris*) contre les animaux, mais que peut-on faire ? Si je tente de tuer des animaux pour protéger mon foyer, j'aurai directement des problèmes avec le parc national, le gouvernement, les autorités. Si une personne meurt à cause d'un éléphant ou d'un autre animal, le gouvernement s'en fiche » (Tila, fermier, 60 ans, 18/08/2021).

Tila, ce fermier d'une soixantaine d'années, résume assez simplement le déséquilibre vécu dans le traitement juridique et politique réservé aux humains et à la faune, ainsi que ce qu'il génère. Là où la loi népalaise prévoit d'importantes peines pour les infractions contre certaines espèces protégées (cf. *supra*), lorsque c'est la faune qui s'en prend aux humains ou à leurs animaux, les réparations semblent insuffisantes ou absentes. Les processus pour toucher l'équivalent de 7

[273] Le reste des personnes décédées, sept a priori, ont été tuées par d'autres animaux (Sharma 2024 : 73).
[274] En effet, certaines personnes blessées (ou la famille de personnes tuées) en zone interdite peuvent ne pas rapporter le cas.
[275] Panthi, K. (2023, August 13). *Bardiya marks World Elephant Day amid growing human-wildlife conflict*. The Kathmandu Post. https://kathmandupost.com/province-no-5/2023/08/13/bardiya-marks-world-elephant-day-amid-growing-human-wildlife-conflict

000 dollars dans le cas de la mort d'un·e proche ou par exemple 72 dollars maximum dans le cas de la perte d'une chèvre[276] et jusqu'à 200 dollars pour un très gros buffle, sont longs, et complexes. Bien que les sommes se comptent en centaines de milliers de dollars par an pour le gouvernement[277], augmentent au fil des années et soient *a priori* supérieures aux compensations accordées en Inde (Sharma 2024 : 105), elles génèrent de nombreuses tensions. Les procédures, qui prennent parfois plus d'une année, découragent de nombreuses personnes qui renoncent alors à leurs droits et deviennent hostiles à la conservation. Deux guides prolongent les propos de Tila, en me parlant des enjeux qu'ils perçoivent entre les populations locales et le Parc (donc, par extension, le gouvernement) :

> « Pour les habitants, les difficultés actuelles sont la preuve que le gouvernement ne fonctionne pas bien. Il promet de bonnes choses aux populations, mais, en fait, ça leur fait du mal. Beaucoup ne reçoivent jamais d'argent après une attaque. Alors, ils pensent : "À quoi bon protéger ces animaux ?" Leur raisonnement est clair : "Si on va dans le parc national sans permission, on a des ennuis et on paie. Mais quand un animal détruit tout, personne ne nous aide". Et c'est vrai, quand les éléphants ravagent les cultures, il n'y a pas de compensation. Voilà pourquoi les gens ne croient plus à la conservation » (Guide, 46 ans, 06/08/2019).

> « Nous, guides, n'avons pas beaucoup d'argent pour connecter les gens [en organisant des événements]. Le parc national a de l'argent, car il le reçoit du gouvernement. Ils ont beaucoup d'argent, des milliers et des milliers. Mais ils ne se soucient pas vraiment des habitants. Il ne s'agit que d'un travail politique permanent » (Guide, 28 ans, 08/01/2022).

Ces deux guides soulignent l'asymétrie de traitement vécue entre humains et animaux, l'importance des enjeux économiques et ceux de l'absence de « connexion » entre population et gouvernement (cf. *supra*), ainsi que les conséquences négatives que cela peut avoir sur le projet de protection des seconds. Les verbatims viennent prendre position en faveur des populations locales et critiquer la gestion du Parc, alors même que les hommes qui s'expriment en bénéficient directement. Mais le fait que quelques personnes prennent position ne suffit pas et les appels à l'aide restent lettre morte :

> « Le gouvernement népalais ne fait rien. (…) Les animaux nous font souffrir » (Ancien *game scout*, 79 ans, 18/04/2023).

Une critique récurrente porte sur l'action du gouvernement, qui n'intervient qu'après coup pour constater les dégâts plutôt que pour les prévenir, et ce de manière toujours trop lacunaire. Le journaliste népalais Mukesh Pokharel va jusqu'à écrire avec amertume dans un article au sujet de Bardiya que « le gouvernement ne coopère avec les communautés locales que lorsqu'il s'agit de ramener les corps des victimes hors de la jungle après les attaques de tigres (trad.) »[278]. Dans *Natural Enemies*, l'anthropologue John Knight (2000) propose que ces conflits entre humains et animaux symbolisent avant tout des conflits entre humains et État :

> « De nombreux conflits humains avec la faune sont le résultat de conflits entre les personnes et l'État : lorsque les animaux sauvages font l'objet de mesures de protection officielles, que ce soit au nom de la gestion du gibier ou de la conservation de la faune,

[276] À ma connaissance, les compensations ne changent pas en fonction de si le corps de la chèvre est récupéré (celui-ci pouvant parfois être consommé) ou non. Toutefois, il y a trois niveaux pris en compte (« normal », « profond », « destruction/mort ») qui entraînent chacun des compensations différentes.

[277] À titre d'exemple, entre 2022 et 2023, le gouvernement aurait dépensé plus de 130 millions de roupies népalaises, soit plus de 945 000 dollars, en compensations (Sharma 2024 : 72).

[278] Pokharel, M. (2022, September 23). *As Nepal reaps accolades for tiger conservation, buffer zone people fear for their lives.* Center for Investigative Journalism Nepal. https://www.cijnepal.org/as-nepal-reaps-accolades-for-tiger-conservation-buffer-zone-people-fear-for-their-lives

> les victimes locales de dommages causés par la faune peuvent très bien attribuer la responsabilité aux autorités étatiques et demander réparation auprès des autorités (trad.) » (Knight 2000 : 22).

On comprend qu'à Bardiya, les critiques faites au gouvernement et au Parc sont nombreuses, même par les personnes qui vivent du tourisme ou travaillent pour le gouvernement, alors que la co-dépendance est assez évidente. On reproche aux dirigeants de prendre de mauvaises décisions, de ne faire que compter les animaux (et sans efficacité), de ne pas soutenir les populations locales suffisamment en cas d'attaques et de destructions, tout en négligeant leur « éducation » (cf. *infra*), de mal gérer les ressources financières ou d'être complètement corrompus. Les figures politiques majeures sont parfois même, comme le montre assez clairement le cas du Premier ministre KP Sharma Oli[279], ridiculisées. En effet, le 26 décembre 2024 à Katmandou, lors d'un événement organisé par le ministère des Forêts et de l'Environnement, l'homme est invité à faire le point sur les résultats de la COP29. Alors que ses propos vont dans le sens des populations locales dépendantes de l'agriculture puisqu'il propose de limiter le nombre de tigres et de forêts[280], les rires fusent dans l'assemblée. Le discours est perçu, à en croire les réactions et commentaires d'une vidéo de l'événement (cf. Figure 52)[281], comme une plaisanterie.

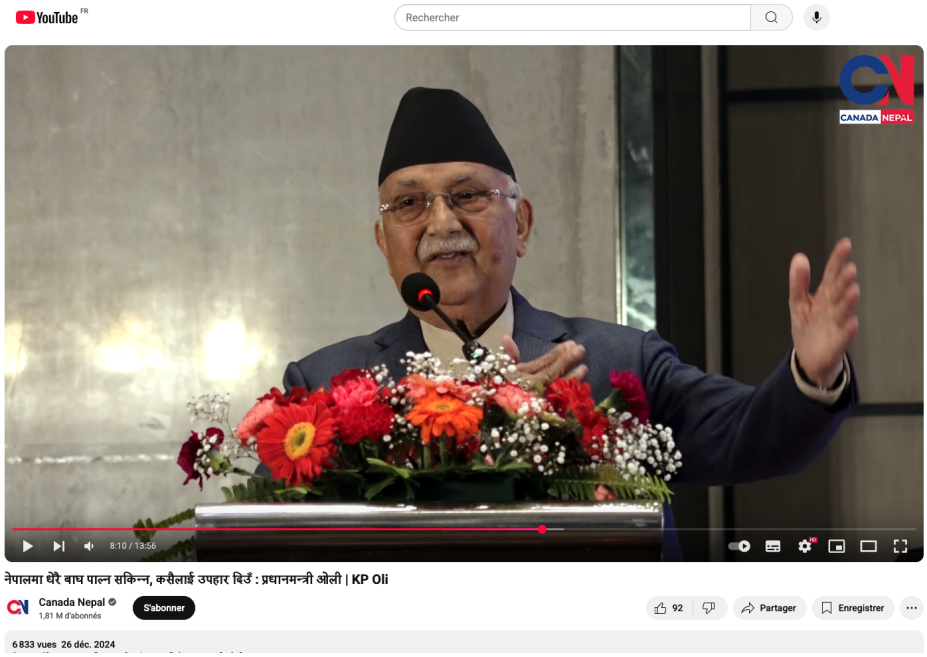


Figure 52 : Capture d'écran du discours du Premier ministre KP Sharma Oli, YouTube. Vidéo postée par la chaîne *Canada Nepal*. Décembre 2024.
La vidéo s'intitule « Nous ne pouvons pas garder trop de tigres au Népal, offrons-les en cadeau (upahaar) à quelqu'un : Premier ministre Oli ». L'homme est qualifié en commentaire par la population d'« humoriste qui fait du one man show » (stand up comedian), de « clown » (jokar), de « personne au cerveau dérangé » (dimagako taara cuḍieko maanche) et est accusé d'être une « honte » (shame). Khadga Prasad Sharma Oli démissionne en septembre 2025 lors du mouvement majeur de contestation contre la corruption et les inégalités initié par la « génération Z » (jeunes de moins de 28 ans), à la suite de la suspension de nombreux réseaux sociaux et de

[279] Khadga Prasad Sharma Oli, représentant du Parti communiste du Népal (marxiste-léniniste unifié), a été nommé Premier ministre du Népal pour la quatrième fois le 14 juillet 2024 et a démissionné en septembre 2025 suite à de vives manifestations (cf. Figure 52).
[280] The Kathmandu Post. (2024, December 27). *Prime Minister Oli calls for balanced tiger conservation and forest management*. https://kathmandupost.com/national/2024/12/27/prime-minister-oli-calls-for-balanced-tiger-conservation-and-forest-management
[281] Canada Nepal. (2024). *नेपालमा धेरै बाघ पाल्न सकिन्न, कसैलाई उपहार दिउँ : प्रधानमन्त्री ओली | KP Oli* [Video]. https://www.youtube.com/watch?v=VNFObB-kCwQ

violences policières[282]*. Cette rupture politique n'a pas, sur le moment et à ma connaissance, généré de changements particuliers à Bardiya.*

Si les populations locales ne vont pas jusqu'à exprimer, comme les insulaires de l'étude d'Annu Jalais (2009), qu'elles sont « nourriture pour tigre » (*food for the tiger*), elles se perçoivent néanmoins comme désabusées et instrumentalisées. Les locaux de Bardiya disent parfois ne pas comprendre pourquoi il serait bon de protéger les animaux et regrettent d'avoir développé les forêts communautaires, puisque ce sont devenus des lieux dangereux et que la faune s'y est installée et multipliée[283]. Un éleveur me confie ainsi en mars 2025 :

> « La plupart des gens ne sont pas contents (*kushi*) que la jungle ait été transformée en parc national » (Bam, éleveur, 79 ans, 02/03/2025).

On comprend qu'une partie des habitant·es de Bardiya, qu'il est bien plus difficile d'entendre, serait donc bien en faveur des idées de KP Sharma Oli, si elles y avaient accès et si elles pouvaient s'exprimer. Pourtant, il s'agit d'être lucide sur le fait que la parole de toutes et tous ne soit pas rendue visible de la même manière : celle-ci est contrainte (cf. *infra*) ou même non diffusée, puisque chacun·e n'a pas, par exemple le même niveau d'éducation ni le même accès aux réseaux sociaux. Une forme d'homogénéisation des discours s'effectue : il est plutôt mal vu aujourd'hui, sur place ou sur internet, d'accuser les populations locales, mais surtout la faune. Tout se déroule alors comme si le gouvernement ne pouvait plus prendre de bonnes décisions et satisfaire unanimement des groupes humains aux intérêts si divers tout en défendant les animaux. À l'inverse, il est le premier fautif.

Cette situation contraste fortement avec celle des années 1950 à 1990, où la royauté, aussi contrôlante fût-elle, incarnait néanmoins une forme de stabilité et suscitait de nombreuses identifications et affects positifs, en particulier de la part des personnes qui travaillaient pour le Parc. En effet, à cette époque :

> « En raison des liens étroits qui unissent la monarchie aux efforts de préservation des forêts au Népal, le personnel des parcs se considère comme les représentants privilégiés du raja lui-même. Le monarque règne sur les forêts, et il est du devoir et de l'honneur du personnel des parcs d'exécuter ses directives (…).
> Avant même la création officielle du Département des parcs nationaux et de la conservation de la faune sauvage (DNPWC), les responsables des parcs nationaux entretenaient des liens très étroits et historiquement ancrés avec la famille royale népalaise. Pour beaucoup dans ce secteur, les parcs nationaux sont perçus comme des constructions historiques, morales et culturelles essentielles à l'identité népalaise (trad.) » (Bhatt 2002 : 3-10).

L'abolition de la monarchie pourrait être l'une des causes de la disparition de cette « connexion », si recherchée, entre la population (ou au moins les personnes travaillant pour le Parc) et le gouvernement, tout comme de l'augmentation des cas de corruption (Bhatt 2003 : 259). Par ailleurs, l'apparition d'« intérêts multiples et divergents [— ceux] des politiciens, des travailleurs humanitaires internationaux, de l'idéologie occidentale de la conservation, des ONG et de l'aide des donateurs [—] a commencé à concurrencer l'autorité jusque-là incontestée des fonctionnaires, engendrant une période de tensions bureaucratiques (trad.) » (Bhatt 2002 : 12). Ainsi, quelle que soit leur profession et qu'elles bénéficient ou non du Parc, les personnes rencontrées ont progressivement fait du gouvernement le premier coupable de la crise actuelle.

[282] Human Rights Watch. (2025, September 9). *Népal : La police a tiré sur des manifestants de la génération Z*. https://www.hrw.org/fr/news/2025/09/09/nepal-la-police-a-tire-sur-des-manifestants-de-la-generation-z

[283] Pokharel, M. (2022, September 23). *As Nepal reaps accolades for tiger conservation, buffer zone people fear for their lives*. Center for Investigative Journalism Nepal. https://www.cijnepal.org/as-nepal-reaps-accolades-for-tiger-conservation-buffer-zone-people-fear-for-their-lives

La question de l'auto-défense cristallise particulièrement le sentiment d'impuissance vécu par les populations. Bien que théoriquement autorisée par le *Wildlife Conservation Act* de 1972, elle demeure dans les faits quasi impossible à exercer. En 2021, le responsable du NTNC de Bardiya m'explique qu'il est envisageable de se défendre avec des « armes autorisées », mais qu'il faut pouvoir prouver, avec une vidéo des faits, par exemple, qu'il ne s'agit pas de braconnage – une exigence particulièrement difficile à satisfaire dans l'urgence d'une attaque. Cette contradiction entre le droit théorique et la réalité pratique place les habitant·es dans une situation paradoxale, que reprend avec dérision un ancien militaire lors d'un entretien en avril 2023 :

> « Vous me demandez dans quelle mesure il est vraiment possible de faire de l'auto-défense (*aatmarakshaa*). (…) Si l'animal meurt, je dois aller en prison (*rires*) (…). Je pense que ça ne va pas » (Ancien militaire, 47 ans, 03/04/2023).

Je vais jusqu'à découvrir des récits où les forces de l'ordre assistent passivement à des attaques, comme le rapporte un *game scout* rencontré en avril 2023 :

> « J'ai voulu sauver (*bachaaunu*) un enfant qui était à côté du léopard et l'animal m'a attaqué. Le personnel du parc national, l'armée, la police et environ 200 villageois étaient présents. (…) Il y avait des détenteurs d'armes. (…) Ils se sont tous enfuis (…) J'ai risqué ma vie » (*Game scout*, 41 ans, 01/04/2023).

À Bardiya, en plus de ne pas protéger les populations et de les empêcher de se défendre, le gouvernement irait jusqu'à jouer le rôle de persécuteur : il semble, comme dans le cas d'Ashmita et de Nabina, réduire les plaintes au silence. Lors des émeutes, selon les recherches de l'anthropologue Narayan Prasad Sharma (2024 : 76), 14 membres de la police auraient aussi été blessés ainsi qu'un second manifestant. Le bureau de la sous-division forestière de Khata aurait été incendié et les habitant·es auraient exigé la suppression de la *buffer zone*, afin que le BNP soit retiré de leur district. Si d'autres formes de soulèvements — manifestations, pétitions, dépôts de plainte — ont bien eu lieu à Bardiya, elles portaient principalement sur la perte d'accès aux terres, en raison de l'extension du Parc par les autorités, ou à la suite d'inondations et de glissements de terrain (Amnesty International 2021b). Lors de mon dernier terrain, en février 2025, j'apprends avec surprise qu'une manifestation s'est tenue quelques semaines auparavant au sujet des destructions trop fréquentes causées par les éléphants, mais l'événement n'a en rien atteint l'ampleur de celui de 2021. Le drame de ce dernier illustre en tous cas la complexité d'une situation où les autorités, confrontées à des demandes de protection légitimes, mais difficiles à satisfaire, se retrouvent dans une position de répression qui ne fait qu'aggraver les tensions existantes et renforcer la méfiance des populations envers les politiques de conservation.

Cela pousse les habitant·es de Bardiya, si tant est qu'ils et elles résistent encore, à adopter des stratégies de ruse plus ou moins légales et parfois particulièrement dramatiques. J'ai parlé du braconnage et de l'IWT, mais d'autres conduites peuvent être mentionnées encore. On me raconte par exemple à quelques reprises que les interdictions massives autour du Parc et l'impossibilité de compensation si les accidents se déroulent en son sein, poussent certaines personnes à déplacer les cadavres d'animaux domestiques ou même humains dans une zone autorisée, par exemple dans une forêt communautaire ou ailleurs dans une *buffer zone*, afin de pouvoir toucher de l'argent. Certain·es affirment même qu'il arrive que des corps soient transportés de l'Inde au Népal, afin que les familles touchent des compensations plus importantes. Enfin, certaines personnes âgées iraient jusqu'à se suicider dans la forêt, cherchant

à être tuées par la faune, afin que leur famille se retrouve, au moins un temps, à l'abri du besoin[284].

On comprend pourquoi le gouvernement, en expulsant certaines populations, restreignant l'accès à la forêt et à ses ressources, offrant des compensations essentiellement financières longues et compliquées en cas d'attaques et de destructions ou en interdisant officieusement l'auto-défense, puisse être mal perçu et critiqué. Les autorités, par leur inaction, leur absence de protection et d'intérêt pour le quotidien des populations locales, sont porteuses d'un message officieux vécu comme particulièrement violent et injuste : la vie des animaux vaut plus que celle des humains. En d'autres termes, le gouvernement n'est pas perçu comme un protecteur, mais comme une institution qui privilégie systématiquement la faune au détriment de ses propre citoyen·nes, voire même comme un persécuteur.

Une étude de développement menée à Bardiya en 2023 sur les perceptions du BNP par la population affirme ainsi que les locaux ne demandent pas la mort des animaux et déclarent, à l'écrasante majorité (84.4 %), que les statuts du Parc doivent rester comme ils sont (Shahi *et al.* 2023). L'écrit n'interroge pas le moins du monde l'homogénéisation des discours et les enjeux de désirabilité sociale si présents sur place, donnant l'illusion que la population est satisfaite de vivre auprès de l'aire protégée. En réalité, les populations souffrent au quotidien et accusent bien le Parc d'une multitude de choses, mais le font surtout discrètement ou par l'intermédiaire des réseaux sociaux lorsqu'ils sont accessibles. Ces critiques, *a fortiori* lorsqu'elles touchent la faune, restent largement cantonnées à l'entre-soi des proches et sont rarement ouvertes, par peur d'une exclusion sociale (cf. *infra*), d'une répression potentielle, d'une perte d'emploi ou de l'absence d'aides ensuite. Ces éléments renforcent à mon sens la pertinence d'une démarche ethnographique, construite sur le temps long et l'immersion (cf. Chapitre I. I. B).

Loin de former un bloc uni face à l'oppression gouvernementale, la population de Bardiya se trouve en réalité divisée par des intérêts économiques divergents, des appartenances générationnelles distinctes et des positionnements personnels contradictoires. Cette fragmentation interne, qui traverse non seulement les communautés, mais aussi les familles et les individus eux-mêmes, est l'objet de la sous-partie suivante et constitue peut-être la cause principale de l'absence de résistance organisée contre les politiques de protection de la faune.

B. Une population divisée : enjeux professionnels, intergénérationnels et personnels

> « Le conflit ostensible avec la faune sauvage peut en effet être un véhicule symbolique pour l'expression d'un conflit social entre les personnes (…). Les conflits entre les personnes et la faune sauvage sont des vecteurs d'agrégation sociale ainsi que des sources de division sociale » (Knight 2000 : 21-22).

Les habitant·es de Bardiya se divisent selon différentes lignes de partage (cf. Figure 53). D'un côté se trouvent celles et ceux qui bénéficient économiquement de la présence des animaux et qui disent vouloir les protéger – guides touristiques, propriétaires d'hôtels, conservationnistes, employé·es du Parc –, de l'autre celles et ceux qui en payent le plus souvent les conséquences et veulent tirer profit de la forêt : fermier·es, éleveur·ses et de manière générale population sans revenus liés au tourisme ou à la conservation. Cette opposition professionnelle recoupe également une division générationnelle entre les personnes nées avant les années 1960-1970 et celles nées après les années 1970-1980, c'est-à-dire d'une part entre les personnes qui ont connu

[284] La question de l'instrumentalisation du suicide n'est pas approfondie ici par manque de données, mais a fait l'objet de quelques recherches anthropologiques en Inde, en particulier sur les femmes (Provost 2019 ; Mengotti *non publié à ce jour*).

l'époque où la chasse était autorisée et où les animaux étaient moins nombreux, et d'autre part, celles qui ont grandi avec une aire de conservation déjà constituée ainsi qu'avec des discours croissants de préservation à l'école, adoptés par une partie de la population.



Figure 53 : Face-à-face distant entre Messi l'éléphant et quelques humains, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Juillet 2019.
On aperçoit sur cette photographie un éléphant de l'autre côté de la rivière Khauraha, sur la rive du BNP, dans son hésitation de fin de journée dans le fait de traverser ou non pour se rendre au village. Sur la photographie, on constate qu'au moins trois personnes lui font face sur la banbhoj sthal de la buffer zone et s'inquiètent de la transgression potentielle du pachyderme. Ces présences incarnent la diversité des personnes concernées : un guide touristique (qui s'étire), une touriste (qui prend une photo) et un fermier (qui observe).

C'est avec l'arrivée des premières vagues touristiques étrangères à Bardiya, dans les années 2000, que les animaux commencent à susciter de l'intérêt chez les locaux. La faune se met à être envisagée comme une opportunité économique, longtemps après l'avoir été avec la chasse ou le braconnage. Suni me raconte ainsi sa révélation :

> « J'ai demandé à l'un des touristes pourquoi il venait et il m'a répondu "tigre". Tigre ! Quand j'avais 15-16 ans [dans les années 2000], je ne savais pas qu'il y avait des tigres ici. (…) Les touristes m'ont influencé, ils m'ont amené où j'en suis aujourd'hui » (Suni, Guide, 36 ans, 01/12/2021).

Avec l'arrivée des politiques de conservation puis du métier de guide, si présent aujourd'hui à Bardiya, l'animal sauvage devient progressivement, non plus un simple cohabitant potentiellement dangereux, mais une ressource précieuse. Les conduites changent : il s'agit de faire la promotion de la faune et, à l'inverse de ce que visent les conservationnistes qui deviennent de plus en plus présent·es au même moment et qui vivent aussi de la présence des animaux[285], de la faire voir au monde entier avec l'expérience (cf. *supra*) d'un « regard neuf » (*fresh eyes*). L'enjeu est alors à la fois de tirer profit de savoirs plus « traditionnels », tels que la connaissance de la forêt et des animaux transmis parfois par les générations précédentes ou

[285] Ainsi, conservationnistes et guides veulent ensemble que la faune vive et se reproduise dans les meilleures conditions et sont rémunéré·es grâce à elle, mais font face à un désaccord important : le premier groupe veut d'une forêt la moins touchée possible par l'humain, là où le second ne peut envisager de ne plus s'y rendre et de se tenir à distance des animaux.

acquise dès l'enfance par habitude, et d'acquérir des savoirs plus « modernes », tels que la maîtrise des réseaux sociaux, l'apprentissage de nouvelles langues, ou encore la captation d'images (Vouiller 2022a). L'arrivée de touristes transforme également certains métiers préexistants. Ainsi, les cornacs par exemple, qui transportaient autrefois les élites lors de grandes parties de chasse, recherchent aujourd'hui les mêmes animaux, mais se retrouvent désormais, quelques heures par semaine, à promener des touristes sur leurs éléphants dans les forêts de Bardiya.

On imagine assez bien comment, avec l'arrivée du Parc, certains métiers apparaissent là où d'autres s'adaptent (cf. Chapitre III. II. B), et que cela puisse agir sur les modes de vie, sur l'économie des familles et sur leurs représentations. S'il semble pertinent de penser en termes de groupes de métiers, il s'agit d'aller encore un peu plus loin sur le sujet : il est réducteur d'imaginer qu'on aurait simplement d'un côté un vécu représenté par les guides touristiques et de l'autre par les fermier·es. En effet, il me semble que le groupe qui « bénéficie de la faune » peut se sous-diviser en au moins trois autres groupes[286] : celui des métiers gouvernementaux (cornac, militaire, *ranger*, *game scout* ou encore technicien·nes du NTNC)[287], celui des guides et directeur·ices d'hôtels et, enfin, celui des conservationnistes ou scientifiques[288].

Annu Jalais (2009), dans sa recherche, divise elle aussi la population en catégories socio-économiques en fonction des rapports à l'environnement et au tigre dans les Sundarbans : elle distingue les travailleurs de la forêt (*Forest-Workers*) qui comprennent les pêcheurs et les braconniers (*Poachers*), les collecteurs de crevettes (*Prawn seed collectors*) et, enfin, les propriétaires de terres (*Landowners*). Elle mentionne des différences importantes de représentations dans chacun de ces groupes[289], rappelle que ces catégories sont fluides et, elle aussi, précise qu'elles restent très liées à l'âge. Sur le terrain de la chercheuse, le tourisme se développe également, mais, contrairement à Bardiya, il est rare que les populations en bénéficient. Par ailleurs, dans le cas de cette recherche, les propriétaires de terre sont présent·es dans les différents groupes mentionnés et, contrairement au cas d'étude d'Annu Jalais, les métiers de la forêt à Bardiya ne sont pas corrélés avec un statut socio-économique inférieur, au contraire : si les personnes qui dépendent des ressources forestières sont bien les plus pauvres, ce n'est pas le cas de celles qui tirent profit des animaux et du Parc. En réalité, chaque personne qui vit dans la zone tampon de Bardiya est reliée économiquement, en termes de gains ou de pertes, aux forêts, à la faune, ou aux deux.

Les évolutions autour des métiers, déterminées par l'arrivée du tourisme et des nouvelles régulations, expliquent en grande partie à Bardiya les tensions interindividuelles sur place et les changements de représentations. Le tigre, si l'on prend son exemple parlant, n'est ainsi plus

[286] Proposer ces catégories ne vise pas à enfermer les discours, mais bien à identifier des tendances, à restituer quelque chose de concret aux personnes qui me lisent, et à approfondir ce qui a trait aux constructions sociales, sans m'en tenir à une approche purement individuelle des récits.
[287] Le métier de garde forestier est complexe à classer, car il concerne essentiellement les forêts communautaires. Sa rémunération ne provient pas directement du Parc, mais avant tout de la communauté qui a choisi ce garde forestier, bien que celle-ci touche une partie des fonds générés par les entrées du Parc. La personne en question vit généralement aussi de ressources forestières et/ou agricoles, tout en surveillant la forêt et en luttant contre le braconnage. Enfin, sa présence est obligatoire lors d'une excursion de touristes dans la forêt communautaire, ce qui est aussi rémunérateur. En conséquence, dans les représentations, les gardes forestiers (essentiellement des hommes à ma connaissance) sont au carrefour des positionnements que l'on retrouve dans différentes professions.
[288] Les conservationnistes et scientifiques de Bardiya peuvent être payé·es par le gouvernement ou par un autre gouvernement, mais aussi par des ONG (étrangères ou non). Ces personnes peuvent même travailler sur fonds propres, comme dans le cas de Jack, qui ne touche que très peu d'aides (essentiellement internationales).
[289] Ainsi les *Forest Fishers*, qui font partie des travailleurs de la forêt, considèrent entrer dans la forêt en paix, avec l'aide de la déesse Bonbibi, les braconniers sont ceux qui « font la forêt » (*Do the Forest*) et sont vus comme preneurs de grands risques (*bloody occupations*) très reliés à la déesse hindouiste Kali, et, enfin les propriétaires sont ceux qui sont les plus riches, le plus en sécurité, et qui s'intéressent le plus à la préservation des tigres avec une vision relativement « romancée » de la nature.

une proie ou simplement absent, mais, pour les emplois qui tirent profit de sa présence, un « frère », un « roi » ou un « héritage » à protéger, qu'il faut montrer (ou à l'inverse cacher). Ces représentations sont renforcées progressivement par l'éducation, faisant de l'âge un autre facteur clé :

> « Quand j'étais petite à l'école (…) on me disait que je devais sauver les animaux et faire de la conservation (…). Si nous ne sauvons pas certaines espèces (…), nos enfants ne verront les animaux que dans les livres. Vous comprenez ? » (Guide, 36 ans, 05/08/2019).

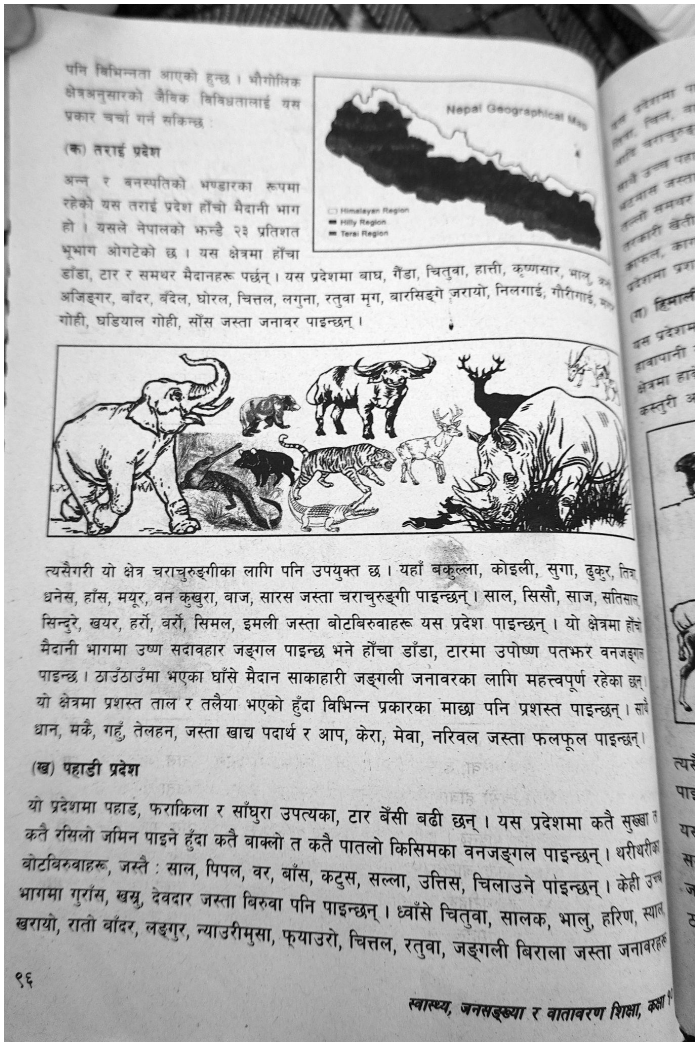


Figure 54 : Photo d'un manuel scolaire pour enfants, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. 27 mars 2023.
Sur cette page de manuel de cours, le Téraï et ses grandes particularités (surface, animaux présents, grenier à grain du pays, etc.) sont présentés aux enfants. On y retrouve, dessinés et mis en scène, les animaux majeurs des parcs du sud népalais.

Il semblerait qu'il ne soit plus possible, depuis les années 2000, de grandir à Bardiya sans entendre parler de la faune qui y vit. Dans un manuel scolaire (sans date) d'école publique à Bardiya d'« éducation à la santé, à la population et à l'environnement » pour dixième classe, c'est-à-dire pour des enfants d'environ 14 ans, je trouve en effet la représentation des animaux principaux du Téraï (cf. Figure 54), la description de leur mode de vie, et certains exercices parfois sujets à notation, dans lesquels les enfants peuvent s'approprier en quelque sorte, la conservation[290]. En 2019, dans la même idée, je découvre le dispositif de « classe d'éducation

[290] Par exemple : « Divisez les élèves en deux groupes. Chaque groupe doit discuter des trois premiers points de la conservation de la diversité biologique [sensibilisation du public à la biodiversité, collaboration entre les

à la vie sauvage » (*wildlife education class*)[291], une initiative née autour de 2017, mise en place par deux femmes guides et Jack, afin de compléter, via des séances chaque semaine, les connaissances d'enfants de 7 à 14 ans (cf. Figure 55). Lorsque j'y assiste, les jeunes, sans doute plus libres dans leurs expressions que les adultes (cf. *supra*), m'expliquent ensemble que leurs parents n'aiment pas protéger les animaux sauvages à cause des attaques sur leurs animaux domestiques et de la destruction des champs. Ces enfants me disent essayer de leur apprendre et que cela fonctionne progressivement, mais aussi « pleurer » (*rune*) lorsque leurs parents tuent un serpent en leur disant qu'ils et elles sont trop jeunes pour comprendre qu'il faut éliminer ces animaux. Sarita, guide et amie d'une trentaine d'années, me confie que la stratégie est bien que ces jeunes racontent ce qui est vu en classe à leurs parents en espérant que cela les fasse changer, mais que l'ambition est aussi que naisse chez ces enfants l'envie de travailler dans l'industrie du tourisme, évitant ainsi que ces emplois soient pris par des personnes venues de l'étranger. Pour Jack, cette « nouvelle génération » est porteuse d'espoir, l'ancienne ne pouvant ni parler anglais ni comprendre les enjeux de conservation des espèces. Ainsi, ces enfants qui grandissent avec le Parc grandissent aussi avec un discours qui a changé et s'organisent donc naturellement ensuite pour tirer profit de la faune, aidé·es par certain·es aîné·es déjà impliqué·es dans le tourisme, par les nouvelles technologies et par les réseaux sociaux, sur lesquels défilent un ensemble de discours conservationnistes et de photographies attrayantes[292].

organisations locales et les communautés, utilisation des aspects religieux pour la conservation de la biodiversité] et présenter les résultats à la classe ». Les « aspects religieux » renvoient sans doute aux liens avec les divinités de l'hindouisme.

[291] L'initiative a d'abord pris le nom de « cours de faune sauvage pour enfants » (*kid's wildlife class*), « vivre avec les léopards » (*living with leopards*) ou encore « vivre avec les félins » (*living with big cats*). Les classes sont passées de quatre à deux cents élèves en moins de six ans (Jack Kinross, zoologue, communication personnelle, 12/12/2025).

[292] À noter que mes observations s'opposent à ce que relate Narayan Prasad Sharma (2024), pour qui les jeunes sont majoritairement « contre le Parc et les animaux ». Il qualifie de « jeune », les hommes et les femmes qui ont entre 20 et 40 ans à Bardiya et ont donc grandi avec le Parc (Narayan Prasad Sharma, anthropologue, 20/01/2025, communication personnelle).



Figure 55 : Répétition d'une pièce de théâtre réalisée en classe d'éducation à la vie sauvage, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Juillet 2019.
Cette photographie capture un moment des « wildlife education class », au cours duquel les enfants répètent une pièce de théâtre sur la conservation dans la zone tampon. Cette performance, qui sera présentée ensuite devant les villageois·es, est un moyen de passer par le jeu et l'art pour transmettre des messages et, peut-être, faire évoluer des comportements. Le choix du léopard comme prédateur, symbolisé par des masques apportés par Jack, n'est pas anodin dans un contexte où ces félins, repoussés vers les villages par les tigres dominants, cristallisent les peurs des populations locales (cf. Chapitre III. I. D).

On imagine assez bien comment cet entre-deux potentiel pour les enfants, avec d'un côté leurs parents qui vivent de ressources agricoles et/ou forestières et de l'autre d'autres adultes — guides, conservationnistes ou professeur·es[293] — qui leur apprennent à coexister avec les animaux en les protégeant, peut être complexe. Ce n'est pas la seule posture qui puisse être qualifiée de « médiatrice » entre deux groupes humains à Bardiya ou entre humains et animaux, mais il est certain que le décalage de point de vue et d'intérêts demeure et que cela génère des tensions au sein des familles, lieux d'extrêmes générationnels, et au sein d'une même personne, directement. Si celle-ci est née par exemple entre 1980 et 1990, elle peut ainsi avoir des enfants qui veulent protéger la faune et des parents qui veulent s'en débarrasser. Elle peut posséder des terres agricoles tout en exerçant un métier lié au tourisme. Il arrive ainsi que des guides, qui ont généralement entre 30 et 50 ans, se retrouvent de jour avec des touristes à observer un éléphant dans le Parc avec le plus de discrétion et de respect possible, et que ces mêmes personnes, à la nuit tombée, jettent des pierres pour chasser ce même éléphant, lorsqu'il s'approche du village. Sur une temporalité plus longue, une complexité similaire se retrouve chez les gens qui ont pu travailler pour le Parc puis qui, à leur retraite par exemple, sont retournés aux pratiques agricoles ou forestières (cf. Chapitre III. II. D). Les habitant·es de Bardiya s'accommodent plus ou moins des tensions internes et externes vécues, mais leurs positions restent compréhensiblement ambivalentes et adaptatives.

[293] Les professeur·es de Bardiya qui vivent dans la *buffer zone* sont généralement fermier·es. Lorsque ce n'est pas le cas, ces personnes viennent souvent de villes voisines, potentiellement hors *buffer zone*. C'est pour l'ensemble de ces raisons que j'ai préféré ne pas les inclure dans les groupes cités précédemment axés sur les professions.

Puisque tirer profit des animaux s'avère plus avantageux que d'attendre les compensations du gouvernement dans l'après-coup, les personnes qui vivent du tourisme tentent les deux, tout en pardonnant, d'une certaine manière, le comportement de la faune :

> « Je ne vois pas cela comme un conflit (*dvandva*). Car si l'on parle de conflit, c'est que l'homme est en haut de l'échelle. Si l'on parle de relations (*sambandha*), de coexistence (*sahataa*), on parle de similitude (*similarities*). Pourquoi des similitudes ? Parce que je gagne de l'argent grâce au parc national et que les animaux viennent parfois brouter dans mon champ. Ça va. (…) Je prends et ils prennent (…). Le parc national gagne des milliers et des milliers de dollars, et ils viennent parfois brouter. Quel est le problème ? » (Suni, guide, 36 ans, 01/12/2021).

Les propos de Suni, guide déjà mentionné, révèlent une conception de la coexistence qui fait écho à la célèbre théorie du don contre-don développée par Marcel Mauss (1925) ou à l'un des « schèmes relationnels » pensés par Philippe Descola (2005)[294], celui de l'échange. Il est certain que la posture de Suni ne met pas tout le monde d'accord, mais le fait que pour lui la relation avec les animaux ne relève pas du « conflit », en népali *dvandva* — terme aussi utilisé dans ce contexte pour traduire « guerre » —, mais d'un système de réciprocité symétrique entre sujets équivalents (Descola 2005), légitimise les actions des animaux et a tendance à pousser les victimes d'attaques ou de destructions, qui elles vivent plutôt une forme de prédation, au silence.

Une situation vécue le 24 décembre 2022 dans la *buffer zone* de Bardiya illustre parfaitement ces tensions : j'organise alors dans l'hôtel touristique de Suni la projection du film documentaire « Bardiya : le prix du feu » (cf. Figure 17), à la demande de l'équipe de réalisation. Le guide, ses proches, quelques touristes ainsi que Samjhana — une jeune femme qui a perdu sa belle-mère tuée par un tigre et qui figure dans le film pour cette raison — accompagnée de sa famille, se retrouvent ensemble. Suni, particulièrement fier de son rôle dans le documentaire, vit cet événement comme une véritable célébration. Dès l'apparition des premières images de tigres, il explose de joie en criant « OUI ! Voilà le tigre ! » puis « Voici le roi ! », dans un état d'euphorie manifeste. Pour lui, ce film où il apparaît largement constitue une consécration de son engagement conservationniste. On l'y voit visiter des écoles pour sensibiliser les enfants à la préservation de la faune et présenter son métier avec passion, affirmant que « pour la conservation, on a besoin du tourisme ». À l'opposé, j'observe Samjhana pleurer silencieusement durant la projection, en revoyant les images de cette forêt communautaire où sa belle-mère « qu'elle aimait plus que sa propre mère », selon les termes qu'elle emploie dans le film, a été dévorée par un tigre. Le décalage entre le vécu de Samjhana et de Suni atteint son paroxysme lorsque le guide déclare à haute voix ce soir-là, à proximité de la jeune femme et de ses proches, que « c'est un privilège de mourir tué par un tigre » et qu'il souhaite « mourir dans la forêt, mangé par un tigre ». On comprend que cette esthétisation de la mort par attaque contraste violemment avec la réalité vécue par la jeune femme, contrainte alors de feindre une complicité avec son hôte pour ne pas compromettre la sympathie qu'il lui apporte et la jovialité d'un tel événement.

En somme, les employé·es du tourisme peuvent critiquer le gouvernement et même le Parc, mais tentent de s'adapter aux conséquences négatives de la faune en se focalisant sur les aspects financiers et sur la valorisation dont bénéficie le pays, ce qui les amène à ne pas organiser d'actions collectives de soulèvement, à ne pas y prendre part s'ils ont lieu, voire même à les empêcher insidieusement. L'idée implicite que les vies animales sont plus importantes que les

[294] Pour Philippe Descola, les schèmes relationnels sont plus ou moins réversibles et expriment plus ou moins de symétrie. Ils décrivent les relations (échange, prédation, don, production, protection et transmission) entretenues entre existants et viennent compléter le « schème d'identification » (cf. Chapitre IV. II. C), qui est bien plus général et porte plutôt sur la manière dont les existants se perçoivent et perçoivent le monde.

vies humaines, se double d'un autre niveau : la faune est une chance, une source de revenus et de prestige, il ne faut pas s'en plaindre et à l'inverse la protéger avec fierté. En effet, celles et ceux qui refusent d'« aimer » les animaux et de les valoriser semblent s'exposer à une faillite économique, mais aussi à une exclusion sociale. Et si, comme l'exprime Jack, « les personnes de Bardiya sont un peu plus compréhensives [que les populations d'autres aires protégées en Asie du Sud] puisqu'elles gagnent de l'argent avec les animaux » (10/08/2019), cela n'empêche pas que « des paradoxes de coexistence [persistent] dans la mesure où une tolérance incroyable peut se mêler à une tragédie extrême menant à des situations sans issue » (18/03/2025). Ainsi, celles et ceux qui embrassent les métiers liés aux animaux et au Parc ne sont pas indemnes de souffrances pour autant et vivent des contradictions quotidiennes. Ces individus, qui combinent parfois les activités de subsistance, sont pris entre le respect de leurs aîné·es et des personnes qui vivent de l'agriculture et de la forêt, la protection de leurs propres maisons, l'éducation de leurs enfants toujours plus nourries de discours de préservation, l'envie ou le besoin de fréquenter le Parc avec des touristes et d'en tirer de la fierté, ou même la volonté de diminuer le « stress » des animaux qui pourraient alors se reproduire encore davantage.

C'est l'ensemble de ces tensions permanentes qui plonge à mon sens les habitant·es de Bardiya, peu importe leur métier ou leur âge, dans une forme de mal-être profond et d'impuissance généralisée. Cette situation complexe se trouve aggravée par deux éléments supplémentaires qui parachèvent ce tableau d'impossibilité : les pressions internationales qui s'exercent sur le Népal en matière de conservation, et l'impossibilité pratique pour les populations de partir vivre ailleurs.

C. Adaptation et résignation face à l'impuissance

Dans un documentaire de la BBC tourné à Bardiya intitulé « Comment le Népal sauve ses tigres » (*How Nepal is saving its tigers*)[295], Samjhana raconte l'attaque de sa belle-mère et confie qu'elle se rend dans la forêt pour prélever des ressources uniquement car elle n'a pas d'autre choix. Lorsque la présentatrice lui demande comment elle se sent à l'idée que le Parc soit en train d'essayer d'augmenter le nombre de tigres, elle met en perspective le prestige du Népal et sa souffrance. Elle offre alors un témoignage qui, au sein de l'homogénéisation des discours, n'est généralement pas exprimé :

> « Notre fierté (*gaurab*) nationale dépend de l'augmentation du nombre de tigres, pour attirer davantage de touristes étrangers. Mais au cours des prochaines années, davantage de familles souffriront comme moi, le nombre de victimes (*pidit*) montera en flèche. Je sens que je deviens folle, j'ai envie de crier dans la forêt et de courir (*pleurs*) (trad.) »

En effet, la fragmentation interne de la population se trouve renforcée par un ensemble de pressions externes qui terminent de paralyser toute velléité de résistance collective. Les autorités népalaises, soucieuses de maintenir leur image internationale en matière de conservation, déploient une intense campagne de communication qui présente la protection de la faune comme une sorte d'impératif moral national et impose le fait de voir celle-ci comme une chance incroyable. On peut ainsi entendre ce type de discours :

> « Les animaux représentent une beauté naturelle. Alors que d'autres doivent payer pour les observer, nous ne payons rien. Nous pouvons les admirer librement, qu'il s'agisse de tigres ou de grands éléphants en groupe, par exemple 20 à 25 individus. Les contempler est un moment précieux » (Ancien militaire, 47 ans, 17/02/2023).

[295] BBC World Service (Director). (2022). *How Nepal is saving its tigers* [Film]. https://www.youtube.com/watch?v=2pGfxcZZNfE

> « Nous préservons la faune et sommes reconnus pour sa valeur, en particulier dans la zone tampon » (Fermier, 50 ans, 28/08/2021).
>
> « Aujourd'hui, si le district de Bardiya est connu dans le monde entier, c'est grâce au succès de nos efforts inlassables en matière de conservation (trad.) » (Sharma 2024 : 102).

Les panneaux installés dans la *buffer zone*, financés par de nombreuses institutions, notamment internationales[296], proclament ainsi que les tigres constituent « un don unique de la nature » (*prakritiko anupam upahaar*) et promettent aux populations qu'« en protégeant le tigre, elles en profiteront grandement » (cf. Figure 56). Ces messages, formulés à l'impératif, invitent les habitant·es à « s'unir pour faire en sorte que la campagne visant à doubler le nombre de tigres réussisse », créant un cadrage discursif où toute opposition officielle devient impensable.



Figure 56 : Panneau d'information installé au niveau d'une clôture, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Décembre 2022.

Le panneau, financé par de nombreuses institutions, porte sur le projet du gouvernement de doubler le nombre de tigres d'ici 2022 et l'annonce d'un programme spécial. Il est installé à l'entrée du NTNC de Bardiya. En rouge est inscrit, en référence à la photo de tigre, qu'il s'agit d'une faune rare (durlabh), d'un don unique de la nature (prakritiko anupam upahaar). Il est aussi dit à la population que si elle en protège un seul, elle rendra service à beaucoup.

Les ONG fournissent aussi des *goodies* (tee-shirt, casquettes, etc.) avec leurs labels et le Parc vend des vêtements où il est inscrit « sauvez le tigre » (*save the tiger*), sans préciser de qui ou de quoi, là où il est déjà si présent. Le message est diffusé visuellement dans la population, tant et si bien qu'il est banalisé. Certaines personnes aux revenus particulièrement modestes peuvent se retrouver à porter ces vêtements qui mettent en avant une posture qui n'est pas la leur, simplement car ils et elles acceptent ce que d'autres ont bien voulu leur donner. Ce phénomène se retrouve principalement dans le petit village de Thakurdwara, là où se situe le centre administratif du Parc (*head quarter*). C'est même, à peine arrivé·e à l'entrée du village, à encore plusieurs centaines de mètres du Parc, que toute personne se retrouve face à une grande statue

[296] Selon mes observations, les institutions népalaises les plus représentées dans le financement de ces initiatives sont le *National Trust for Nature Conservation* (NTNC) et le *Department of National Parks and Wildlife Conservation* (DNPWC). Pour les institutions étrangères, citons l'*International Union for Conservation of Nature* (IUCN), la coopération allemande (GIZ), la banque allemande publique de développement (KfW), la *Zoological Society of London* (ZSL) et diverses ONG telles que *Panthera*, *Himalayan Nature* ou *U.S Fish & Wildlife Service*.

de tigre positionnée sur un rond-point (cf. Figure 57). Celle-ci, surplombée du drapeau népalais, rend indissociable l'animal du lieu, présentés ensemble avec fierté.



Figure 57 : Statue de tigre installée sur le rond-point de Tharkurdwara, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Février 2025.

La pression s'intensifie depuis « le sommet des tigres » (*Tiger Summit*) de Saint-Pétersbourg en 2010 (cf. Chapitre I. II. B). Le Népal, en étant le seul pays en 2022 à avoir atteint l'objectif[297] de doubler sa population de tigre, fait désormais figure d'exemple mondial en matière de conservation. Cette réussite internationale, cette « *success story* » qui s'ajoute à celle du couvert forestier qui a doublé lui aussi entre 1992 et 2016, place les populations locales dans une position tendue : comment s'opposer à ce qui fait la « fierté nationale », pour reprendre les mots de Samjhana ? À un succès qui va jusqu'à être valorisé par Leonardo DiCaprio lui-même sur les réseaux sociaux (cf. Figure 58) ? Les habitant·es se retrouvent pris dans un étau entre reconnaissance internationale et souffrance quotidienne, contraint·es de célébrer l'intérêt du pays et de faire taire leurs plaintes. Ces pressions internationales provoquées par une fascination mondiale pour la faune, provoquent, comme l'a repéré aussi Annu Jalais (2008 : 33) sur son terrain, des perceptions et des actions centrées sur le point de vue de l'Occident et, en conséquence, peut nuire aux populations locales d'Asie du Sud qui vivent près de ces animaux et subissent de plus en plus d'attaques et de destructions. Comment imaginer et se sentir concerné·e par ladite « extinction » d'un animal, alors qu'il paraît si présent, au quotidien ? Alors qu'il fait tant de dégâts et que certains besoins de base ne sont pas satisfaits chez les populations ?

[297] À noter qu'à l'échelle de l'Inde, si le pays entier ne ressort pas victorieux, la *Sathya Mangalam Tiger Reserve*, dans le Tamil Nadu, a réussi à doubler elle aussi sa population de tigres et a reçu pour cela un prix.
Voir WWF. (2022, January 26). *Sites in India and Nepal awarded for doubling tiger populations*. https://tigers.panda.org/?5816366/Sites-in-India-and-Nepal-awarded-for-doubling-tiger-populations



Figure 58 : Post de Leonardo DiCaprio sur X à propos du nombre de tigres au Népal, compte de Leonardo DiCaprio. © Nolwen Vouiller. Juillet 2022.
Cette capture d'écran montre un post publié le 29 juillet 2022 par l'acteur Leonardo DiCaprio (@LeoDiCaprio) sur Twitter (X) à l'occasion de la Journée mondiale du tigre (#GlobalTigerDay). Dans son texte, la star hollywoodienne félicite le Népal d'avoir réussi à atteindre l'engagement mondial pris en 2010 de doubler la population de tigres sauvages du pays d'ici 2022. Le post, accompagné d'une photographie en gros plan d'un tigre a généré un fort engagement avec au moins 1 434 retweets, 138 tweets cités et 7 666 mentions « j'aime », témoignant de l'impact international de cette réussite népalaise en matière de conservation.

Pour Bishesh, à la fois guide, politicien et membre actif de la lutte contre le braconnage, comme pour d'autres, la situation est grave, mais il s'agit de faire en sorte que la population bénéficie davantage des animaux sauvages, afin qu'elle soit « fière » de leur présence. Il faut qu'elle les « aime », qu'elle veuille les protéger, tout en supportant leurs attaques et destructions :

> « J'aime les animaux. Ce n'est pas une question pour moi (…). Mais certaines personnes ont perdu des membres de leur famille. Si vous leur dites qu'ils doivent protéger les animaux, ils ne seront pas contents (*khusi)*. Ils ont besoin d'être fiers (*gaurab*). Il est vrai que beaucoup de gens aiment les animaux, mais beaucoup d'autres ne les aiment pas. Si les gens n'aiment pas les tigres, ils n'aiment pas la conservation, alors ils risquent immédiatement de chasser. (…) Le gouvernement ne peut pas vraiment les en empêcher (…). Le tigre est un animal très dangereux, mais les gens peuvent les tuer, cela s'est produit quand j'étais enfant : un fermier a utilisé du poison avec un gros oiseau que le tigre avait tué. Au bout de deux jours, près de 100 vautours étaient là. Je l'ai vu de mes propres yeux. Les gens aujourd'hui se contrôlent. Nous devons les respecter pour cela et nous devons voir si notre gouvernement peut faire quelque chose à ce sujet » (Bishesh, politicien, guide et directeur d'hôtel, 31 ans, 14/02/2023).

Cependant, nous avons vu que les habitant·es de Bardiya, même en étant conscient·es du prestige apporté au pays par la faune, ne parviennent pas toutes et tous à percevoir une forme d'échange avec elle ni à se réjouir de sa présence. En effet, les métiers du tourisme exigent certaines compétences (parler anglais, gérer les réseaux sociaux, être sociable, etc.) à acquérir

(Vouiller 2022a, 2023), ceux du gouvernement aussi (examens complexes, mobilité fréquente), en plus d'impliquer de grandes responsabilités (Bhatt 2006), et les compensations financières sont complexes et insuffisantes. D'autres bénéfices, qui pourraient apaiser les « conflits » au moins un temps (Knight 2000 : 6), demeurent anecdotiques à Bardiya : les populations peuvent récupérer les bouses des éléphants ou des rhinocéros pour entretenir les murs de leurs maisons en terre (cf. Partie III. A), ou collecter de manière plus ou moins légale l'urine de ces derniers pour soigner leur asthme (cf. Figure 116), mais la récupération de carcasses d'animaux tués par des félins, comme cela peut être le cas ailleurs (Treves & Treves 1999) et qui constitue un bénéfice bien plus significatif par exemple, est absente. Enfin, les enjeux plus écologiques liés à la présence de la faune — l'importance de préserver les animaux pour conserver un écosystème sain et éviter leur extinction dramatique — ne touchent pas autant affectivement les populations locales, ancrées dans leurs réalités quotidiennes, que les Occidentaux qui observent la situation, souvent par l'intermédiaire des réseaux sociaux.

Bishesh, en racontant un souvenir d'enfance où un tigre est tué, tente d'une certaine manière de rendre son libre arbitre à la population et d'amener davantage de symétrie, mais il omet une chose : à l'époque, entre les années 1990 et les années 2000, en pleine guerre maoïste comme nous l'avons vu, les régulations n'étaient pas appliquées de la même manière et empoisonner un animal sauvage pouvait largement passer inaperçu. Si la population s'en prend peu à la faune aujourd'hui, c'est peut-être par « contrôle » d'elle-même, mais aussi parce qu'elle se sent précisément contrôlée et impuissante. Une partie de ces personnes ne se sentent en tous cas pas « respectées », vivant parfois le déchirement intérieur que Samjhana décrit.

Face à cette situation apparemment insoluble, on pourrait s'attendre à un exode massif des populations vers des zones plus sûres. Pourtant, comme le constate l'anthropologue Narayan Prasad Sharma :

> « Les habitants semblent tellement intégrés dans leurs communautés respectives que je n'en ai pratiquement pas vu qui souhaitent émigrer en raison de la pression du conflit entre l'homme et la faune (trad.) » (Sharma 2024 : 78).

Ce qui peut s'apparenter à un choix me semble découler du fait qu'un départ soit tout simplement impensable ou impossible. Au niveau économique d'abord, les populations qui subissent les dégâts de la faune sont généralement celles qui ne disposent que de maigres ressources, sont souvent endettées, et ne peuvent envisager de tout recommencer ailleurs. De plus, leurs compétences agricoles et leur connaissance de la forêt ne sont pas facilement transférables dans d'autres contextes. Lorsqu'elles ont un peu plus de moyens, c'est souvent car l'une ou l'autre personne du foyer travaille justement dans le tourisme, ce qui rendrait un départ risqué et, en divisant la famille, très problématique. S'ajoute à cela l'idée de l'« intégration » que nomme Narayan Prasad Sharma, une forme d'attachement territorial (cf. Chapitre I. II. C) qui recouvre des enjeux identitaires, exprimée de manière récurrente dans les entretiens par « Je suis né·e ici » (*I was born here*) ou « Je suis quelqu'un d'ici » (*Ma yahako manche ho*). C'est en particulier le cas des populations tharus, qui revendiquent une antériorité territoriale.

Simon Mercer (2015 : 3), dans sa thèse sur le changement climatique à Bardiya, observait déjà il y a dix ans que la population vivait dans une « lassitude » et une « léthargie » face aux incertitudes des projections futures. Cette constellation de contraintes — perturbations climatiques qui réduisent la disponibilité des ressources et limitent l'élevage d'animaux domestiques, complexification des pratiques agricoles, assèchement des rivières, attaques croissantes de la faune face à un gouvernement peu réactif, divisions sociales internes accompagnées d'une faible liberté d'expression et d'une injonction à l'« amour » et à la « fierté » envers la faune, pressions nationales et internationales conjuguées à l'impossibilité du

départ — maintient les populations dans un état adaptatif où l'endurance remplace la révolte. Jack emploie à plusieurs reprises lors de nos discussions le terme « toxique » (*toxic*) pour qualifier l'atmosphère qui règne à Bardiya.

En conclusion, les modes de vie évoluent de force, une résignation s'installe. Les habitant·es développent des stratégies de survie quotidiennes, qui parfois, contrairement aux pratiques illégales, viennent rencontrer les tentatives du gouvernement et de diverses ONG pour diminuer les attaques et destructions. Ces stratégies, séparatistes pour la plupart, contribuent au modèle « forteresse » reproduit depuis Yellowstone aux États-Unis : il s'agit, au-delà de délocaliser les populations, d'empêcher ou de limiter les rencontres et la cohabitation, afin de minimiser les dégâts sur place.

III. Stratégies séparatistes et « forteresses »

> « Les notions de "forêt" et de "parc", comme celle de "paradis" (…) ont connu toutes trois une évolution remarquablement similaire, désignant d'abord une réserve royale de chasse dont sont exclus les habitants avant de devenir un lieu idyllique » (Stépanoff 2021 : 284-285).

> « Le "paradis" [apparaît comme une] réserve d'animaux sauvages parqués dans les zones du domaine royal, entourées de fossés, où l'on décrète l'*abhya*, la loi de "sûreté" » (Zimmermann 1982 : 75).

Les liens observés par Charles Stépanoff en Europe ou Francis Zimmermann dans le monde indien entre la royauté, l'idée d'une zone délimitée (parc ou réserve) et le concept de « paradis » font écho à Bardiya. Tout se passe effectivement comme si le « paradis » pour les personnes qui ont le pouvoir était un lieu dénué des populations locales. L'ambition dans cette approche séparatiste, héritée du modèle de la « forteresse » (*fortress model*), vise donc à établir des frontières étanches entre espaces humains et animaux, partant du principe que c'est la solution à une coexistence heureuse et à la création d'un lieu sûr et « idyllique ». Comme l'écrit Simon Mercer dans son étude sur Bardiya :

> « Ces approches "forteresses" de la conservation impliquent la création et la délimitation des frontières des parcs par la construction de barrières physiques ou de réglementations, et la résidence et l'utilisation des ressources du parc sont strictement interdites. En séparant les éléments de la biodiversité des humains et des pratiques d'exploitation excessive qui menacent leur existence à l'état sauvage, les approches de conservation en forteresse visent à préserver les écosystèmes et les espèces pour l'avenir et peuvent donc être considérées comme ayant une valeur largement écocentrique (trad.) » (Mercer 2015 : 9).

Au sein du BNP, séparer la population de la faune a pour but de préserver un espace et d'y attirer le monde entier, mais aussi d'empêcher ou de diminuer les *Human-Wildlife Conflicts* (HWC). L'appellation, si elle est prise dans une définition englobante (Lozano *et al.* 2019), peut faire référence à la fois à des interactions directes entre faune et humains au travers des rencontres et de la déprédation du bétail, ainsi qu'aux relations indirectes exprimées par les attitudes, les perceptions et l'atteinte du bien-être des humains. Cela sous-entend, nous l'avons compris, des attaques de la faune sur les humains, leurs animaux, leurs constructions et leurs cultures et, dans le même temps, des formes de braconnage, de vengeances et de commerce illégal, résumés sous le terme de « crimes contre la vie sauvage » (*Wildlife Crime*).

On peut ajouter à cet ensemble les perturbations plus indirectes générées par la présence des humains, de par leurs activités (tourisme, collectes de ressources forestières, pâturage d'animaux domestiques, festivals variés ou encore écobuage) ou de par leurs « architectures de

circulation » (modifications des rivières, construction de routes, de clôtures ou de bâtiments en ciment), dirait Maan Barua (2021 : 1 470). Narayan Prasad Sharma (2024 : 57-58), dans sa recherche à Bardiya, inclut aussi aux HWC le phénomène de compétition pour les ressources (*Competition for Resources*), la transmission de maladies (*Diseases Transmission*)[298] ou encore le cas des collisions routières (*Vehicular Collisions*).

John Knight (2000) et Anna Tsing (2006) offrent une clé d'analyse supplémentaire : les conflits humains-faune sont avant tout des conflits entre humains, comme nous l'avons vu. L'historien Eduard Gargallo (2021), de son côté, identifie en Namibie des « effets cachés » (*hidden impacts*) des HWC et parle notamment de « stress » psychologique et physique lié à la coexistence avec des espèces dangereuses. À Bardiya, j'observe dans cette idée encore un autre niveau de l'expression du conflit, plus intériorisé : les paradoxes vécus poussent les individus à imploser et se résigner plutôt qu'à exprimer leur colère et se soulever collectivement (cf. *supra*).

On comprend en tous cas que la situation à Bardiya, comme dans d'autres aires protégées autour du monde, ne va pas sans un certain « champ de bataille » (Smadja 2018 : 4 ; Létang 2020) et qu'en mobilisant les termes de crimes, de victimes, d'attaques ou de vengeances, la situation se rattache bien au champ lexical d'une « guerre ». L'appellation *Human-Wildlife Conflict* est traduite en népali par les personnes rencontrées par *janta ra janawarbichko dvandva*, soit littéralement « un conflit au milieu des humains et des animaux ». Anil, guide d'une trentaine d'années, précise :

> « Le mot *dvandva* signifie conflit (*conflict*), mais aussi "guerre" (*war*). Il y a d'abord un conflit, puis, lorsque le conflit commence, la guerre éclate » (Anil, guide, 35 ans, 07/02/2023).

Jack utilise lui aussi le mot « guerre » (*war*), mais pour qualifier plus spécifiquement « la lutte pour protéger ce qui reste d'espaces sauvages pour les animaux sauvages » (25/06/2025). Quoi qu'il en soit, Anil ou Jack, comme Suni et d'autres, ne veulent pas réduire la situation générale de Bardiya, ni à une guerre ni à un conflit. Nous y reviendrons, mais ces personnes amènent plutôt une dimension d'échange et de réciprocité, elles préfèrent parler de « coexistence », de « cohabitation », d'« alliance » ou de « relation », repris généralement par le terme népali de *sambandha* ou *sahataa* (cf. Annexe 5). Appréhender une situation de crise telle que celle des HWC à l'échelle plus interindividuelle des « rencontres soudaines (et rapprochées) » (*jamkaa-bhet*) va dans le sens de cette idée, mais cherche surtout à penser différemment la proximité actuelle, en visibilisant davantage les affects vécus par les populations et ce qui en est fait collectivement. Il s'agit en outre d'« aborder les réponses inattendues, peut-être désordonnées ou contradictoires des populations locales face aux bouleversements de leur monde » (Brunois 2022 : 167).

Si le choix des termes importe, il est vrai que l'appellation HWC reste aujourd'hui encore beaucoup utilisée et reprise à travers le monde. Elle témoigne d'une situation réelle de crise, reconnue par toutes et tous, qui exige des réponses concrètes, *a fortiori* lorsqu'elle implique les espèces dont il est question dans cette recherche et pas uniquement des animaux moins dangereux et aux dégâts plus discrets, telles que les biches, les sangliers ou les oiseaux, qui entraînent néanmoins aussi d'importantes pertes financières à Bardiya et depuis bien longtemps (Studsrød & Wegge 1995). Face à l'urgence des attaques et destructions de la mégafaune, le gouvernement met en place des initiatives elles-mêmes concrètes, aussi imparfaites soient-elles, qui visent à séparer les animaux sauvages des humains, et que les populations, excédées,

[298] Je n'ai personnellement pas entendu parler de cette problématique à Bardiya.

attendent et encouragent malgré tout. J'identifie[299] tout d'abord les dispositifs « physiques » que sont les barrières, les cages, les tours ou encore la construction de maisons en ciment. Ceux-là s'additionnent aux initiatives que j'imagine plus « vivantes », amenées ici aussi par le gouvernement ou par des ONG dans le cas des ruches, des cultures non attractives, du « biogaz » — qui permet une autonomie vis-à-vis des ressources forestières — ou de l'aide de certaines professions, mais aussi par les populations locales directement, dans le cas de pratiques bien plus anciennes — approuvées ou non par les régulations officielles — que sont les cris, le jet de pierres, l'usage du feu ou encore la possession d'un animal domestique pour effrayer la faune. Enfin, de nouvelles tentatives émergent, qui sont davantage « technologiques ». On peut citer l'usage de lumières automatiques, de micros, de caméras ou encore de drones.

A. Dispositifs physiques

> « Le gouvernement devrait prendre des mesures, comme installer des clôtures électriques. Si le gouvernement ne fait rien, nous ne pourrons rien faire. Il n'y a aucune possibilité » (Cornac, 36 ans, 14/01/2022).
>
> « La meilleure option est de construire un mur solide et durable dans la rivière. Si nous le faisons, les biches et les éléphants ne viendront pas » (Fermier, 50 ans, 07/09/2021).
>
> « Si le gouvernement avait mis des câbles électriques, les citoyens et les animaux seraient en sécurité (*surakshit*). Nous devrions garder un treillis de 1.52 m de haut et de 0.91 cm de large. L'éléphant ou la trompe de l'éléphant ne peuvent pas pousser cela » (Ancien *game scout*, 79 ans, 18/04/2023).

Il apparaît qu'à Bardiya, la plus grande partie de la population demande en premier lieu et peut-être même depuis plus de 30 ans (Studsrød & Wegge 1995), une séparation physique. Le dispositif le plus emblématique reste la clôture électrique[300] (cf. Figure 59), même si celle-ci n'entoure pas le Parc en entier et n'est pas présente autour des forêts communautaires. Le long d'une partie de la rivière Geruwa, qui inclut la Khauraha (cf. Chapitre I. II. C), s'étend une rangée de barrières, mise en place majoritairement par le NTNC et plus précisément par le BCP (*Bardia Conservation Program*), installées spécifiquement pour empêcher les animaux sauvages d'aller dans les villages. Ces clôtures, constituées de barreaux de métal surmontés d'un fil électrique font presque deux mètres de haut et représentent un investissement considérable : en 2018, pas moins de 36 kilomètres ont été posés le long de la Geruwa et quatre kilomètres près d'autres villages (Balapur et Sikta), pour un total de 140 kilomètres de barrière électrique dans le Parc. La démarche visait à protéger environ 3 000 familles et 5 000 hectares de terrains cultivés (Bajracharya & Subedi 2018). Malheureusement, cette initiative rencontre un ensemble de difficultés et n'a pas l'effet attendu.

[299] Ces classifications n'existent pas chez les personnes rencontrées. Elles sont mises en place pour faciliter la présentation des divers dispositifs.

[300] « Dans certains endroits très sensibles, un courant électrique contrôlé passe sur ces clôtures à l'aide d'un appareil portable monté sur batterie. Le courant est suffisant pour choquer le prédateur, mais pas pour le tuer. Une fois choqué, l'animal n'essaiera plus de s'approcher (trad.) » (Sharma 2024 : 93).



Figure 59 : Clôtures électriques entre le Parc et le village, *buffer zone* Bardiya. © Nolwen Vouiller. Août 2022.

Ces deux photographies illustrent l'état de dégradation des barrières électriques installées le long du Parc dans la buffer zone de Bardiya : poteaux en béton fissurés, grillage déformé et barreaux métalliques rouillés par l'humidité ambiante. Les fils électriques, quand ils sont encore présents, ne sont généralement plus fonctionnels, rendant le système d'électrification inopérant.

À plusieurs reprises, je m'interroge sur l'efficacité réelle de ces barrières, qui sont parfois de grands grillages : est-ce suffisant ? Qui enferment-elles véritablement ? Est-il réaliste d'imaginer clôturer le Parc en entier ? En effet, il arrive que certains animaux, principalement des éléphants, détruisent les installations, pour migrer ou simplement se rendre dans les villages, pouvant aller jusqu'à utiliser des branches pour détériorer les fils électriques, puis leur force pour déformer et arracher les barreaux métalliques. La situation, tout comme au Kenya par exemple, génère une « course aux armements » (*arms race*) entre éléphants et gestionnaires de la faune, à mesure que les animaux s'adaptent aux caractéristiques des clôtures (Thouless & Sakwa 1995, cités par Evans & Nduguta 2023 : 94). Par ailleurs, aux endroits où j'ai observé des éléphants traverser la rivière Khauraha pour rejoindre le *breeding center* qui accueille les pachydermes captifs, aucune barrière n'a été installée, notamment car ces derniers sont dépendant du Parc pour s'abreuver et se nourrir. Ce n'est pas tout : en raison de l'aspect lacunaire du dispositif, il arrive fréquemment qu'un animal sauvage entre en un point et ne puisse plus sortir ensuite, provoquant potentiellement des « rencontres soudaines » telles que celle que j'ai expérimentée avec un rhinocéros en 2021, près de la rivière (cf. Chapitre III. I. A). Lorsque ces barrières existent, humains et animaux domestiques (chiens ou chèvres notamment) n'hésitent pas à se faufiler entre les barreaux ou, dans le cas des humains, à s'y asseoir ou à les escalader. J'ai notamment observé des fermier·es utiliser ces clôtures pour y coincer des branches destinées à nourrir leurs chèvres ou pour y étendre leurs vêtements. En conclusion, ces dispositifs sont insuffisants, ils sont détournés de leurs fonctions, ne sont pas entretenus, se dégradent très rapidement (cf. Figure 60) et peuvent même créer des risques supplémentaires de rencontres rapprochées, remettant en question l'efficacité d'un investissement aussi considérable[301].

[301] « La municipalité de Thakurbaba a construit par ses propres moyens un mur d'enceinte de 8 km de long pour empêcher l'intrusion des éléphants. Elle a également dépensé environ 10 millions de roupies [+/- 72 000 dollars] pour installer 500 lampadaires dans des zones désolées. De même, la municipalité rurale de Geruwa a dépensé, au cours des cinq dernières années, environ 10 millions de roupies pour construire des clôtures grillagées dans les zones sujettes aux attaques. [Le secteur] Geruwa est particulièrement vulnérable aux conflits entre l'homme et la faune car elle partage une frontière de 36 km avec le parc national de Bardiya (...) les fonds des collectivités locales qui auraient dû être dépensés pour le développement et les infrastructures publiques sont consacrés à la construction de murs et de clôtures pour éloigner les prédateurs (trad.) » (Sharma 2024 : 93-99).



Figure 60 : Panneau d'information installé au niveau d'une clôture, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Février 2023.
Le panneau, financé par de nombreuses institutions (le BNP, ZSL, l'IUCN, le NTNC, KFW et la german cooperation) explique qu'il faut protéger les grillages pour préserver les cultures des destructions de la faune (banajantu). La dernière phrase, inscrite comme une citation, est à l'impératif et signifie « maintenons la coexistence entre l'humain et la faune » (maanay banajantu saha-astitya kaayam garaun).

Parallèlement, depuis 2016 environ, d'énormes gabions[302] appelés *jali* ou *tarbhandhan* sont disposés en certains endroits pour lutter contre l'érosion des rivières (cf. Figure 61). À en croire la population, les structures massives se révèlent particulièrement efficaces face aux rhinocéros qui, depuis leur installation, s'aventurent peu dans certaines zones du village[303]. Toutefois, elles ne sont ni assez nombreuses ni assez solides. De grands murs en béton existent aussi directement, mais ceux-là sont beaucoup plus rares, car encore plus coûteux :

> « Il faut environ 10 millions de roupies [plus de 70 000 dollars] pour construire un kilomètre de mur en béton. Comme le parc national de Bardiya couvre une superficie de 968 km², la construction complète du mur coûte facilement environ 1 milliard de roupies [plus de sept millions de dollars], ce qui constitue un défi financier (trad.) » (Sharma 2024 : 106).


Figure 61 : Gabion, *buffer zone* Bardiya. © Nolwen Vouiller. Août 2022.
Ces deux photographies de la rivière Khauraha révèlent la force érosive du courant qui met constamment à

[302] Les gabions sont de larges murs de galets, enfermés dans un filet en fer.
[303] Jan Erik Studsrød et Per Wegge (1995) rapportent que les populations de Bardiya demandaient déjà l'installation de gabions dans les années 1990, mais pour lutter contre la venue des sangliers.

l'épreuve les infrastructures humaines. La seconde photographie montre l'effondrement partiel d'un gabion, six mois après sa construction.

Parmi les dispositifs de protection développés dans la *buffer zone* de Bardiya, une initiative, portée surtout par les ONG et le NTNC, s'ajoute encore et joue son importance quotidienne. Il s'agit des cages (*khor*) pour chèvres, des structures faites de bois et de grillages installées à proximité des maisons (cf. Figure 62 & 63). Elles agissent en termes préventifs, en permettant d'enfermer les animaux la nuit, là où ils étaient simplement attachés à des poteaux auparavant. Cependant, si ces installations sont pleinement utiles et utilisées, elles sont une contrainte, à la fois pour les populations, car il faut les fabriquer et les entretenir, mais aussi pour les animaux domestiques, qui sont alors beaucoup moins libres. Par ailleurs, cela n'empêche pas le fait qu'elles attirent toujours les léopards (et parfois même les tigres). J'ai pu le constater au sein du foyer tharu dans lequel j'ai vécu, où nous avons retrouvé, au fil des années, de plus en plus de traces de léopard autour de la cage des chèvres au lever du jour. Le journaliste népalais Mukesh Pokharel rapporte dans un article de 2022 les propos d'un fermier de Bardiya qui va jusqu'à dire que « les chèvres sont attaquées par le tigre dès qu'elles sortent de l'enclos (trad.) »[304]. Enfin, il arrive que les félins parviennent à s'introduire directement à l'intérieur, tuant alors toutes les chèvres dans un même massacre, en très peu de temps.

[304] Pokharel, M. (2022, September 23). *As Nepal reaps accolades for tiger conservation, buffer zone people fear for their lives.* Center for Investigative Journalism Nepal. https://www.cijnepal.org/as-nepal-reaps-accolades-for-tiger-conservation-buffer-zone-people-fear-for-their-lives



Figure 62 : Cabane pour chèvres (*khor*) et animal retrouvé mort tué par un léopard, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Avril 2023 & novembre 2021.

La première image montre une structure khor — une cage construite en bois et grillage métallique, surélevée sur pilotis et dotée d'un toit de tôle ondulée — qui vise à mettre les chèvres à l'abri des attaques nocturnes de léopards et de tigres. La seconde photographie révèle l'échec de cette stratégie préventive : on y découvre une chèvre décapitée, signe du fait qu'un léopard se soit introduit dans l'enclos, malgré les précautions prises.

Le 15 novembre 2021, Sarita m'appelle ainsi vers 7h30 : un léopard a pénétré dans le *green park* (terrain d'un voisin transformé en une parcelle boisée par manque d'entretien), est allé jusque chez sa voisine et a massacré quatre chèvres, malgré la présence de l'enclos protecteur. La porte du *khor*, difficile à fermer correctement, aurait été ouverte par le félin lui-même, suggérant une observation préalable et une stratégie délibérée. La scène de carnage découverte au matin est marquante : un bébé mordu derrière l'oreille, un autre décapité dans l'habitacle, et le corps d'un mâle retrouvé à l'extérieur, la tête arrachée et le sang aspiré. Sarita me confie que ce même léopard pourrait avoir été responsable, une semaine auparavant, de la disparition de Kali, sa chienne bien-aimée. La matinée ressemble à une macabre investigation collective où les traces de sang, les empreintes de léopard et les carcasses de biches à demi dévorées jalonnent notre parcours. La propriétaire des chèvres, une fermière d'une soixantaine d'années, est désespérée et laisse échapper quelques larmes. En contraste avec les affects vécus par notre petit groupe, un représentant du Parc vient photographier les cadavres pour constituer un dossier de compensation financière.



Figure 63 : Panneau d'information installé au niveau d'une clôture, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Décembre 2022.
Le panneau, financé par de nombreuses institutions, mentionne en citation et à l'impératif le fait de construire des cages (khor) sûres et de protéger le bétail des attaques de léopards et de tigres. L'autre citation sous le dessin où figure un léopard s'approchant de l'abri (khor) pour les chèvres, dit « assurons la coexistence (saha-astitto kayam) entre l'humain et la faune ».

Plus largement, les humains, pour leur vie propre et pour faire face, non pas seulement aux félins mais aux éléphants, se sont mis à (re)construire de plus en plus de maisons, non plus en bois et en terre, mais en béton. Un employé du NTNC, me parle de ce phénomène en février 2023 :

> « Beaucoup de maisons étaient faites de chaume il y a 15-20 ans [avant les années 2000]. Mais aujourd'hui, de nombreuses personnes ont construit des maisons en béton. Les maisons en chaume sont faciles à détruire par les animaux sauvages, elles présentent des risques d'incendie et les serpents peuvent s'y cacher. Le gouvernement népalais a une règle : aucune maison ne devrait être en chaume. (…) Les gens ne doivent pas aller dans le parc national. Ils coupent les bois verts, poursuivent ou tuent la faune. En raison du grand nombre d'animaux sauvages, les gens sont attaqués par eux et veulent les tuer » (Employé du NTNC, 55 ans, 06/02/2023).

On comprend que la mise en place de ces constructions est fortement encouragée par les autorités, surtout afin que les humains n'aient plus besoin de se rendre à l'intérieur du Parc, pour leur sécurité et (*a fortiori*) pour celle des animaux. L'accroissement des maisons en béton a bien un effet direct sur les besoins en herbes et bois des populations, donc sur leur présence ou non lors des quelques jours d'ouverture du Parc à la collecte - endroit principal où l'on trouve les *elephant grass* (*Saccharum spontaneum*) nécessaires à la fabrication des toits - ce qui joue directement sur la probabilité ou non de vivre des rencontres avec la faune. L'employé du NTNC mentionne le risque de serpents et les risques d'incendie avec les maisons en terre. On pourrait parler aussi de la présence d'insectes et de petits rongeurs, de l'entretien très exigeant qui incombe aux populations ou encore de la vision de beaucoup de Népalais·es pour qui ces logements sont « dépassés » (*backward*) et qui cherchent à ce que leur environnement se bétonise, symbole de développement, en allant jusqu'à construire le long des chemins des canaux d'irrigation ou des bancs en béton. Cependant, la disparition des *matoko ghar* au profit des *concrete houses*, pour reprendre les termes employés sur place, engendre son lot de nouveaux problèmes et entraîne des pertes variées.

Tout d'abord, les maisons sont construites à partir d'un savoir qui se transmet de génération en génération. Gisèle Krauskopff décrit dans ses travaux l'originalité de leur construction :

> « La charpente du toit est en bambou, recouverte de graminées, *khar*. Les murs composés d'un lattis de feuillage et de bambou sont enduits de terre par les femmes qui souvent y sculptent des motifs d'éléphants, de daims ou de paons » (Krauskopff 1989 : 68).

Lorsqu'en 2019 certains murs de maisons sont détruits par un éléphant, j'ai l'occasion de participer à leur reconstruction. Je réalise alors le travail exigé dans l'élaboration de ces habitations, leur complexité[305] et l'attachement qu'elles génèrent. Ainsi, l'abandon de ce mode d'habiter est tout de même perçu comme quelque chose de négatif par une partie de la population, surtout par les Tharus, puisque le paysage de leur enfance se modifie et que des éléments culturels et du savoir se perdent. La construction de maisons « en dur », pour des raisons de sécurité et de prestige, déplaît aussi aux touristes et directeur·ices de structures touristiques, qui jugent que Bardiya devient de moins en moins « authentique ». Ensuite, force est de constater que les maisons en terre permettent une bien meilleure régulation de la chaleur, ce qui est particulièrement important dans le climat subtropical de Bardiya. Enfin, les installations en béton accroissent les inégalités, puisque les familles doivent contracter d'importants emprunts pour les réaliser. Ce sont finalement surtout des habitant·es brahmanes qui en bénéficient, montrant ainsi publiquement leur confort et se retrouvant alors davantage protégé·es que les autres :

> « Les gens veulent être riches et veulent assurer la sécurité (*surakshit*) de leurs enfants, donc ils construisent des bâtiments en béton. Ils ne veulent pas suivre la voie traditionnelle. Ils veulent sécuriser les lieux, ils veulent faire en sorte que l'éléphant ne puisse pas détruire leur logement, que le tigre ne puisse pas y entrer. Alors, tout le monde fait en sorte de gagner beaucoup d'argent puis construit une maison en béton et pas en chaume » (Guide, 44 ans, 22/02/2023).

En réalité, si la construction de ces maisons en béton devient un but pour la plupart de la population et qu'elle est encouragée par le gouvernement, il semblerait que cela ne suffise plus à mettre les humains à l'abri. Ainsi, en janvier 2022, un éléphant mâle a été capable de détruire une partie de l'habitat en ciment qui est responsable du stockage de la nourriture des éléphants captifs du village de Shivapur (cf. Figure 64). On comprend que la généralisation de maisons en béton dans la *buffer zone* revêt une forme d'obligation, des enjeux de sécurité et aussi de prestige, mais engendre par ailleurs un ensemble de difficultés et d'inquiétudes à long terme, tout en transformant le rapport aux ressources forestières.

[305] Le mélange de terre utilisé nécessite par exemple des excréments d'animaux, tels que, ironiquement, ceux de rhinocéros ou d'éléphants (jugés plus résistants), mais aussi de l'argile et de la terre.



Figure 64 : Structure de stockage de nourriture détruite par un éléphant, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Janvier 2022.
Ce bâtiment détruit illustre l'échec de la stratégie architecturale adoptée à Bardiya avec le ciment. On y voit une installation dont le mur a été littéralement défoncé par un éléphant une nuit, créant une large brèche dans la structure. Malgré la robustesse apparente de la construction — murs en ciment, toit de tôle ondulée rouge et fenêtres à barreaux — l'animal a réussi à percer la façade pour accéder à l'intérieur.

Encore au moins un autre dispositif physique mérite d'être mentionné, bien plus ancien que tous les autres[306] : celui des « tours de guet », nommées *machhan* ou *watching tower* (cf. Figure 65). Dans la *buffer zone*, ces structures témoignent d'une fonction préventive et défensive. Construites traditionnellement en bois, elles prennent place dans les champs et constituent à la fois des refuges d'urgence pour les fermier·es surpris·es par l'arrivée nocturne d'éléphants, de rhinocéros ou de félins, mais aussi des lieux d'observation en hauteur d'où il est possible de faire peur à la faune sans trop de risques.

Toutefois, leur construction coûte cher (environ 200 000 roupies, soit presque 1 400 dollars), à l'instar de leur entretien, au point que ces miradors sont presque tous hors d'usage aujourd'hui. Si la logique des tours d'observation est encore à l'œuvre, c'est surtout à l'intérieur du Parc. On y trouve de grandes structures, en bois ou même en ciment, réalisées pour le confort des touristes et des guides, qui peuvent alors attendre, parfois même à l'ombre, la faune en sécurité, pour la contempler et prendre des photographies. Ces tours jouent aussi le rôle de points de repère dans l'immensité du Parc pour les guides ou les militaires, et ont pour cela des noms : *Gaida machhan* (« la tour du rhinocéros »), *Hathi machhan* (« la tour de l'éléphant »), *Tinkune*, etc. Enfin, elles permettent aux différent·es employé·es du Parc d'agir tout en restant en sécurité, pour tirer une fléchette anesthésiante sur un animal ou pour ouvrir une cage à distance dans le but d'en relâcher un, par exemple.

[306] J'ignore la date d'apparition de ces structures, mais il m'a été dit qu'elles existaient avant la création du Parc dans sa forme actuelle.



Figure 65 : Tour de guet (*machhan*) pour déceler la présence d'animaux, *buffer zone* Bardiya (secteur Geruwa) & BNP. © Nolwen Vouiller. Avril 2023 & décembre 2022.
La première image révèle une tour traditionnelle en bois dans un champ, surmontée d'un toit métallique, structure typique des anciens machhan. La seconde photographie montre un guide positionné sur une plateforme d'observation en béton coloré, baptisée Tinkune, scrutant attentivement avec son appareil la végétation dans l'attente d'y voir un animal. L'homme se sert de la hauteur de la tour et de sa solidité pour observer la faune tout en étant caché et en sécurité. Les postes de surveillance défensifs sont devenus en somme des plateformes d'observation touristique ou des lieux pour agir sur la faune.

L'énumération des dispositifs physiques, qu'il s'agisse des kilomètres de barrières électriques, des gabions, des cages pour les chèvres, des constructions en béton ou des tours de guet, révèle qu'aucune de ces infrastructures à Bardiya ne parvient à garantir pleinement une séparation entre espaces humains et animaux. Les inégalités se creusent, le paysage se modifie et les destructions et attaques perdurent. Pour autant, ces initiatives, plus ou moins anciennes et critiquables, aident et sont attendues. Elles se combinent entre elles et à d'autres dispositifs, par exemple à ceux qui emploient le « vivant », rendant moins dépendantes des autorités et des ONG les populations, puisqu'ils sont parfois initiés par ces dernières. Ces approches cherchent à générer des changements de comportements chez la faune et mobilisent bien plus les sens. Elles agissent au niveau préventif, mais certaines aussi de manière défensive, c'est-à-dire sur le moment de la rencontre.

B. Dispositifs « vivants »

> « L'une des principales interventions (…) dans la gestion des conflits entre l'homme et la faune sauvage est la promotion de plantes aromatiques non appétentes comme la menthe, la camomille et la citronnelle (trad.) » (Bajracharya & Subedi 2018 : 5).

Comme l'indique cet extrait du rapport du NTNC, les stratégies préventives passent beaucoup par la modification des pratiques agricoles, avec la promotion de cultures non attractives, voire répulsives : piments, menthe, camomille, citronnelle, curcuma ou encore gingembre[307]. En effet, les éléphants supportent difficilement le piment et ne sont pas attirés, à l'instar des biches ou des rhinocéros, par le reste des plantes et racines mentionnées. Il est plus difficile pour la faune de se cacher dans ces cultures, plutôt que dans celles de riz, blé ou maïs, et elles nécessiteraient moins de terres, pour des revenus plus intéressants (Sharma 2024 : 82). Les récoltes peuvent être vendues telles quelles aux populations ou permettre de confectionner des huiles essentielles (cf. Figure 66). L'approche, financée au départ par des ONG et par le NTNC, présente donc le double avantage de développer les moyens de subsistance ruraux tout en maintenant une partie de la faune à distance, en utilisant le sens de l'olfaction, particulièrement sensible chez les éléphants ou les rhinocéros. Cependant, si le piment éloigne les pachydermes, on m'explique qu'il attire les biches. De plus, on m'affirme que durant la pandémie du Covid-19, l'Inde, censée acheter les grands stocks d'huiles essentielles de Bardiya, n'a pu venir chercher les produits du Népal, ce qui a poussé les populations à jeter leurs récoltes. Enfin, fabriquer ces huiles nécessite de faire brûler du bois pendant environ huit heures, ce qui coûte cher, et l'hydrolat, qui se forme naturellement lors de la production, serait, selon les personnes rencontrées, systématiquement jeté, là où il est vendu si cher en Europe.



Figure 66 : Production d'huiles essentielles, *buffer zone* Bardiya. © Nolwen Vouiller. Janvier 2022. *Les deux photographies illustrent le processus de production d'huiles essentielles à Bardiya. La première image révèle l'infrastructure de transformation : des silos et cuves métalliques installés sous un abri, équipements nécessaires à l'extraction et au traitement des plantes aromatiques comme la menthe, la camomille ou la citronnelle recommandées par le NTNC pour repousser la faune. La seconde photographie montre l'étape de conditionnement : des bouteilles en plastique remplies d'huiles essentielles en cours de pesage sur une balance de précision, témoignant du caractère artisanal, mais rigoureux de cette production locale.*

Parmi les innovations les plus surprenantes figure l'installation de ruches, qui tire parti de la crainte instinctive des éléphants face aux abeilles. Lorsque celles-ci pénètrent dans les trompes ou les oreilles, leurs piqûres douloureuses découragent efficacement les pachydermes. Ce dispositif a d'abord été testé au Kenya, et est présent depuis 2009 dans le sud de l'Inde,

[307] Narayan Prasad Sharma (2024 : 82) ajoute à cette liste le sésame, l'ail et le citron, mais je n'ai pas entendu sur place que l'adoption de ces cultures se soit faite dans le but précis de ne plus attirer la faune.

notamment dans l'État du Karnataka[308]. À Bardiya, certaines familles possèdent ainsi des ruches (cf. Figure 67), formant parfois une véritable barrière avec celles-ci, ce qui leur permet de récupérer également du miel et de gagner éventuellement de l'argent, si elles en ont les capacités et les savoirs. L'activité, fortement encouragée par Jack à Bardiya, est ainsi devenue pour certain·es un véritable *business*. Le projet viserait à remplacer les chèvres par les abeilles, réduisant alors par le même coup les risques avec les félins dans les villages. Cependant, j'apprends aussi que les abeilles choisies pour la tâche doivent être d'une variété qui vit la nuit, puisque c'est bien là que l'éléphant rend visite au village, et que cela sous-entend généralement de plus petites abeilles et donc moins de miel. De plus, les guêpiers ou *bee-eaters* (*Nyctyornis athertoni* et *Merops orientalis*), qui sont des oiseaux mangeurs d'abeilles particulièrement présents à Bardiya, ont tendance à décimer les colonies, quand celles-ci ne périssent pas déjà du fait du froid hivernal. Enfin, le risque réel pour les humains de se faire piquer dissuade une bonne partie de la population et l'attachement des humains envers leurs chèvres reste assez irremplaçable. Comme l'écrit Ben Campbell (2005b : 336, 2005c : 83) dans d'autres contextes népalais, le soin du bétail dépasse en fait largement le cadre d'une relation économique :

> « Les animaux [domestiques] sont soutenus par des relations communautaires denses et les soutiennent en retour : en prenant soin des animaux, les gens prennent également soin d'eux-mêmes (trad.) » (Campbell 2005c : 83).



Figure 67 : Ruches pour tenir à distance les éléphants du Parc, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller & Jack Kinross. Août 2019 & janvier 2022.
La première image montre au niveau pratique plusieurs ruches disposées devant une habitation, sur un terrain de la buffer zone. La seconde photographie révèle la valorisation économique de cette stratégie à travers un pot de « Conservation Honey », marque développée par Jack en collaboration avec les populations locales. L'étiquette explicite — « For the good of People and Wildlife » — renforce l'idée d'une contrainte de coexistence transformée en opportunité économique.

Il est aussi possible à Bardiya, le long des chemins, d'apercevoir de curieuses installations (cf. Figure 68) qui consistent à fabriquer du « biogaz », un gaz utilisé pour cuisiner qui est produit par fermentation à partir d'excréments animaux, parfois humains, et de déchets organiques mélangés à de l'eau. Les structures qui permettent de le générer, initiées d'abord à Chitwan dans les années 1990 à la suite de préoccupations environnementales liées à la déforestation (Campbell 2024 : 105-106), ont pour but de remplacer le recours au bois de chauffage des populations. En permettant aux habitant·es de ne plus dépendre de la collecte de bois en forêt, ces installations constituent aussi des dispositifs séparatistes qui réduisent les interactions potentielles avec la faune. Selon l'anthropologue Ben Campbell, le biogaz représente au Népal à la fois une infrastructure socio-technique qui révèle l'intrication entre pratiques énergétiques et élevage, mais aussi, lorsqu'il devient accessible à toutes et tous et pas seulement aux élites

[308] Radio France. (2020). *Les abeilles au secours des éléphants*. France Inter. https://www.radiofrance.fr/franceinter/podcasts/l-esprit-d-initiative/les-abeilles-au-secours-des-elephants-3448108

rurales, un « bien commun énergétique » (*energy commons*) qui s'inscrit dans des logiques de coopération collective (*commoning*) et qui réduit les risques genrés liés à la collecte de combustible[309] (Campbell 2024).



Figure 68 : Installation de biogaz, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Août 2021.
Ces photographies illustrent un digesteur anaérobie de type « dôme fixe » (fixed-dome) tel que décrit par Ben Campbell (2024), où les excréments animaux mélangés à de l'eau sont introduits dans la structure enterrée pour produire du biogaz par fermentation. On distingue sur la première image l'intérieur du digesteur avec les résidus organiques en décomposition tandis que la seconde montre la chambre de digestion en béton. Le tuyau visible achemine le gaz produit directement vers la cuisine, permettant de remplacer l'usage du bois de chauffage. Ce type d'installation nécessite, pour générer suffisamment de fumier et assurer les besoins quotidiens de cuisson d'une famille moyenne, que le ménage possède au minimum deux vaches (Rai 2016, cité par Campbell 2024 : 100).

Si j'ai pu constater l'existence de quelques installations à Bardiya, la pratique ne semble pas s'être généralisée. Cela s'explique par plusieurs facteurs complexes. D'une part, les représentations associées aux matières fécales jouent un rôle déterminant dans l'adoption ou l'abandon de ces technologies. D'autre part, le coût initial, l'entretien régulier et les contraintes techniques[310] de ces installations découragent leur adoption. Enfin, la pratique est également menacée par l'évolution du mode de vie rural : les populations ont de moins en moins d'animaux domestiques, notamment en raison de la restriction d'accès aux pâturages communs et, les nouvelles générations, influencées par les aspirations urbaines et les revenus de migration, privilégient des modes de vie moins dépendants du travail avec les animaux.

Alors que les animaux domestiques à Bardiya semblent de moins en moins nombreux, reste qu'ils jouent un rôle crucial de « sentinelles », au sens de lanceurs d'alerte (Keck 2018), et de médiateurs entre humains et faune. C'est particulièrement le cas des chiens dont la présence nocturne autour des habitations constitue un dispositif préventif : leurs aboiements signalent l'approche de la faune et mobilisent la réaction collective des villageois·es. Narayan Prasad Sharma (2024 : 81) repère lui aussi l'importance des canidés sur place et suggère que ceux-ci sont surtout élevés dans ce but de protection des humains et du bétail. Cependant, lorsque l'animal sauvage est présent, les chiens, de jour comme de nuit (cf. Figure 14 & 69), ont tendance, grâce à leur vitesse et à leur agilité, à s'approcher très près de la menace, ce qui peut s'avérer problématique. Cette proximité peut effrayer l'animal, mais peut aussi l'amener à tuer le canidé ou à redoubler d'agressivité envers les humains. De manière générale, les chiens qui

[309] La fabrication de biogaz offre des avantages considérables en matière de sécurité pour les femmes : en leur évitant d'avoir à se rendre quotidiennement en forêt pour collecter du bois de chauffage, elle les soustrait à des pratiques considérées comme « culturellement et environnementalement marginales ou risquées (trad.) », notamment en raison des risques liés aux rencontres avec la faune, mais aussi à ceux des « rencontres fortuites avec des étrangers (trad.) » dans des zones reculées. Les femmes des castes supérieures verraient leur statut social rehaussé par l'évitement de ces expositions aux dangers (Campbell 2024 : 106).
[310] Il faut par exemple utiliser les excréments dans les trois jours suivant leur production.

vivent à proximité du Parc ou des forêts communautaires vivent de moins en moins longtemps, et les humains, qui s'attachent à eux, préfèrent de ce fait s'en passer :

> « Pourquoi est-ce que vous n'avez pas de chien ? »
> « Pourquoi est-ce que j'aurais un chien ? Il y a des léopards ici, il survivrait deux jours » (Bishesh, politicien, guide et directeur d'hôtel, 31 ans, 22/08/2019).
>
> « On a plus de chiens car on s'y attache et ça nous fait souffrir » (Guide, 28 ans, 17/08/2021).



Figure 69 : Lutte nocturne contre la présence d'un éléphant avec l'aide des chiens du village, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Août 2021.
Cette photographie saisit un moment de mobilisation défensive nocturne où un villageois, devant une maison en terre, tente d'allumer un feu pour confectionner une torche, tandis que plusieurs chiens surveillent attentivement l'éléphant présent dans le champ à droite de l'image.

Avec ou sans leurs chiens, les populations mobilisent sur le moment des techniques de dissuasion collective héritées de pratiques ancestrales, présentes aussi en contexte africain (Evans & Nduguta 2023) : cris viscéraux, jets de pierres, brandissement de torches enflammées et percussions bruyantes[311]. Ces méthodes plus « instinctives », comme les qualifient quelques personnes sur place, exploitent la sensibilité des éléphants sauvages aux stimuli sonores, tactiles et lumineux. Quand elles n'évoluent pas en drame, elles génèrent souvent d'importants fous rires et renforcent les liens et le soutien dans la communauté (cf. Chapitre IV. II. A). Cependant, l'efficacité de ces pratiques diminue avec l'habituation progressive des pachydermes (cf. Chapitre I. II. C). Ceux-là deviennent soit indifférents aux menaces, soit encore plus agressifs, cherchant à se venger dès la moindre perturbation qui rappelle une souffrance passée. De plus, les villageois·es se retrouvent souvent limité·es dans leurs mouvements, pris·es entre les rizières et leurs maisons, et ont tendance à encercler l'animal, ce qui amène de grands risques (cf. Figure 39 & 70). Enfin, les habitant·es s'épuisent dans ces nuits sans sommeil et avec tant d'insécurité, rendant la technique peu soutenable sur le long terme. Alors que pendant la mousson de 2021 j'expérimentais cet état de fatigue avec la population, après qu'un éléphant soit venu presque toutes les nuits durant deux semaines, Bipin me confiait qu'il n'allait pas cultiver de blé l'année qui suivait, excédé de perdre toutes ses récoltes ainsi.

[311] À écouter ici : Vouiller, N. (2026). *ElephantCries*. Zenodo. https://doi.org/10.5281/zenodo.19370330



Figure 70 : Lutte nocturne contre la présence d'un éléphant avec le feu et les cris, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Août 2021.

On observe sur cette photo un imposant éléphant sauvage se sustentant dans une rizière de nuit, tandis que les villageois (des hommes cette nuit-là), que l'on repère avec leurs lampes, mobilisent des torches enflammées, et, on l'imagine, des cris coordonnés et des jets de pierres. Je prends la photographie depuis un point où d'autres hommes brandissent des torches et l'on comprend donc que l'éléphant est encerclé.

Enfin, les *rangers* et l'armée interviennent lors de leurs patrouilles en forêt pour vérifier que les populations n'y soient pas illégalement, mais parfois aussi en dernier recours lors de la venue d'animaux dans le village, au nom du Parc. Ces agents spécialisés tentent de désamorcer les confrontations dangereuses, en empêchant la population d'adopter des comportements risqués et peuvent aller jusqu'à tirer en l'air pour effrayer la faune, mobiliser des éléphants captifs et leurs cornacs, voire mettre en place l'endormissement et la délocalisation d'un animal avec l'aide du NTNC. Leur formation leur permet d'adapter leurs techniques d'intervention selon les espèces et les contextes, constituant une forme de médiation professionnelle entre humains et animaux sauvages :

> « En effet, au cœur des rencontres intergroupes se trouvent souvent des médiateurs clés qui relient des individus ou des mondes non humains qui, autrement, se méfieraient ou seraient [encore davantage] en conflit (trad.) » (Kiik 2024 : 102).

Cependant, si ces professions font autorité et rassurent les populations, elles interviennent souvent trop tard et sont quoiqu'il en soit limitées (cf. Figure 71) par des règles officielles et officieuses dans les actions qu'elles mènent en termes de défense (cf. Partie II. A).



चितवनको टोलीले हात्ती नियन्त्रण गर्न सकेन

गुलरिया

चितवनबाट बर्दिया राष्ट्रिय ...जंगली हात्ती नियन्त्रण ...आएको पशु चिकित्सक र ...प्राविधिकको टोलीले सो ...रहेका हात्तीहरु नियन्त्रण ...फिर्ता गएको छ। ...बेहोस बनाएका हात्तीहरु ...स्थानीयवासीहरुको घर ...थालेपछि फिर्ता गएका ...।

चितवनका पशु चिकित्सक ...बहादुर खड्का र वन्यजन्तु ...हकमान तामाङ्गले जंगली हात्तीलाई केही दिन अघि ...को प्रयोग सहित डार्ट गरी ...बनाएको बर्दिया राष्ट्रिय ...का सहायक संरक्षण ...कृत रमेश थापाले बताएका ...। हात्तीलाई डार्ट गरिएको ...पनि हात्ती नियन्त्रीत नभई ...उग्र भएको उनले बताए।

उनले बर्दिया निकुञ्जका ...हात्तीमा गरिएको डार्ट ...प्रभावकारी नभएको बताए। ...नियन्त्रण गर्न बर्दिया आएको ...टोली फर्किए पनि केही ...अर्को टोली फेरी आउने ...जानकारी दिए। डार्ट ...हात्तीलाई औषधी प्रयोग ...बेहोस बनाई मात कम ...बताए। डार्ट गरेको हात्ती किन नियन्त्रीत हुन सकेन भन्ने अध्ययन गरेर पुनः आउने प्राविधिक टोलीले कार्य शुरु गर्ने थापाले बताए।

बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्जबाट आएका जंगली हात्तीको समूहले निकुञ्ज आसपासका बस्ती भएका क्षेत्रहरुमा घर भत्काउन र घरभित्र रहेका अन्नपात नोक्सान गर्न थालेपछी हात्ती धपाउन चितवनबाट केही दिन अघि आएको बिशेष टोलीले आतंक मच्चाउने एउटा जंगली भाले हात्तीलाई डार्ट गरी बेहोस बनाएका थिए। तर सो प्रविधि सफल नभएको अधिकृत थापाको दावी छ।

हात्ती धपाउन सेनाको हवाई फायर, आगो बाल्ने, हो हल्ला गर्ने लगाएतका बिभिन्न उपाय अपनाउँदा पनि हात्तीले आतंक मच्चाउन नछाडेपछि चितवनबाट बिशेष टोली मगाएर हात्ती धपाउन लट्ठ्याउने सुईको प्रयोग गरी हात्ती नियन्त्रण गर्न टोली आएको निकुञ्जले जनाएको छ।

निकुञ्ज आसपासका ठाकुद्वाराको शिवपुर हात्तीसार, सुर्यपटुवाको डाँडागाँउ, डल्ला, भिम्मापुरको शंकरपुर, शिवपुर लगायतका क्षेत्रमा अन्नवालीमा क्षती र घरगोठ भत्काएर आतंक मचाईरहेको थियो। बिशेष गरी जंगली हात्ती बाहीर आउनबाट रोक्नका लागि मध्यवर्ती क्षेत्रको करीब ७१ किलोमिटर क्षेत्रमा बिद्युतीय तारबार लगाईएको भएपनि निकुञ्ज भित्रबाट आउने जंगली हात्तीले तारबार नष्ट गरी केहि महिना यता आतंक मच्चाई रहेको निकुञ्जले जनाएको छ।

Figure 71 : Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya.
Cet article du 9 décembre 2012 a pour titre « L'équipe de Chitwan n'a pas pu contrôler l'éléphant ». L'écrit raconte qu'à Guleriya un éléphant est sorti du BNP et a détruit plusieurs maisons. Il est dit qu'une équipe de Chitwan est venue pour tenter de l'endormir, mais n'a pas réussi et est alors repartie. L'armée se serait aussi rendue sur place, aurait allumé un feu, tiré en l'air et fait du bruit. La situation aurait créé beaucoup de panique (atanka) chez l'animal qui « faisait tout trembler » et chez les gens. L'article termine en mentionnant la construction de 71 kilomètres de barrières électriques autour du Parc et du fait qu'une partie aurait été détruite par l'éléphant pour passer.

Les dispositifs vivants présentés révèlent une approche peut-être plus nuancée et écologiquement intégrée que les infrastructures physiques, en créant des séparations beaucoup moins visibles. Les cultures non-attractives ou les ruches présentent l'avantage notable de transformer les contraintes en opportunités économiques, comme l'illustrent la production d'huiles essentielles ou le « *Conservation Honey* ». De son côté, si la création de biogaz ne permet pas réellement de générer des revenus, elle fait économiser de l'argent et protège de divers risques. Les chiens, les éléphants captifs et les agissements des fermier·es, des *rangers*, des militaires ou même des cornacs, ont l'avantage de créer du lien, de favoriser une cohésion sociale et multi-espèces, mais restent insuffisants et engendrent parfois plus de problèmes avec la faune qu'autre chose. En conséquence, les humains modifient leurs pratiques agricoles (ou les abandonnent), manquent de sommeil, perdent leurs chiens… et les destructions perdurent.

Face à ces échecs répétés des approches physiques et plus vivantes, une nouvelle génération de dispositifs a émergé, mobilisant cette fois les technologies plus numériques et automatisées. Ces « dispositifs technologiques » que sont par exemple les systèmes d'éclairage automatique, les microphones, les caméras de surveillance ou l'usage de drones, tentent de pousser encore plus loin l'ingéniosité dans cette situation de crise.

C. Dispositifs technologiques

> « Nous avons constaté qu'un système d'éclairage inadéquat dans les villages est la principale raison des fréquentes rencontres entre l'homme et la faune sauvage le long de la zone périphérique pendant la nuit (trad.) » (Bajracharya & Subedi 2018 : 4).

Installés le long des zones sujettes aux conflits, entre les villages et les forêts, les systèmes automatiques d'éclairage (cf. Figure 72) se déclenchent au passage d'animaux, créant une barrière lumineuse dissuasive sans que l'humain intervienne directement. Cette approche technologique, particulièrement efficace avec les félins, vise à réduire les confrontations nocturnes — période de plus grande vulnérabilité pour les populations — en exploitant la surprise ou la peur des animaux face à la lumière inattendue. Ces éclairages, dont l'autonomie est assurée par des panneaux solaires, s'avèrent particulièrement adaptés aux contraintes rurales de la *buffer zone* et permettent aux habitant·es de se sentir plus en sécurité la nuit, même en l'absence d'animaux, puisqu'ils s'activent à tout mouvement détecté, éclairant des zones normalement plongées dans l'obscurité. On m'explique d'ailleurs à plusieurs reprises que c'est pour éloigner la faune que les populations de la *buffer zone* laissent une ou plusieurs lumières allumées la nuit, chez elles et devant leurs portes. Malheureusement, l'habituation demeure ici encore problématique : la faune ignore progressivement les illuminations « soudaines » et poursuit ses activités malgré l'éclairage. Par ailleurs, la végétation a tendance à recouvrir rapidement les éclairages et lorsque les systèmes cessent de fonctionner brutalement, les populations se retrouvent plus démunies que jamais, ayant développé leur propre dépendance au confort sécuritaire qu'ils procuraient.



Figure 72 : Éclairage automatique, *buffer zone* Bardiya. © Nolwen Vouiller. Octobre 2022.

Dans la *buffer zone* de Bardiya, on trouve parfois aussi des micros, installés sur le toit des maisons villageoises, reliés à des haut-parleurs qui permettent de prévenir les habitant·es qu'un éléphant est à proximité ou de lui faire peur en criant directement à l'intérieur (cf. Figure 73). Ce dispositif sonore, que j'ai souvent eu l'occasion d'entendre et d'enregistrer durant mes nuits

à Bardiya[312], matérialise une stratégie d'alerte collective qui mobilise la force du groupe face à la menace animale. Cependant, cette initiative revêt des risques et la femme qui était en charge du micro dans le village de Shivapur par exemple, s'est électrocutée lors de l'un de mes terrains, refusant alors ensuite de l'utiliser. En effet, l'importante humidité de Bardiya affecte les dispositifs électroniques, ce qui peut les rendre paradoxalement dangereux. Enfin, la population, qui est évidemment très apeurée par les éléphants sauvages, ne sort généralement pas en pleine nuit pour aller soutenir des personnes menacées par un éléphant qui vivent à plus d'une cinquantaine de mètres.



Figure 73 : Microphones pour avertir le reste du village, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Août 2019.

D'autres systèmes électroniques existent encore, toujours dans un but préventif, qui visent surtout à surveiller les mouvements de la faune pour anticiper les attaques. C'est le cas des caméras (cf. Figure 74), disposées dans les forêts ou même dans les villages. Celles-ci servent à repérer éventuellement les agissements criminels des humains, à compter les animaux, mais aussi à déceler leurs mouvements et donc à déterminer leurs territoires et leur proximité avec les villages, pour parfois agir, en prélevant un animal, par exemple. Jack, depuis 2020, a développé à Bardiya le dispositif *LeopardEye*, qui représente une importante avancée technologique par rapport aux caméras mentionnées. Le dispositif utilise principalement les réseaux 4G, avec des développements en cours pour l'usage de satellites et de technologies radio longue portée (LoRa). *LeopardEye* s'appuie sur des caméras de surveillance automatiques équipées de capteurs de mouvement qui détectent la présence d'animaux dangereux (léopards, tigres, éléphants) et envoie des alertes en temps réel aux communautés locales via une application mobile. Le système déploie plusieurs types de réponses automatisées : éclairage activé par détection de mouvement pour dissuader les animaux d'entrer dans les villages, sirènes et autres dispositifs audio qui peuvent se déclencher automatiquement ou être activés manuellement par les équipes de surveillance. L'intelligence artificielle est progressivement intégrée pour identifier individuellement les animaux problématiques et analyser des données comportementales. Le projet s'étend aujourd'hui des plaines du Téraï jusqu'à 4 500 mètres d'altitude dans l'Himalaya, illustrant l'évolution des dispositifs technologiques de protection dans les zones de coexistence[313].

[312] À écouter ici : Vouiller, N. (2026). *ElephantMic*. Zenodo. https://doi.org/10.5281/zenodo.19370248
[313] Wild Tiger. (n.d.). *LeopardEye – Technology for Coexistence*. https://wildtiger.org/?page_id=3431



Figure 74 : Caméras ou pièges photographiques, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Janvier 2022.
Ces deux photographies illustrent l'utilisation de dispositifs de surveillance technologique à Bardiya, communément appelés « camera traps », bien que ce terme soit techniquement impropre[314]*. Il s'agit en réalité de « trail cameras » ou caméras de piste : des appareils photographiques automatiques fixés aux arbres et activés par détection de mouvement, qui peuvent prendre des photos ou des vidéos.*

Toutefois, ces installations sont, elles aussi, insuffisantes, pour de nombreuses raisons. En effet, toute personne ne peut mettre en place ces dispositifs, car ils coûtent cher, mais aussi, car il faut pour cela une autorisation, au risque autrement d'être accusé·e de repérer le trajet des animaux dans le but de mener des activités de braconnage (cf. Chapitre I. I. B). Les habitant·es de Bardiya sont donc rendu·es dépendant·es de personnes formées, qui possèdent l'équipement, et de leur disponibilité, là où elles sont généralement bénévoles ou employées par le Parc pour d'autres tâches. De plus, les locaux, qui souffrent du contrôle de leurs faits et gestes et qui sont dans une situation précaire financièrement, ont tendance à retirer les dispositifs pour les revendre ou à simplement les casser.

Bien que moins développée à Bardiya, l'utilisation de drones commence aussi à être envisagée pour la surveillance des mouvements de faune et pour l'intervention rapide lors de situations critiques. Ces dispositifs aériens permettent de couvrir de grandes surfaces, ce qui est très utile à Bardiya. Ils permettent de rester à bonne distance des animaux, ils fonctionnent de jour comme de nuit et il est probable qu'avec de tels engins les enjeux d'habituations soient moins rapides. Cependant, l'utilisation de drones sous-entend qu'il faut être en possession d'une machine particulièrement onéreuse, avoir obtenu des permis nécessaires à son utilisation dans une zone protégée, et, enfin, être capable de les maîtriser. Par ailleurs, ces technologies peuvent faire peur aux locaux et risquent de renforcer encore la surveillance, qui est déjà mal vécue, des utilisateur·ices des forêts (Simlai & Sandbrook 2024 : 166).

De nombreuses recherches se poursuivent dans ces avancées technologiques. Citons les systèmes de clôtures dotés de caméras, testés en partenariat avec des universités étrangères comme *Wageningen University*, afin de comprendre les réactions des éléphants face aux barrières ou les nouvelles conceptions qui intègrent des innovations comme des « moustaches » au sommet des poteaux pour limiter l'approche directe des éléphants vers les fils électriques[315]. Au-delà du Népal, les innovations autour du monde fleurissent aussi pour améliorer la

[314] Une véritable « *camera trap* » consisterait techniquement en deux caméras de piste positionnées de chaque côté d'un sentier animal pour photographier simultanément les deux flancs de l'animal en mouvement.
[315] « La conception modifiée [des clôtures] comprend des moustaches sur le bord supérieur du pilier pour limiter l'approche directe d'un éléphant vers le poteau et le fil. Depuis lors, aucun dommage n'a été observé (trad.) » (Bajracharya & Subedi 2018 : 3).

coexistence. Dans le cas des HWC en Afrique, citons par exemple dans le cas des éléphants l'usage du piment (*Capsicum annuum* et *C. frutescens)*, que ce soit sous la forme d'un « propulseur »[316], en créant une mixture pour enduire des cordes et des tissus ou en le combinant à du tabac pour générer une épaisse fumée (Gross 2014 : 14).

Ces initiatives révèlent une approche de plus en plus sophistiquée de la gestion des conflits humains-faune, mais soulèvent également des questions sur leur durabilité, leur coût et leur appropriation par les populations locales. En effet, ces dispositifs aident mais ne suffisent pas, ils doivent être combinés et échouent, d'une manière ou d'une autre, à cause de l'habituation des animaux, du non-entretien des installations ou de leur utilisation détournée. Les conflits entre humains et faune non seulement persistent, mais s'aggravent, avec les attaques et destructions réciproques, les divisions entre humains qui en découlent et les tensions internes vécues par les individus. À Bardiya, cette situation de « guerre », même si elle ne peut s'y résumer, rend l'endroit difficilement vivable. Les pressions internationales se multiplient, la liberté d'expression s'amoindrit, la faune est déresponsabilisée et le gouvernement, à l'instar de ce qu'a pu observer John Knight (2000 : 21-22), devient pour les populations le coupable principal. Cependant, c'est aussi celui dont peuvent venir les solutions, notamment financières et en termes de stratégies de séparation.

J'ai choisi de créer ces trois groupes — dispositifs physiques, vivants et technologiques — pour présenter les adaptations à cette crise, mais il aurait été possible également de classer les différentes initiatives en fonction de leur rôle dans l'« avant » et dans le « pendant », voire même dans l'« après ». En effet, les barrières, les gabions, les cultures non attractives, les cages pour chèvres ou les maisons en ciment, les ruches, le biogaz, les lumières automatiques ou encore les caméras agissent plutôt en prévention et visent à empêcher les rencontres. La présence des villageois·es qui utilisent leurs cris, des pierres ou du feu, celle des chiens, des micros, ou encore de diverses professions spécialisées (*rangers*, militaires, cornacs, membres du NTNC, etc.) avec éventuellement des armes, des drones ou des éléphants captifs, me semble relever d'une défense, sur le moment, pour repousser l'animal. Enfin, si l'on s'attachait à l'idée d'une séparation dans l'« après », il serait possible de mentionner la capture d'animaux problématiques, afin de les relocaliser loin des humains ou de les enfermer, ainsi qu'éventuellement les pratiques rituelles, visant à apaiser certains esprits pour que l'incident ne se reproduise pas (cf. Chapitre III. I & Chapitre IV. II. C). La cage ou l'autel rituel (*marua*) seraient alors autant de dispositifs physiques qui permettent d'améliorer la coexistence entre humains et faune.

Certains dispositifs sont encore plus difficiles à classer car ils ne visent pas aussi clairement à séparer humains et animaux, et que leur mise en œuvre demeure moins facilement observable dans le temps et l'espace. C'est le cas par exemple des sacrifices ou offrandes à la déesse *Bandevi* (*ibid*.) dans le but de protéger les humains lors de leurs excursions en forêt, de l'usage de kérosène autour des maisons (odeur détestée par les éléphants) pour empêcher leur destruction ou encore de l'initiative que j'ai voulu lancer sur l'usage de phéromones (cf. Chapitre I. I. C & Vouiller 2022b). Enfin, une frontière bien plus ambivalente que les clôtures, qu'elle rend d'ailleurs impossibles à installer partout, car elle attire aussi la faune, a déjà été mentionnée : c'est la rivière Karnali. La *buffer zone* elle-même, peut aussi être vue comme une frontière, un espace proxémique, qui joue le rôle de médiatrice.

[316] Le propulseur à piment est un dispositif innovant développé par Sébastien Le Bel (vétérinaire au Cirad) et Mike La Grange (expert zimbabwéen en faune sauvage) pour répondre aux conflits entre humains et éléphants qui ravagent les cultures africaines. De la taille d'un fusil en plastique, cet outil projette des balles de ping-pong remplies d'huile de piment concentré sur les pachydermes à une portée de 30 mètres, exploitant la sensibilité de leurs muqueuses sans les blesser. J'ai eu l'occasion de tester le dispositif avec Sébastien Le Bel en juin 2021.

L’objet du chapitre suivant est de montrer comment la séparation entre humains et faune échoue. Elle échoue car les frontières — juridiques et symboliques — sont transgressées : les animaux se rendent dans les villages et les humains ne peuvent abandonner la forêt. Or, il s’avère que ce phénomène, cette impossible séparation, ne va pas sans une grande mobilisation d’affects, positifs ou négatifs, et que celle-ci est au cœur des vécus des habitant·es de Bardiya. Parallèlement, j’approfondirai la présentation des éléments qui, selon moi, font médiation entre humains et faune, en dépassant les enjeux de séparation ou de transgression.

CHAPITRE III.

Transgression des frontières et mise en lien



Figure 75 : Rhinocéros nommé « Bikram » et éléphant captif à l'entrée du Parc, BNP. © Nolwen Vouiller. Décembre 2022.

Expérience sonore jour-nuit.
© Nolwen Vouiller. 2021. https://doi.org/10.5281/zenodo.19370605
Ce montage audio reprend un vaste éventail de sons (animaux domestiques, sauvages, humains, rivière, etc.), enregistrés dans les divers espaces étudiés (village, forêt communautaire, parc national). Les captations suivent la temporalité d'une journée, du lever au coucher du soleil, offrant une immersion sonore spatio-temporelle et relationnelle dans le terrain de recherche.

I. Des « animaux de la forêt » dans les villages

« Tous les conflits commencent avec un débordement de frontières et cessent quand l'intrus retourne de son côté » (Despret 2019 : 133).

Une grande diversité d'aires protégées coexiste au Népal. Au-delà des parcs nationaux (*national park*), des zones tampons (*buffer zone*) ou des forêts communautaires (*community forest*) auxquels cette recherche s'intéresse principalement[317], on trouve également les réserves de faune sauvage (*wildlife reserve*), les aires de conservation (*conservation area*), les réserves naturelles intégrales (*strict nature reserve*) ou encore les réserves de chasse (*hunting reserve*). En plus du *National Parks and Wildlife Conservation Act* (NPWCA), un ensemble de textes juridiques[318] régit l'usage de ces espaces. Des frontières officielles sont tracées sur des cartes et les autorités appliquent les différentes régulations avec plus ou moins de flexibilité et avec l'autorisation d'employer la force si besoin.

Dans *Animal Spaces, Beastly Places* (2000), Chris Philo et Chris Wilbert expliquent que de manière générale, les animaux ont tendance à être classés par les humains, en fonction de leur espèce, de leur utilité, de leur niveau de domesticité ou de sauvagerie, et assignés en conséquence à des lieux et espaces particuliers. Les auteurs distinguent les « espaces animaliers » (*animal spaces*), qui sont généralement loin des humains, où l'on espère que les animaux vivent, des lieux qui sont « bestialisés » (*beastly places*) par ces derniers, par transgression des frontières construites par les humains. On comprend aisément à Bardiya comment les animaux « de la forêt » ou « de la jungle » (*jangali janawar*)[319] peuvent s'affranchir de leurs « espaces réservés » (Bortolamiol *et al*. 2017 : 398) et former leurs propres territoires, c'est-à-dire leur « terrain de chasse ou de pâturage, une zone dont l'animal se réserve les ressources » (Zimmermann 1982 : 35), sans tenir compte des séparations ou lignes de démarcation imposées au territoire par les humains, lorsque celles-ci sont exprimées ou matérialisées dans des formes qui ne font pas sens pour eux.

Chaque espèce, avec ses besoins spécifiques et son *Umwelt* — son « monde vécu » construit en fonction de ses actions et de ses perceptions (Uexküll 1984 [1965]) —, « bestialise » en effet les villages, pour y trouver des aliments parfois meilleurs ou plus accessibles — qu'il s'agisse de viande, de plantes ou d'autres éléments encore (sel, fruits, voire alcool) — afin d'étendre un milieu de vie ou de migrer, et même, dans le cas des éléphants, dans le but de se reproduire[320]. Parallèlement à l'élaboration de ces « géographies animales » (Jones 2000 ; Bortolamiol *et al.* 2017 ; Hovorka 2017), les humains, réciproquement, s'aventurent en forêt, pénétrant ainsi l'« espace animal », légalement ou non aux yeux des autorités, en fonction de diverses motivations : observer les animaux et les photographier, collecter des ressources (feuilles, herbes, bois, voire fruits, plantes, miel, poisson ou viande), faire paître leurs bêtes (chèvres, buffles et vaches) ou encore surveiller ces espaces dans le cadre d'un emploi dédié. Ainsi, le projet de séparer humains et animaux ou de les cantonner à certains espaces définis, échoue inéluctablement, générant un ensemble de rencontres — dans le parc national, dans les villages de la *buffer zone*, ou encore dans les forêts communautaires — plus ou moins soudaines et recherchées, qui prennent ou non la forme d'attaques.

[317] Le statut des forêts nationales dans le cas des corridors écologiques nous intéresse aussi, tout comme le cas des forêts communautaires qui y prennent place, mais cela n'est pas autant au centre du présent sujet.
[318] Au sujet d'autres textes décisifs quant à la gestion de ces espaces à Bardiya, citons le *Buffer Zone Management Regulation* de 1996, le *Buffer Zone Management Guideline* de 1999 et le *Forest Act* de 1993 puis de 2019.
[319] Forêt (*ban*) et jungle (*jangal*) sont employés en tant que synonymes à Bardiya, cf. *infra*. Le terme *banajantu* est ainsi employé aussi parfois, pour désigner la « faune (sauvage) ».
[320] En effet, nous verrons qu'il arrive fréquemment qu'à Bardiya ou Chitwan les éléphants sauvages viennent se reproduire avec des éléphantes captives qui vivent proches des villages.

Les vécus des humains à proximité d'une faune en danger d'extinction, mais potentiellement dangereuse, posent de très nombreuses questions qui révèlent que les enjeux territoriaux sont indissociables, à Bardiya, de dimensions affectives, éthologiques et rituelles. Par quelles actions les zones progressivement anthropisées se « bestialisent »-elles aujourd'hui, tandis que les « espaces animaliers » ne sont jamais totalement dénués d'humains ? Qu'est-ce que ces « transgressions » quotidiennes de frontières juridiques et symboliques empêchent ou permettent ? Et relèvent-elles toujours d'un choix — qu'il s'agisse des humains ou des animaux ? Comment s'effectue la négociation temporelle et spatiale entre humains et animaux sauvages, mais aussi entre ces derniers ? Que change l'espèce animale concernée dans la rencontre avec l'humain ? Quels sont les lieux et les existants (animaux domestiques ou sauvages, humains, esprits ou divinités) qui, au-delà des limites établies, relient humains et faune ? De quelle manière les dynamiques historiques, économiques et politiques, qui ont tant pesé sur les territoires et la disponibilité des ressources, laissent-elles aussi place, à Bardiya, à des considérations plus affectives ou rituelles ?

Ce chapitre vise à montrer les enjeux multiples des « débordements de frontières », pour reprendre les termes de Vinciane Despret (2019 : 133), réalisés par les humains comme par les animaux sauvages, et la manière dont cette porosité même construit, volontairement ou non, un monde commun, un monde de significations où des signes sont échangés (Servais & Servais 2009 ; Despret & Meuret 2016 : 89). Ainsi, si j'ai montré que les habitant·es de Bardiya se sont « attaché·es » à ce territoire de manière générale (cf. Chapitre I. II. C & Chapitre II. II), si bien qu'il n'est plus un simple « espace » mais concerne « une dimension affective, le sentiment d'être chez soi » (Kohler 2025 : 199), certaines zones plus précises telles que les villages ou les forêts communautaires (la zone tampon globalement), sont davantage investies que d'autres. De la même manière, certaines espèces et certains individus sont à l'origine d'attachements[321] — dans le sens de relations sensibles, affectives et intersubjectives (Stépanoff 2024) ou d'un « élan interrelationnel primordial (…) [avec de] la réciprocité des interactions liant les humanités aux existants » (Brunois 2022 : 167) — là où d'autres espèces font l'objet d'invisibilisation et où certains individus sont jugés déviants par rapport au comportement attendu.

Je commencerai, dans cette première partie de chapitre, par présenter les six espèces emblématiques abordées dans cette étude — le rhinocéros, l'éléphant, le tigre, le léopard, le crocodile et le serpent — lorsqu'elles se rendent dans les espaces villageois. La seconde partie aura pour but de présenter les principaux usages des forêts de Bardiya par les humains, qui révèlent que celles-ci sont « plurielles » et « multi-investies » (Brunois 2004) ou « multiples » (*multiple forest*, Simlai & Sandbrook 2024) et que, si les rapports entretenus avec elles changent, il n'est jamais vraiment possible de s'en extraire et d'en faire uniquement des « espaces animaliers ».

[321] Parce qu'il permet d'étudier les liens entre les êtres sans les enfermer dans des ontologies, le concept d'« attachement », d'abord théorisé dans le cadre de la psychologie (Bowlby 1978 [1969] ; Ainsworth *et al.* 1978 ; Main & Solomon 1986), connaît un succès important parmi les anthropologues (Vicart 2008 ; Brunois 2017, 2022 ; Quinn & Mageo 2013 ; Stépanoff 2024). Cette notion sera davantage abordée par la suite (cf. Chapitre IV. II. C), mais n'est pas centrale dans mon travail : la situation à Bardiya m'a conduite à privilégier les notions de rencontre, de vécu psychocorporel et d'affects, plus neutres, qui permettent de rendre compte aussi bien des attachements que des dimensions conflictuelles et de crise.

A. Les rhinocéros qui se promenaient entre les maisons

Des animaux venus d'ailleurs dont il est possible de faire l'« expérience »

Lorsque le 20 novembre 2021 je m'engage un matin dans la petite route de terre longeant le resort en direction de la rivière Khauraha, j'aperçois deux silhouettes à cent cinquante mètres environ. L'une se tient étrangement perchée sur la barrière délimitant le green park — ce fragment de « jungle » intercalé entre notre hébergement et le breeding center — ferme aux éléphants. L'autre, que je reconnais comme Guruji, un ami avec qui je vis au quotidien, gesticule frénétiquement dans ma direction. Ses mouvements anarchiques me laissent perplexe : dois-je m'immobiliser, courir vers lui, rebrousser chemin ? Je suppose que les deux hommes rabattent quelques biches hors du green park et qu'il faut que je m'écarte. Je recule légèrement, mais ma curiosité l'emporte, car j'aimerais observer les cervidés de plus près.

Quelque chose cloche pourtant. Jamais auparavant de telles « chasses » n'ont nécessité de coordination préalable. Personne ne prévient jamais personne qu'une rencontre avec des biches est imminente, par exemple, créant d'ailleurs parfois une collision, phénomène qui, je sais, a déjà coûté la vie à quelqu'un à Bardiya. Je suis arrachée à mes réflexions lorsque les fourrés se secouent soudainement et qu'un fracas assourdissant, trop impressionnant pour de simples cervidés, retentit. Le son grave et massif que j'entends me glace d'effroi. Je recule instinctivement puis me fige, sidérée par l'ampleur de la créature qui charge à travers la végétation dense.

Du green park surgit ce que je vois comme un énorme cuirassé préhistorique : un rhinocéros unicorne en panique, escorté de trois ou quatre biches bondissant à ses flancs. Dans la lumière qui passe à travers la brume matinale, à cinq ou sept mètres de moi, la scène prend une incroyable dimension cinématographique, presque au ralenti. Le temps semble ralentir et chaque détail se grave dans ma mémoire. Évidemment, l'appareil photo reste immobile entre mes mains. L'émerveillement ne dure qu'une demi-seconde et la réalité brutale s'impose : je vais mourir. Seule face à cette masse de deux tonnes en furie, séparée par une dérisoire barrière de bois, je mesure la gravité de la situation. Je mesure aussi son ironie : une anthropologue qui étudie les conflits humains-faune qui périt dans une rencontre soudaine.

Je reprends mes esprits et je cours vers lui, mais en me décalant légèrement sur la droite. Par chance, le rhinocéros poursuit sa route rectiligne et me dépasse de très près, soulevant, je crois, un nuage de sable fin. Je m'immobilise, fascinée malgré la terreur par cette masse qui s'éloigne à grande vitesse. Mes jambes cèdent. Je m'effondre, submergée par les sanglots et les tremblements. Ma respiration se fait haletante : l'état de choc que j'ai si souvent décrit chez mes interlocuteur·ices me saisit à mon tour. Mes ami·es accourent, inquiet·es de ma détresse et surpris·es par mes larmes. Je me laisse traverser par d'intenses mouvements de mon corps, pensant qu'ils constituent un mécanisme d'évacuation nécessaire. Sarmila, une partenaire d'enquête qui a survécu de justesse à une attaque similaire, occupe rapidement mes pensées. Sarita me tapote l'épaule : « It's ok Nolwen, it's ok ». Le garçon qui l'accompagne fait quelques blagues, tentant de dédramatiser. Sarita soudain s'exclame – et ce souvenir m'arrache aujourd'hui encore des rires : « Sister, he is coming back! »

Effectivement, au loin, le rhinocéros revient vers nous, encore plus affolé qu'à l'aller. L'absurdité de la situation est frappante : cet animal ne trouve pas d'issue. La barrière censée nous protéger de ses intrusions l'empêche désormais de regagner la forêt. Mon amie m'ordonne de courir vers le resort d'où je suis partie, tandis que le « cuirassé » explore désespérément le périmètre. Finalement, il repère une section endommagée de la clôture et s'y engouffre d'un bond, disparaissant dans la rivière puis dans la végétation dense du parc national.

Les rhinocéros unicornes (*Rhinoceros unicornis*), qui auraient compté jusqu'à mille individus au Népal dans les années 1950, ne sont plus qu'une centaine en 1968 suite aux chasses royales et étrangères (Mishra & Ottaway 2009 : 46)[322]. Totalement absents de Bardiya, ils font une

[322] Ces chiffres ne sont pas sûrs : l'historien Rishikesh Shaha (1970 : 23) mentionne seulement 200 individus estimés dans les années 1950.

vingtaine d'années plus tard l'objet d'un programme ambitieux[323] de translocalisation[324] : en 1986, treize individus sont transférés pour la première fois depuis Chitwan, suivis de vingt-cinq autres en 1991, installés dans la vallée de Babai (Majupuria & Kumar 2006 [1998] : 227). L'initiative s'avère remarquablement fructueuse puisque, dès 1988, la première naissance est enregistrée, marquant le début d'une reconquête territoriale de cet emblème de la mégafaune asiatique. L'évolution démographique révèle toutefois la fragilité persistante de cette population : de 63 individus en 2000, elle chute dramatiquement à 22 en 2008 — dans l'après-coup du conflit maoïste — avant de remonter à 37-38 en 2019, pour atteindre aujourd'hui une cinquantaine d'individus à Bardiya. En 2013, chaque naissance constitue encore une grande célébration (cf. Figure 76), puisque la population de rhinocéros n'y devient stable qu'autour de 2016, après l'introduction d'un total d'environ 90 animaux en une trentaine d'années. Les fluctuations des chiffres témoignent de la vulnérabilité persistante de l'espèce malgré son statut de protection stricte et le succès global de l'opération de conservation.


बनमा जन्मेको केटोले नाम पायो : शिवु

शिव सामुदायिक वनमा रहेको लोपोन्मुख एकसिंगे गैंडा

Figure 76 : Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya.
Cet article du 3 février 2013 annonce l'une des premières naissances de rhinocéros à Bardiya, ici dans la forêt communautaire de Shiva. Le petit a été nommé « Shivu », il serait à ce moment-là le neuvième rhinocéros du territoire, et il n'aurait pas été possible d'en déterminer le sexe à cause du danger qu'il y aurait à s'approcher de la mère qui vient de mettre bas. Une grande joie est exprimée dans le fait que les rhinocéros se reproduisent dans l'espace forestier protégé par les locaux et il est dit qu'une grande fête est organisée à cette occasion. Il est aussi dit que la forêt en question a fait partie en 2011 de la « BBC World Challenge Competition », qui rassemblait des forêts communautaires de 12 pays différents.

La fierté collective accompagnant les naissances — comme celle du petit « Shivu » dans la forêt communautaire de Shiva en 2013 — ou la « journée mondiale du rhinocéros » (*World Rhino Day*) le 22 septembre, entrent en tension avec l'appréhension suscitée par les rencontres avec l'animal. L'expérience de novembre 2021 que je relate illustre assez clairement, à une échelle individuelle, la coprésence d'une fascination et d'une terreur face à de tels animaux. Bien que cette rencontre avec un rhinocéros ne soit que l'une de celles que j'ai eu la (mal)chance de vivre à Bardiya durant mes terrains, elle demeure la plus marquante par sa soudaineté et sa proximité.

[323] Le conservationniste népalais Hemanta Mishra, qui a joué un important rôle dans l'arrivée du rhinocéros à Bardiya, détaille dans son livre *The Soul of the Rhino: A Nepali Adventure With Kings And Elephant Drivers* (2009) ce grand projet.
[324] Aucune source réellement fiable ne permet d'affirmer que des rhinocéros vivaient à Bardiya avant 1986, Chitwan étant alors le seul territoire abritant l'espèce au Népal. Plutôt que de parler de « réintroduction », il paraît donc plus juste de parler d'une « translocation » ou d'une « introduction » visant à créer une seconde population viable.

Sans aller jusqu'à dire, comme l'anthropologue Clifford Geertz, qu'ensuite « la face de l'univers était changée » (Geertz 2002 [1973] : 169)[325], un basculement s'est opéré.

À la suite de cet événement, Sarmila, qui avait survécu à une attaque de rhinocéros quelques mois auparavant, s'enquiert de ma peur et, lorsque je l'interroge à nouveau sur son histoire, me répond d'emblée qu'elle n'a plus besoin de m'expliquer puisque j'ai eu le même « ressenti », la même « expérience » (*anubhav*). Au cours des jours suivants, plusieurs villageois·es viennent m'aborder pour évoquer cette rencontre, souvent avec beaucoup d'humour. Plus tard encore, le récit de mes rêves en lien avec l'événement[326], par exemple, incite d'autres personnes à me confier les leurs. De manière générale, l'expérience mise en récit agit sur mon processus d'« imaginarisation » (Drieu & Rechtman 2025 : 18) des rencontres soudaines, resserre les liens et réoriente la nature de mes questions, qui se précisent concernant les affects ressentis avant, pendant et après la rencontre. Elle me permet ainsi de valider ou d'invalider mes impressions personnelles, comme m'y encourage Sarmila, tout en saisissant leurs différences aussi.

Au-delà des enjeux de réflexivité, l'incident révèle un ensemble de phénomènes importants pour cette recherche : la manière dont les animaux peuvent se trouver prisonniers des barrières censées les contenir (cf. Chapitre II. III. A), les effets psychocorporels de ces rencontres — surprise, perte de tonus musculaire, tremblements, pleurs, difficultés respiratoires, pensées incongrues, distorsion du temps —, ainsi que la manière dont elles engendrent un accompagnement communautaire avec parfois beaucoup d'humour — dont elles « font groupe » et génèrent de la solidarité (cf. Chapitre IV. II) — et, enfin, la façon dont les personnes peuvent être durablement marquées par ces événements, même sans être attaquées et blessées, avec des rêves persistants et l'évitement de lieux à risque par exemple. Par ailleurs, le cas du *green park* d'où surgit l'animal est l'objet d'importantes tensions sur place. Cette propriété, laissée progressivement à l'abandon, s'est muée en une sorte de parcelle boisée où trouvent refuge diverses espèces animales[327] : si ce lieu présente l'avantage pour les riverain·es d'offrir un accès gratuit et moins risqué à certaines ressources, il constitue également un attrait pour la faune qui peut ainsi sortir du Parc tout en demeurant dissimulée, de jour comme de nuit, à proximité immédiate des habitations. Le *green park*, comme d'autres lieux interstitiels, représente une « zone de contact » (*contact zone*, Haraway 2008 ; Fuentes 2010 : 606), au sein d'un autre espace de l'entre-deux que représente la zone tampon, mais il est ici sous la responsabilité d'une personne et non du gouvernement. En d'autres termes, l'usage que fait chacun·e de son terrain, en ayant une action sur les comportements de la faune, a des conséquences parfois potentiellement mortelles sur la vie des personnes qui vivent à proximité. Cela en fait une source supplémentaire (cf. Chapitre II. II. B) de tensions interindividuelles.

[325] Clifford Geertz raconte qu'il s'est senti intégré avec sa femme sur son terrain à Bali après avoir fui, comme les autres habitant·es, lors d'une descente de police en plein combat de coqs illégal : « Le lendemain matin, la face de l'univers était changée. Non seulement nous n'étions plus invisibles, mais nous attirions toute l'attention, nous étions l'objet de tout un débordement de cordialité, d'intérêt et, plus particulièrement, d'hilarité. Nul n'ignorait que nous avions pris nos jambes à notre cou comme tout le monde. (...) Voilà qu'ils mimaient allégrement, à maintes et maintes reprises, notre course inélégante et les expressions d'affolement qu'ils disaient être celles de nos visages (trad.) » (Geertz 2002 [1973] : 169). Si mon intégration à Bardiya s'était faite bien avant la rencontre avec le rhinocéros, l'incident a représenté un moment important et a généré lui aussi beaucoup de plaisanteries, renforçant les liens.

[326] Plusieurs années plus tard, je rêve encore de rhinocéros. En 2025, je fais par exemple le cauchemar qu'un grand groupe de ces animaux envahissait Paris.

[327] C'est dans cette petite forêt que mon amie Sarita pense avoir perdu sa chienne aux crocs du léopard et que l'on retrouve les chèvres tuées une nuit (cf. Chapitre II. III. A). Selon elle, on y trouve même des crocodiles, lorsque la rivière inonde une partie de la *picnic area*.

Une habituation et une singularisation à l'origine d'attachements

Le cas de rhinocéros qui évoluent entre des maisons au Népal est surtout rendu célèbre par l'intermédiaire du parc de Chitwan, là où ces animaux ne sont pas une cinquantaine comme à Bardiya, mais plusieurs centaines. En me rendant à Sauraha en décembre 2022, bourgade touristique de la *buffer zone* du parc national en question, je suis marquée, comme beaucoup, par la normalisation des rhinocéros en milieu anthropisé (cf. Figure 77) : les animaux, de jour comme de nuit, se promènent sur les routes, frôlent les magasins et semblent presque domestiqués. La situation est en contraste avec celle de Bardiya, où les rhinocéros viennent de manière non systématique et essentiellement de nuit, afin de manger les cultures.



Figure 77 : Rhinocéros se promenant dans la bourgade de Sauraha, *buffer zone* de Chitwan. © Nolwen Vouiller. Décembre 2022.

L'histoire incongrue de ces énormes cuirassés qui marchent à Sauraha est allée jusqu'à figurer sur la célèbre plateforme Netflix, dans la série documentaire *Our Living World* (2024a, 2024b), montrant au monde entier comment humains et rhinocéros semblent pouvoir cohabiter. Mais le reportage en question ne précise pas que de nombreux accidents arrivent ni que ces rhinocéros, habitués aux humains, ont généralement été élevés puis relâchés *par* des humains précisément, ce qui explique assez facilement leurs habitudes. Lorsque je m'entretiens avec un employé du NTNC de Chitwan, nous menons la discussion suivante :

> « Qui sont ces rhinocéros qui marchent entre les maisons ? »
> « En général, les rhinocéros qui viennent la nuit sont ceux qui ne sont pas habitués aux gens. Les magasins sont fermés et ils se promènent simplement. Ceux qui sont là le jour sont généralement ceux que l'on a sauvés petits et qui ont grandi près des humains. »
> « Avez-vous déjà eu des problèmes avec les rhinocéros qui viennent en ville ? Est-ce qu'ils ont déjà blessé ou tué quelqu'un ? »
> « Oui. Il y a un rhinocéros qui est très amical (*friendly rhino*) avec les gens et qui ne fait pas de mal, alors les gens pensent que c'est cet animal qui arrive et ils s'approchent. Et puis, finalement, c'est un autre. Hier aussi, un rhinocéros arrivait, le bus était juste là et un de nos gars [qui travaille au NTNC] a dit "c'est celui qui est amical", et puis j'ai dit "non, regardez-le attentivement, c'est un autre". Et ils l'ont reconnu, ce n'était pas le gentil. Alors oui… si les habitants font comme ça, alors bien sûr ils ne peuvent pas [s'en sortir]. Les gens identifient des rhinocéros "amicaux" et se retrouvent en danger en les confondant. (…) Il y a deux mois, une personne a été blessée. Elle s'est retrouvée à l'hôpital puis elle est morte. (…) au total à Chitwan, plus de gens sont tués

> ou attaqués par les rhinocéros que par les tigres » (Employé du NTNC de Chitwan, 09/12/2022).

Les propos de ce conservationniste révèlent premièrement l'importance de la dichotomie entre le jour et la nuit : le moment où un animal se rend dans le village révèle quelque chose de son rapport à l'humain, au-delà de son mode de vie diurne ou non. À Bardiya aussi, tout se passe comme si la journée appartenait aux humains et la nuit aux animaux sauvages, ce qui détermine grandement les réactions des premiers et la justification du comportement des seconds. Ainsi, on m'indique très rapidement en 2019 que je ne dois pas sortir lorsqu'il fait sombre et encore moins seule, et le fait que la faune soit vue en pleine journée proche des habitations est toujours quelque chose d'inattendu. Le territoire physique qui distingue le village de la forêt semble alors se doubler d'un territoire temporel, que les animaux et les humains respectent ou non. L'événement de 2021 incarne à ce titre un exemple intéressant de transgression du territoire à la fois spatial *et* temporel : le rhinocéros traverse la rivière, se réfugie dans le *green park* durant la nuit et se retrouve donc, en pleine matinée, dans ce village qu'il « bestialise » par sa présence, mais duquel il tente avec effroi de s'extraire. La parcelle boisée trompe sans doute les animaux, en reproduisant une sécurité apparente, mais les humains clament leur territoire sécurisé, dès que le soleil se lève. Si la présence de l'animal en plein jour constitue à Chitwan le signe que celui-ci est proche de l'humain, à Bardiya c'est une vaste surprise et un grand danger pour toutes et tous. La seule façon de remettre de l'ordre consiste à le chasser : il faut « que l'intrus retourne de son côté » (Despret 2019 : 133). Les propos de l'employé du NTNC de Chitwan révèlent l'importance de l'habituation des animaux aux humains, mais surtout de son contraire, mettant en avant l'importance des différences interindividuelles entre animaux. Ainsi, connaître le fonctionnement sensoriel des espèces ou leurs modes de vie est très utile, mais reconnaître les individus, leurs tendances et comportements passés, s'avère essentiel pour avoir des réactions pertinentes. À l'inverse, l'ignorance ou l'illusion d'une familiarité peuvent être fatales.

À l'instar de « George » à Chitwan par exemple — un vieux rhinocéros mâle chassé de son aire de naissance par de plus jeunes congénères qui est resté toute sa vie proche des humains (Mishra & Ottaway 2009 : 93-105) —, à Bardiya aussi, certains animaux sauvages, notamment des rhinocéros, font particulièrement parler d'eux et prennent des noms. L'anthropologue Colette Méchin, qui s'est penchée sur ce phénomène de singularisation de l'animal, écrit :

> « Pour accorder un nom qui singularise plutôt qu'il ne désigne, il faut, de la part de celui qui nomme, qu'existe un état d'esprit particulier qui induit une relation dans laquelle, non seulement l'affect est essentiel, mais surtout une conscience aiguë de l'unicité, de l'exceptionnalité de l'animal-individu choisi. Être singulier donc, c'est être repérable entre tous, avoir des expressions corporelles, des attitudes, des mimiques pouvant être interprétées à l'aune de notre subjectivité. Dans cette optique, on peut être singulier de deux manières : soit être l'unique exemplaire de l'espèce à un endroit donné, soit être unique dans la représentation psychologique que s'en fait l'humain qui nomme » (Méchin 2004 : 135).

Pour le philosophe Dominique Lestel (2007 : 127-129), l'animal « singulier » n'est pas simplement nommé, unique et invariablement reconnaissable, il présente des différences de compétences et de comportements par rapport aux autres individus de son espèce, toute sa vie : c'est un animal « perturbant », qui crée du « malaise ». À Bardiya, le rhinocéros Bikram (aussi surnommé Shiva), qui vit aujourd'hui à l'entrée du parc national, derrière de hautes barrières de béton et de fils électriques (cf. Figure 75), me semble, de par sa proximité avec l'humain, les affects qu'il génère et son histoire particulière, s'inscrire dans cette exceptionnalité et correspondre en effet à une « représentation psychologique » chez l'humain (Méchin 2004 : 135), dans le sens où il suscite une image mentale précise, créée à partir de ce qui a été entendu et/ou vécu.

Je me renseigne plusieurs fois sur le passé de ce mâle d'une vingtaine d'années et récolte différents récits. Une guide, Sarita, en septembre 2019 à partir des souvenirs de son père cornac, m'explique que l'animal a été récupéré vers l'âge de trois ans, blessé, dans un canal près du village. Sa mère aurait succombé, soit en étant pourchassée jusqu'à épuisement par un tigre, soit en étant braconnée. Les *rangers* découvrent le petit déjà marqué par une cécité d'un œil. Pendant deux ou trois ans, Bikram grandit sous la protection humaine dans le *rescue center*, développant une familiarité avec ses soignant·es qui modifiera irrémédiablement son rapport à l'humain. La première tentative de relâcher Bikram dans la jungle illustre l'impossibilité de défaire les liens interspécifiques une fois tissés : au bout de trois jours, la bête revient spontanément vers le centre de sauvetage.

Bikram devient progressivement un habitant du village, fréquentant l'école et les abords des habitations. Sa présence quotidienne génère une familiarité chez les populations locales, particulièrement chez les enfants qui « jouent » avec lui en lui jetant des pierres. Un matin, la vie de Bikram bascule lorsqu'il tue un prêtre au niveau d'un temple de Thakurdwara : on m'explique qu'il devient « fou » ce jour-là. La rencontre soudaine se fait autour d'un arbre où l'animal s'était assoupi et où un vieil homme venait, selon les versions, prendre de l'eau ou cueillir des fleurs pour son rituel matinal. L'histoire raconte que Bikram, dont la vue est mauvaise, est pris par surprise et percute le vieil homme, dont la vue est tout aussi médiocre.

Face à cet incident fatal, l'administration du Parc fait le choix de l'enfermement définitif : trop familier pour être relâché dans la forêt, il apparaît aussi trop dangereux pour circuler librement dans les villages. Depuis son enclos, Bikram continue d'interagir avec les humains — s'approchant quand on l'appelle et mangeant les fruits qui lui sont donnés — mais dans un cadre contrôlé, devenant une attraction touristique involontaire. On comprend, avec le cas de Bikram, comment une rencontre soudaine peut se produire avec des individus plus ou moins « sauvages » ou éloignés de l'humain, et comment celle-ci peut déboucher, non pas seulement sur des effets sur les vies humaines, mais aussi animales, telles que l'enfermement (cf. Figure 75, 78 & 86). Il est intéressant par ailleurs de voir comment une attaque, d'un animal (tigre) sur un autre (rhinocéros), peut engendrer une victime secondaire (Bikram), qui se retrouve à attaquer lui-même ensuite, un humain (le prêtre).



Figure 78 : Ensemble de cages permettant de capturer et transporter la faune, *buffer zone* de Chitwan. © Nolwen Vouiller. Décembre 2022.

Au-delà de Bikram, d'autres rhinocéros de Bardiya, sans être perçus au sens de Dominique Lestel (2007) comme « singuliers » (cf. *supra*), semblent être des « animaux-individus » tels

que décrits par Colette Méchin (2004 : 135). Ils portent un prénom qui singularise plutôt que désigne uniquement, ils sont reconnus par les populations locales et le personnel du Parc, qui parlent ensemble de leurs comportements ou de leurs préférences. C'est le cas du rhinocéros « Tikhe », reconnu à plusieurs reprises par mes partenaires de terrain lors des excursions forestières, mais surtout de « Vkane » (ce qui signifie « oreille en V » en népali). Cet animal est individualisé à la fois grâce à ses marqueurs corporels distinctifs (pelage très foncé, jambe rosâtre et oreille gauche cassée), ainsi que par une certaine réputation comportementale, puisqu'il a attaqué plusieurs visiteur·es du Parc, lui valant le statut de rhinocéros « particulièrement dangereux ». Les savoirs à son sujet circulent parmi les guides, ce qui influence les stratégies d'évitement et de surveillance.

Une espèce crainte qui suscite des affects ambivalents

Dans ce terrain d'étude, les animaux sauvages peuvent certes être reconnus par les humains en raison des attachements qu'ils suscitent, mais ils marquent aussi et surtout lorsqu'ils font peur. Les attaques de rhinocéros, croissantes à Bardiya, résultent généralement de rencontres soudaines où la réputée mauvaise vision du rhinocéros, sa facilité de panique et sa masse imposante se conjuguent pour créer des situations dramatiques. Le rhinocéros, avec ses près de deux mètres de haut, ses deux tonnes et ses 50 km/h en vitesse de pointe, attaque — à en croire les cas étudiés sur le terrain — en donnant des coups avec sa corne, mais aussi en utilisant ses incisives et en piétinant. De quoi faire oublier son statut originel d'herbivore qui n'aurait *a priori* aucune raison de s'en prendre à l'humain ou ses oreilles toutes rondes qui font sourire les touristes.

Si à Bardiya les rhinocéros fréquentent les villages d'une manière ou d'une autre, force est de constater qu'ils transgressent bien moins les frontières spatiales humaines et temporelles qu'à Chitwan, ou même que les autres espèces de cette recherche. Les attaques de rhinocéros sur le terrain se produisent surtout là où les rhinocéros sont les plus nombreux, c'est-à-dire dans les forêts communautaires ou dans le Parc, sous-entendant de la part de l'humain une forme de franchissement conscient de « frontières animales » si j'ose dire. De nombreux cas seront analysés par la suite, mais notons déjà qu'ils révèlent que les rhinocéros sont à l'origine de représentations très diverses.

À l'échelle du pays, comme pour d'autres espèces, la célébration de l'animal en tant que symbole et les inquiétudes générées lors de sa présence physique, demeurent et entrent en tension. Là où les rhinocéros ne semblent pas avoir de place particulière au niveau rituel ou religieux et où certaines personnes rencontrées me disent qu'ils agissent sans intelligence, d'autres, comme le conservationniste népalais Hemanta Mishra qui a travaillé à Bardiya et à Chitwan, sont plus valorisant·es en décrivant l'animal et le perçoivent comme indispensable :

> « Au fil des années, le rhinocéros s'est transformé pour moi en quelque chose de plus qu'une bête étrange et merveilleuse. Il est devenu un talisman, une créature énigmatique imprégnée de force magique. Laid mais enchanteur. Massif mais délicat. Terrifiant mais timide. Sacré et vénéré pour ses pouvoirs mystiques, mais aussi destructeur de terres agricoles et des fermiers qu'il encorne chaque année. Le rhinocéros est un mélange de contradictions. Dans ces contradictions, peut-être, réside le secret d'une coexistence saine entre l'humain et la bête. Célébré dans les mythes, les histoires et les chants, et massacré par les braconniers en quête de ses pouvoirs psychothérapeutiques, le rhinocéros asiatique survit aujourd'hui en plus grand nombre dans le Téraï (trad.) » (Mishra & Ottaway 2009 : 3).

Les rhinocéros du Téraï népalais incarnent une certaine ambivalence. De Bikram devenu « fou », enfermé dans un enclos à l'entrée du Parc aux « rhinocéros amicaux » de Sauraha qui

déambulent entre les maisons, en passant par le rhinocéros retrouvé bloqué dans la *buffer zone* en 2021, ces cuirassés préhistoriques révèlent que leur présence dans les villages ne constitue pas une simple « transgression » territoriale, mais témoigne de l'émergence de nouveaux modes de coexistence qui dépassent une logique essentiellement conflictuelle. Le rhinocéros, en tant que « mélange de contradictions » — entre fascination et terreur, protection et chasse, familiarité et imprévisibilité — structure désormais le quotidien des populations de Bardiya, là où il a été absent si longtemps. Les rencontres soudaines, qu'elles soient fatales comme celle du prêtre du temple ou simplement marquantes comme ma propre expérience, révèlent un ajustement constant et fragile entre l'*Umwelt* du rhinocéros et celui de l'humain, mais aussi tout simplement entre des individus uniques.

Le rhinocéros, on l'imagine, n'est pas le seul à engendrer chez l'humain des représentations ambivalentes et à être parfois individualisé. C'est aussi et surtout le cas de l'éléphant à Bardiya, qui n'a jamais complètement disparu et incarne des enjeux encore plus complexes. Herbivore imposant lui aussi perçu comme un prédateur et parfois qualifié de « fou », il est encore plus volumineux qu'un rhinocéros, bien plus présent dans les villages, plus proche de l'humain et, enfin, concerné de manière plus évidente par des enjeux religieux ou culturels.

B. La solitude des éléphants « fous »[328]

Bestialisation répétée et redoutée des villages

Le soir du 25 juillet 2019, Messi l'éléphant se tient au bord de la rivière Khauraha. Alors que le soleil décline, une tension palpable s'installe parmi les personnes avec qui je le regarde. L'excitation monte : va-t-il traverser ? Bipin me prévient : « il ne faut faire aucun bruit, sinon, cette nuit, il s'en fichera ». Quand Messi commence à s'engager dans l'eau, un mouvement d'attraction se produit d'abord sur l'assemblée : les villageois·es, surtout les plus jeunes, se dirigent vers lui, en riant et en courant. Puis, avec l'obscurité grandissante et l'avancée de l'animal dans la rivière, les comportements s'inversent : les personnes présentes font demi-tour à toute vitesse en criant. Bipin me saisit par l'épaule – « Il faut rentrer ». Cette nuit-là nous dormons peu, alimentant un feu, criant par moment, afin de tenter, en vain, d'intimider l'éléphant. De ses trois mètres de haut, le pachyderme nous fait vivre la peur, d'abord de loin, puis d'un peu trop près. En effet, Messi détruit juste avant l'aube la chambre adjacente à la mienne. Au réveil, le paysage est transformé et les empreintes laissées par l'animal me font penser au passage d'un dinosaure.

Le lendemain, dans la nuit, les voix dans le micro retentissent – je ne distingue que « Haatti ! Haatti ! » (éléphant). Moins d'une heure plus tard, je suis réveillée par des bruits de vaisselle : mon cœur bat la chamade et j'ai des sueurs froides. Dans le halo des lumières laissées allumées, pourtant censées lui faire peur, apparaît soudain une immense forme grise et deux belles défenses blanches. La bête détruit la cuisine, à vingt mètres de moi. Je tremble, mais je m'amuse presque du fait de voir pour la première fois un éléphant sauvage d'aussi près à deux heures du matin, seule, depuis ma chambre, alors qu'une excursion diurne en forêt le jour même était restée infructueuse. À quatre heures quarante, quand je crois Messi parti, je ressens une nouvelle décharge d'adrénaline : il est juste à côté de ma chambre. Réfugiée dans la salle de bain — la partie la plus résistante de la maison en terre —, je continue à trembler. Au matin, les dégâts matériels témoignent une nouvelle fois de cette visite nocturne : la moitié du garage et un bout de la salle à manger sont endommagés. Un représentant du Parc se rend sur place pour estimer les dégâts.

[328] Cette sous-partie sur la place de l'éléphant à Bardiya reprend de nombreux éléments de mon mémoire d'anthropologie (Vouiller 2020).


Figure 79 : Destruction nocturne effectuée par Messi l'éléphant, buffer zone de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Juillet 2019.

En juillet 2019, j'expérimente la répétition de la confrontation entre habitant·es de Shivapur et éléphants solitaires de Bardiya, qui se déroule généralement en période de mousson[329]. La situation ethnographique décrite souligne l'importance de la rivière comme frontière entre humains et éléphants sauvages, la nomination des animaux individualisés (l'éléphant ayant été nommé « Messi » en référence à son homologue « Ronaldo » du parc de Chitwan[330]), les enjeux d'incertitudes face aux comportements de l'animal (sur sa localisation et sa venue ou non) et la manière dont les choix faits par celui-ci (traverser ou pas) déterminent le comportement des humains (rester ou partir en courant), la génération d'affects nombreux et ambivalents au contact de l'animal (excitation, peur, rires, tremblements), le phénomène d'habituation des éléphants aux sons humains notamment, les diverses techniques utilisées par les villageois·es pour repousser la bête (amplificateur de voix, cris, feu), la fatigue qui s'accumule à rester en état de vigilance des nuits entières, mais aussi le fait surprenant que certaines structures (garage et salle à manger dans le cas mentionné), pourtant dénuées de nourriture, puissent être détruites (cf. Figure 79).

À Bardiya, les tentatives d'explication des comportements problématiques des éléphants et de leur venue dans les villages sont nombreuses. Certaines personnes avancent que ces animaux cherchent avant tout à s'accoupler avec les femelles captives de la ferme à éléphant, là où d'autres pensent qu'ils viennent chercher certaines ressources manquantes dans la forêt ou beaucoup plus intéressantes dans les villages. Enfin, on me parle aussi du fait que certains éléphants reviennent sur les routes migratoires de leurs ancêtres, dont ils ont gardé la mémoire et détruisent alors les constructions qui s'y trouvent. Les personnes rencontrées combinent parfois les pistes de compréhension, en expliquant qu'un éléphant mâle vient d'abord pour se reproduire, puis cherche à se nourrir, avant d'enfin éventuellement détruire ce qu'il voit, par colère contre l'humain ou simplement par ennui.

[329] C'est l'avis des personnes rencontrées et mon expérience sur place, cependant, certaines études récentes effectuées à Bardiya contredisent cela : les « conflits humain-éléphant » seraient les plus nombreux en février, où un pic se produit sans doute à cause des cultures de blé, ainsi qu'en mai et juin (Paudel *et al*. 2024 : 4), ou alors surtout entre octobre et décembre, lors de la récolte de riz et de production d'alcool (Prins *et al.* 2021 : 5). On comprend qu'il n'est pas possible de faire de généralités sur ce sujet.

[330] Messi et Ronaldo sont les prénoms de deux joueurs de foot connus. Le fait de les donner à deux éléphants problématiques est un clin d'œil humoristique de la part de certains conservationnistes (et les villageois·es s'en saisissent aussi), à la compétition à l'œuvre entre le parc de Chitwan et de Bardiya. L'éléphant Ronaldo est connu pour avoir tué plus d'une vingtaine de personnes à Chitwan et pour son intense activité de reproduction : il serait à l'origine de la majorité des naissances d'éléphants captifs. Là-bas, d'autres éléphants dangereux ont pris des prénoms à la suite de diverses anecdotes, citons par exemple Dhurbe et Govinde (Babu Ram Lamichhane, conservationniste, communication personnelle, 09/12/2022).

Les éléphants considérés comme dangereux sont qualifiés par la majorité des personnes rencontrées par les termes anglais *crazy* ou *mad* et, en népali, par le *baulaahaa*, qui renvoie à une instabilité et à des tendances lunatiques (cf. Annexe 5). Bipin, guide touristique et habitant de Shivapur avec qui je vis l'expérience décrite précédemment, m'explique les raisons pour lesquelles ces animaux sont dits « fous » :

> « Comme il y a beaucoup d'éléphants dans un groupe, certains font la "sécurité" (*for safety*). Dans ces groupes, c'est la plus vieille femelle, la *dhohi*, qui est la cheffe. Quand les éléphants grandissent, ils veulent s'accoupler tout le temps, ils se battent avec les autres éléphants… alors la "sécurité" les fait partir, à la demande de la matriarche. Sauf que, comme les humains, ce sont des animaux sociaux, ils ne sont pas faits pour être seuls. Ils deviennent "fous" (*crazy*) et viennent près des humains. »
> « Quel âge ont ces éléphants, lorsqu'ils quittent le groupe ? »
> « En général, vers 16-18 ans, quand ils deviennent adultes et sont prêts pour la reproduction, ils cherchent des femelles. Ils ont un liquide parfois qui coule de leurs tempes et, si celui-ci arrive à leur bouche, ils deviennent encore plus "fous". Au début, ils restent prudents avec les humains. Quand on utilise une lampe torche, ils ont peur et partent. Mais, petit à petit, ils s'habituent et s'approchent de plus en plus. Après, quand les villageois leur lancent des cailloux, utilisent le feu, les animaux finissent par être indifférents. Ils font fuir les personnes, viennent prendre des choses dans les maisons. L'éléphant pense : "Je suis très fort, comme un humain", il sait qu'il peut tuer quelqu'un facilement, surtout si on le dérange. C'est à ce moment-là qu'il devient vraiment dangereux pour les gens. »
> « Est-ce que tous ceux qui viennent ici sont "fous" selon toi ? »
> « En ce moment, pendant la mousson, il y a des groupes, mais ils ne viennent pas ici - ils protègent leurs femelles et leurs petits. Seuls les éléphants "fous" viennent au village. D'ailleurs, c'est souvent les mêmes qui reviennent chaque année. Mais chaque éléphant est différent. Si l'un est grand avec de longues défenses, c'est très différent. Parfois l'oreille est blessée, la structure du corps est différente aussi. (…) S'il y a quatre éléphants et que les gens essayent de les faire fuir, certains auront peur et partiront, d'autres essayeront d'attaquer » (Bipin, guide, 30 ans, 11/18/2019).

On comprend qu'un éléphant est dangereux, car il attaque et détruit, mais surtout parce qu'il s'habitue et a conscience de sa force. Il n'a pas ou plus peur de l'humain, il a, en réalité, selon Bipin, l'impression d'avoir au moins autant de capacités que lui. Ses besoins sociaux[331] seraient d'ailleurs comparables : l'animal, tout comme l'humain, n'est pas fait pour vivre seul, au risque de devenir « fou »[332]. Bipin mentionne, dans le cas des éléphants, et il en était question avec le rhinocéros précédemment, l'importance des différences interindividuelles dans les comportements, basées, on pourrait dire, sur la « psychocorporalité » de l'éléphant (sur à la fois sa personnalité ou ses représentations, ses affects, sa physiologie, etc.), et celle de les reconnaître, afin de réagir de la manière la plus adaptée possible.

L'état de musth[333], caractérisé par la sécrétion d'un liquide noir au niveau des tempes de l'animal qui contient de la frontaline (phéromone), constitue un marqueur physiologique

[331] Bipin me dira plus tard avoir compris l'organisation sociale de l'éléphant lors de sa formation de guide. Cela pose bien entendu des questions au sujet de la provenance des savoirs relatifs aux espèces animales de Bardiya (cf. Partie II).
[332] Ces parallèles entre l'humain et l'animal rejoignent les conceptions d'une discipline nommée « zoopsychiatrie », qui postule que si humains et animaux ont les mêmes fonctionnements, ils peuvent être touchés par la folie de manière équivalente : ainsi, « depuis cinquante ans, des travaux d'éthologie montrent que les animaux présentent des perturbations de leur vie affective (...). Les folies animales sont à la fois une fenêtre ouverte sur leurs singularités et un miroir où nous observer avec délectation et horreur » (Kreutzer 2021 : 11-16). Déterminer si ces éléphants sont réellement « fous » – en raison de leurs similarités ou non avec l'humain – n'étant pas l'objet de ce travail, je n'explore pas davantage ces écrits.
[333] Le terme vient de « *masth* », qui dans certaines langues d'Asie du Sud signifie intoxiqué (Mishra & Ottaway 2018 : 229).

particulièrement fondamental à reconnaître car il aggrave cette « folie ». La sécrétion, associée à un écoulement d'urine et à une augmentation spectaculaire du taux de testostérone (Keil 2023 : 234), transforme en effet le comportement de l'éléphant. Les éléphants captifs, qui n'échappent pas, eux non plus, à l'état de musth et aux changements que celui-ci génère (Hart 2005 : 171 ; Keil 2023)[334], sont en conséquence parfois aussi dits « fous » à Bardiya et, à en croire Rishikesh Shaha (1970 : 29-30), ils seraient, lorsqu'ils redeviennent « sauvages », les plus dangereux de tous. Cela étant dit, cette « folie » n'est pas la spécificité des mâles, puisqu'une femelle du *Haattisar* — ou *breeding center* — de Bardiya, structure où vivent les éléphants captifs, est qualifiée comme telle depuis qu'elle a tué plusieurs cornacs, probablement, m'explique-t-on, à cause de la perte de plusieurs éléphanteaux.

Le fait de visibiliser autant le vécu individuel de l'animal et ses difficultés sociales, ainsi que ses instincts sexuels et son état hormonal, permet à Bipin et à beaucoup d'autres de le déresponsabiliser et de ne pas condamner l'espèce entière : l'éléphant fait du mal à l'humain car il est « fou », mais les hardes, elles, constituées de nombreuses femelles qui veulent protéger leur progéniture et se tiennent à distance, ne sont pas dangereuses à Bardiya[335]. Il est assez facile de comprendre comment de telles justifications, dans une société népalaise si communautaire et dans laquelle il peut être complexe de se retrouver seul·e sans être exclu·e ou jugé·e négativement, puisse être acceptées[336]. De la même manière, protéger l'espèce en « sacrifiant » si j'ose dire l'individu animal, tout en générant de l'empathie chez les humains, paraît nécessaire dans le cas de personnes qui bénéficient du tourisme, comme les guides, qui cherchent à ce que la faune se multiplie et soit appréciée de la population.

Lorsqu'exclure les individus exclus ne suffit plus

Toutefois, il s'avère que l'interprétation locale de la « folie » des éléphants sauvages trouve un écho nuancé chez quelques personnes à Bardiya. Pour Sankar par exemple, un cornac expérimenté, celle-ci découle avant tout d'une frustration sexuelle et d'une désorientation plutôt que d'une pathologie intrinsèque :

> « Non, ils ne sont pas "fous". C'est simplement leur adolescence. S'ils ont des expériences sexuelles ils ne font pas ce genre de choses, mais s'ils n'en ont pas, ils deviennent confus, ne savent plus quoi faire ni où aller, alors ils détruisent » (Sankar, cornac, 36 ans, 14/01/2022).

Si Sankar vient apporter un peu de nuance, il reste dans une approche qui justifie le comportement de ces animaux par des besoins qui sont bridés, par un manque, même s'il n'est pas systématique. Pour d'autres personnes encore, les éléphants ne sont pas « confus » ou immatures, au contraire, ils sont encore plus conscients et « intelligents » (*chalaakh*) que les humains. Ils choisissent simplement de se « venger » :

---

[334] « Pendant cette période, les mâles captifs sont représentés comme étant agressifs et ne répondant pas aux ordres. Les cadres de gestion se concentrent sur la mise en œuvre des mesures les meilleures et les plus éthiques pour contrôler le mâle et limiter leurs blessures, celles faites aux autres éléphants et aux personnes qui les manipulent (trad.) » (Keil 2023 : 234).

[335] Une harde d'éléphants comprend généralement entre 20 et 40 individus. Alpa Shah (2010 : 113), dans le cadre de son terrain dans l'État du Jharkhand en Inde, affirme que des troupeaux entiers traversent et détruisent les cultures. À Bardiya cependant, une seule personne me rapporte ce phénomène : la plupart affirment que ce sont essentiellement les éléphants solitaires — parfois regroupés par deux ou trois — qui posent problème, ce que mes observations confirment. Cette différence tient peut-être au faible nombre d'éléphants sur place combiné au caractère boisé du terrain, contrairement à d'autres régions sud-asiatiques ou africaines.

[336] Mon expérience ethnographique m'a montré comment il pouvait être difficile de vivre la solitude au Népal. Ainsi, la famille chez qui je vivais à Bardiya trouvait cela très étrange que je veuille passer du temps seule et venait sans cesse me dire de les rejoindre (cf. Chapitre IV. II. A).

> « Je pense que, si nous dérangeons les éléphants, ils nous dérangeront aussi, vous savez. C'est ce que je pense. Si vous ne les perturbez pas, je pense qu'ils ne détruiront rien des choses humaines (…). C'est une sorte de vengeance (*revenge*) de leur part. (…) Bien sûr ce sont des animaux, mais, vous savez, les éléphants sont plus intelligents (*chalaakh*) que les humains. Nous ne savons rien, mais ils savent tout » (Guide, 25 ans, 05/08/2019).

Parler de la notion de « vengeance » (*revenge*) chez l'éléphant me semble parler d'une forme d'intentionnalité des animaux et de l'idée d'un certain plaisir ou soulagement dans l'action. On me raconte à Bardiya à plusieurs reprises, par exemple, que certains éléphants se cachent dans les buissons pour surgir et tuer des personnes qui passent. On me décrit aussi avec effroi le mode opératoire qui est parfois celui de ces animaux pour tuer : écarteler une victime en se servant d'un pied et de sa trompe, écraser méthodiquement les organes vitaux avec les plus de 100 000 muscles de sa trompe, ou encore se servir de ses défenses. Dès 1970, le *modus operandi* glaçant des pachydermes est relevé à Bardiya (Mishra & Ottaway 2018 : 229) et plus largement au Népal :

> « De même qu'il existe des mangeurs d'hommes parmi les tigres et les léopards, il y a aussi des voyous (*rogues*) parmi les éléphants, que l'on dit très méchants (*very mean*) et qui prennent un malin plaisir (*wicked delight*) à tuer des hommes et à dévaster des villages (trad.) » (Shaha 1970 : 29).

Qu'il soit considéré comme « fou » ou non, qu'il agisse parce qu'il est troublé ou de manière réfléchie, Messi incarne bien la catégorie particulière d'éléphants asiatiques mâles exclus de leur harde d'appartenance, condamnés à errer seuls ou avec un ou deux homologues et qui représentent un danger pour l'humain. Dans l'obscurité, les villageois·es, informé·es par les cris dans le microphone du village, par les aboiements des chiens ou par des bruits suspects, cherchent à se rassembler et préparent des torches enflammées et des cailloux (cf. Figure 39 & 80) pour faire face, dirait Alpa Shah (2010 : 99-129), aux « dangereuses silhouettes » (*dangerous silhouettes*). Le groupe cherche le ou les animaux à l'aide de lampes électriques, puis fait tout son possible pour leur faire rebrousser chemin, afin de limiter les pertes financières des familles[337] et de retourner dormir au plus vite. Comme ailleurs dans le monde, explique John Knight (2000 : 7), les humains doivent à la fois se battre pour produire (*labour of production*) et se battre pour protéger leurs productions (*labour of protection*). Indra, fermier, exprime cette vulnérabilité avec amertume :

> « Les touristes viennent ici [sur la *banbhoj sthal*] et pensent que les éléphants dorment la nuit. Mais les gens sont réveillés la nuit ! Lorsqu'ils jettent des pierres, du feu ou font du bruit, la situation est très dangereuse. Ils doivent mettre leur vie en danger. Si l'éléphant revient, s'il s'est senti dérangé, il a le sentiment d'être en guerre (*feeling of war*). Ensuite, il est en colère (*angry*) et veut se venger (*revenge*). Il change de position. Parfois, il court vers la rivière et se retourne immédiatement. (…) Nous travaillons si longtemps pour cultiver, mais en une nuit l'éléphant vient dans le champ et c'est fini en une seconde, en une minute. Et nous travaillons encore, longtemps nous espérons… » (Indra, fermier, 44 ans, 18/08/2021).

[337] À titre d'exemple, au moment de l'événement que je décris fin juillet 2019, Bipin avait perdu cinq *khatta* (1 800m² de terres) et était en train de perdre les six restants. Cela représente pas moins de 50 000 roupies népalaises, soit plus de 360 dollars — une fortune locale.



Figure 80 : Lutte nocturne contre la présence d'un éléphant, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Août 2021.

La chorégraphie renouvelée de lutte contre la faune contraste en effet avec l'expérience des touristes de Bardiya et pousse l'être humain, alors privé de sommeil et dans un état d'insécurité étendu sur plusieurs nuits, dans ses retranchements. Des journées entières de travail sont réduites à néant en quelques minutes, ce qui met les familles dans un état d'impuissance et fait de l'éléphant un « fardeau émotionnel » (*emotional burden*, Prins *et al.* 2021 : 7)[338]. De plus, l'éléphant apparaît comme très imprévisible (il « change de position ») et, puisqu'il se souvient, les comportements humains sont des risques pour les interactions prochaines.

Au-delà des destructions de cultures et d'habitations, la venue de ces pachydermes provoque parfois des morts humaines. Bishesh, un habitant de la *buffer zone* de Bardiya, me décrit ainsi la disparition de son père :

> « Il était une heure du matin, c'était en 2009. Il n'y avait que ma mère et mon père dans la maison. Des gens ont appelé avec le micro. L'éléphant est arrivé, et mon père est sorti. Il s'est fait attaquer. Il ne savait pas où se trouvait l'éléphant, il pensait que l'animal était entré dans le champ. Il a utilisé sa lampe torche quelque part, mais il y avait deux ou trois éléphants autour de la maison. Il a vu l'un d'eux de l'autre côté, mais l'autre était derrière. En fait, des personnes faisaient du bruit, donc, quand il est sorti de la maison, quand l'éléphant l'a vu, il a voulu le charger. (…) Quand l'éléphant a attaqué, il a fait un grand bruit, alors les gens sont venus et ont vu la scène. (…) Nous sommes restés près du corps toute la nuit » (Bishesh, politicien, guide et directeur d'hôtel, 31 ans, 22/08/2019).

Indra, ami du père de Bishesh qui était présent cette nuit-là, me décrit l'événement et détaille davantage les affects traversés :

> « Il y a une dizaine d'années, une nuit, proche de là où vous dormiez, nous faisions du bruit. Le riz était prêt à être coupé. L'éléphant a quitté le champ, puis il est entré à

[338] Une étude au Sri Lanka (Oriel & Frohoff 2023 : 55) a montré que cet état prolongé de détresse dû à la venue nocturne des éléphants pouvait même avoir de lourdes conséquences relationnelles : de nombreux divorces en découleraient.

> nouveau, dans le *green park*. Bishesh, vous le connaissez. Son père est mort. À cette époque, nous avons vraiment vu l'événement. J'étais là. (…) Nous aimions son père. À partir de ce moment-là, j'ai… j'ai... Je n'ai plus aimé les animaux, les éléphants. Tous les membres de sa famille sont allés proches de son corps et ils ont pleuré, pleuré, pleuré pendant toute la nuit. C'était terrible » (Indra, fermier, 44 ans, 18/08/2021).

Bishesh, aujourd'hui très actif dans la conservation et le tourisme, avance de son côté une explication à ce comportement : l'éléphant a chargé son père car il a été dérangé par les bruits des humains. Plus tard, tout comme Messi, l'animal prend un nom, en tant qu'individu identifié par la population en raison de ses venues fréquentes et de ses actions dangereuses : Onetusk (« une défense ») ou Kanchirewa (« oreille cassée »).

Les éléphants, qui ont commencé à réinvestir Bardiya autour de 1994 (Velde 2017, cité par Prins *et al.* 2021 : 2), seraient entre 120 et 140 actuellement (Ram *et al.* 2021), soit presque le double de leur population de 2011 (Pradhan *et al.* 2011, cités par Prins *et al.* 2021 : 2), alors que les dégâts étaient déjà nombreux en 2012 (cf. Figure 81). Il reste difficile de compter les éléphants : ils meurent parfois soudainement[339], vont et viennent entre le Népal et l'Inde, et aucun suivi systématique n'est mis en place. On sait en tous cas qu'ils sont très présents à Bardiya, physiquement et dans les discours quotidiens. Ainsi, destructions de cultures, d'habitations et morts humaines font partie des faits divers de Bardiya et il n'est pas rare, en se promenant dans les villages, *a fortiori* durant la mousson, d'apercevoir des maisons détruites ou des empreintes d'éléphants dans les champs (cf. Figure 79 & 82).



कुञ्ज

राष्ट्रिय साप्ताहिक

NATIONAL WEEKLY, 29 AUG2012 पेज :८, मूल्य रु. ५/-

प्रत्येक आइतबार पढ्न नभुल्नु !

र्माण जंगली हात्तीको तथ्याङ्क भएन

चरे समाचार

ठाकुरद्वारा

वन्यजन्तु, जलचर लगायत विभिन्न प्रजातीका चराचुरुङ्गीहरुको अभिलेख राख्ने सरकारसंग बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्जमा रहेको भिमकाय प्राणी जंगली हात्तीको यकिन तथ्याक छैन ।

सरकारले वर्षेनी बाघ, गैडाको गणना गर्ने गरेको भएपनि हात्ती संरक्षण कार्यलाई कम महत्व दिएका कारण, जंगली हात्तीको अभिलेखीकरण गर्ने काम ओझेलमा परेको हो । हात्तीको अहिलेसम्म पनि गणना हुन नसक्दा बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्जलाई हात्तीको वास्तविक तथ्याक बताउन समेत समस्या पर्ने गरेको छ ।

हात्ती गणना भएको एक दशक बितिसक्दा पनि निकुञ्जमा भाले, पोथी बच्चा र बूढा जंगली हात्तीको संख्या कती छ भन्ने कुरा निकुञ्जलाई नै थाहा छैन । सन् २००५ मा डा. नरेन्द्र बाबुले गणना गर्दा ८० वटा हात्ती फेला परेको निकुञ्ज श्रोतले जनाएको छ ।

बर्दिया निकुञ्जमा करिब एक सय वटा जंगली हात्ती रहेको बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्जका सहायक संरक्षण अधिकृत रमेश थापाको दावी छ । निकुञ्ज विभागले गैडा र बाघ संरक्षणमा बढी प्राथमिकता दिएको र हात्ती गणनाको रणनिती नेपालमा नभएका कारण पनि जंगली हात्तीको यकिन तथ्याक बताउन नसकिने उनले बताएका छन् ।

निकुञ्जमा प्राकृतिक, दुर्घटना र चोरी शिकारीका कारण एक दर्जन जंगली हात्तीको मृत्यु भैसकेको उनले बताए ।

बाँकी पेज ८ मा

मूर्तिहा नाका नखुल्ने

जंगली हात्तीको ...

बर्दिया जिल्लाको पर्यटकीय स्थल बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्जमा रहेका जंगली हात्तीले बर्सेनी निकुञ्जको मध्यवर्ती क्षेत्र डोढरी, सुर्खेदुवा, बगनाहा, न्यौलापुर, सिपुर लगायतका गाउँहरु र नदी पारीका गोला, पातामार, मैनाउ, खैरीचन्दपुर लगाएतका गाउँहरुमा लाखौ रुपैयाको अन्नबाली खाने र मानिसको ज्यान समेत लिने गरेको छ ।

निकुञ्जमा जंगली हात्तीको लेखा जोखा नभएपनि ०३६ सालमा स्थापना भएको हात्तीसारमा भने ६ वटा भाले र १० वटा पोथी गरी १६ वटा हात्ती रहेको हात्तीसारले जनाएको छ । एउटा हात्ती भने असक्त विरामी रहेको छ ।

वन जंगल फडानी, मुक्त कमैयाको अतिक्रमणले गर्दा जंगली हात्तीको वासस्थानमा कमि आएको छ । गतवर्षहरुमा भन्दा यस वर्ष जंगली हात्तीले स्थानिय वासीहरुलाई बढी क्षती गरेको छ । एकातिर जंगली हात्तीको गणना र अनुगमन नगर्दा निकुञ्जलाई समस्या परेको छ भने स्थानियवासी हरुलाई हात्तीवाट हुने क्षती नियन्त्रणका लागि गणना र वृहत् योजना बनाउनु पर्ने देखिन्छ ।

जंगली हात्तीवाट हुने दीर्घकालीन समस्या समाधान गर्न समेत यकिन र अभिलेखीकरण गर्नु पर्ने जरुरी रहेको छ ।

बाघ ...

गुलरिया नगर

Figure 81 : Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya.
Cet article du 29 août 2012 témoigne de l'absence d'informations sur le nombre d'éléphants dans le BNP. Ils auraient été 80 en 2005 et l'on suppose leur nombre à 100 en 2012. L'auteur de la rubrique déplore l'absence d'initiatives pour compter les éléphants (contrairement aux tigres, qui sont plus valorisés) et parle d'une dizaine d'éléphants morts par « accident naturel » (praakritik durghatanaa), et par braconnage (chori shikaariko karan). L'article mentionne divers villages où les éléphants détruisent les cultures et précise que les dégâts sont plus nombreux en 2012 qu'avant. L'auteur conclut qu'il faut des informations sur les éléphants pour gérer les difficultés rencontrées.

[339] Il arrive fréquemment que les éléphants de Bardiya meurent d'électrocution à cause de clôtures privées mal réglées autour de certaines cultures.



Figure 82 : Habitations endommagées par un éléphant « fou », *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Juillet 2019.

L'éléphant comme une personne, un animal et un Dieu

Paradoxalement, lorsque personne n'est blessé, ces situations complexes et répétitives génèrent aussi beaucoup de rires. Elles donnent à voir comment les humains font groupe pour protéger les cultures face aux éléphants et, en conséquence, comment la faune, si elle sépare, unie aussi. La description ethnographique qui débute cette partie montre une telle ambivalence, tout comme dans le cas du rhinocéros, où cohabitent peurs, amusement et même fascination face à l'animal.

Il faut dire qu'*Elephas maximus* a de quoi captiver. Comme l'écrit Joëlle Zask dans son ouvrage *Face à une bête sauvage* (2021) qui traite de la cohabitation entre humains et 11 espèces animales différentes en milieu urbain autour du monde :

> « [Les éléphants,] à qui l'on prête la capacité de raisonner, d'aimer les humains et d'être sensibles aux compliments (…) perçoivent les ultrasons et la résonance terrestre jusqu'à plus de cinq kilomètres. Ils peuvent singulariser la "voix" de plus de 200 congénères, dont celle d'êtres humains qu'ils sont capables de séparer en groupes linguistiques et d'identifier individuellement. (…) Quiconque le froisse s'expose à des représailles à long terme » (Zask 2021 : 81-84).

Sur le plan sensoriel, ces pachydermes possèderaient des corpuscules de Pacini particulièrement développés dans leur trompe et leurs pattes, récepteurs de pression si sensibles qu'ils leur permettraient de percevoir les vibrations infrasonores et de communiquer entre troupeaux sur plusieurs kilomètres (McComb *et al*. 2003). Leurs capacités cognitives exceptionnelles incluraient la capacité de faire des liens entre une cause et ses effets, d'assigner une responsabilité concernant un préjudice dont ils sont victimes et d'en garder un souvenir intact pour des années, révélant leur excellente mémoire et leur caractère rancunier et colérique (Zask 2021 : 85). L'éléphant asiatique pourrait faire la différence entre les propriétés des humains et identifier des individus hostiles ou bien intentionnés (Keil 2017). Enfin, les éléphants auraient une organisation sociale particulièrement riche et seraient sensibles « aux décès historiques de membres influents de leur famille (…) [tout en dépendant, pour leur survie] des connaissances accumulées par leurs matriarches (trad.) » (Lee & Moss 2012, cités par Rahmat 2023 : 269). Autant d'éléments qui vont dans le sens de ce qui est décrit par la population, qu'il s'agisse de parallèles avec l'humain, de leurs liens sociaux ou de leur tendance à la vengeance.

Certains individus adoptent des comportements encore plus « singuliers » qui surprennent toujours davantage : certains mangent la terre des maisons pour tapisser leur estomac d'une

couche d'argile protectrice, mais, surtout, et l'anecdote est connue des locaux et mentionnée dans quelques recherches à Bardiya (Prins *et al.* 2021 : 3) et surtout en Inde (Zask 2021 : 86 ; Shah 2010 : 121), les éléphants sont irrésistiblement attirés par l'odeur de l'alcool de riz et en boivent parfois. Gaulthier, un résident français directeur de *resort* touristique, est le premier qui me parle de ce phénomène :

> « Tu as un éléphant qui est alcoolique, il est bien connu, il a une défense qui est cassée. Il arrive avec sa trompe, il rentre dans le village (…) il sent l'alcool de riz, alors il casse le mur pour accéder aux grosses jarres (…). Il en pompe, je ne sais pas combien de litres (…). Les gens lui jettent des pierres, des trucs comme ça, mais il n'en a plus rien à foutre (*rires*). Il est saoul, il ne sent plus rien (…). Il repart après dans la jungle, en titubant. Non, mais je l'ai vu une fois. En titubant comme ça, hein, pas tout droit » (Gaulthier, directeur de structure touristique, 57 ans, 28/07/2019).

La présence d'états de conscience modifiés chez les animaux suite à l'ingestion intentionnelle de substances psychoactives est un phénomène connu des éthologues (Kreutzer 2021 : 86-89) et la consommation d'alcool par les éléphants révèle plusieurs choses. Tout d'abord, si les éléphants consomment depuis toujours de l'alcool via les fruits — fermentés ou qui fermentent dans leur estomac — présents dans la forêt, la recherche directe et délibérée de boissons alcoolisées produites par les humains témoigne d'une adaptation comportementale qui dépasse la simple quête alimentaire. Ensuite, l'état d'ébriété transforme les rapports de force entre humains et éléphants, puisque l'alcool agit comme un neutralisant des mécanismes de dissuasion habituels, rendant l'animal indifférent aux techniques qui visent à le repousser et créant une situation d'imprévisibilité toujours plus totale, contribuant sans doute à l'idée d'un éléphant « fou ». Enfin, l'existence d'éléphants dits « alcooliques » renforce les parallèles comportementaux entre humains et faune et génère tout un ensemble de représentations et d'identifications, faisant de l'éléphant un animal toujours plus perturbant.

Il me semble que le trouble provoqué par le pachyderme, dont les comportements sont toujours plus proches de celui d'une personne, atteint son apogée dans le récit d'un événement qui se serait produit en 2015, dans la *buffer zone* de Bardiya. Tout commence lorsqu'un éléphant, probablement en quête de nourriture, pénètre une nuit dans le village de Danagaon et se heurte à la résistance habituelle des villageois·es qui le chassent à coups de pierres et de branches enflammées. La situation paraît classique, sauf que l'animal, loin de simplement fuir comme à l'accoutumée, orchestre une véritable vengeance calculée : après avoir été repoussé une première fois, l'histoire dit qu'il se retire dans la forêt et, selon les témoignages, semble « réfléchir » (*socne*) à ce qu'il vient de subir. Le lendemain soir, il revient au village avec une détermination nouvelle. Lorsque les villageois·es tentent à nouveau de l'intimider avec des torches, l'éléphant se saisit d'une branche enflammée avec sa trompe et s'en sert comme d'une arme pour incendier méthodiquement les habitations.

L'instrumentalisation du feu par un animal réputé en avoir peur bouleverse profondément les habitant·es. Face à cette transgression qui transforme l'animal en agent intentionnel de destruction, les villageois·es abandonnent définitivement Danagaon, détruisent ce qui reste de leurs maisons et migrent vers d'autres lieux, notamment Kailassi où le gouvernement leur attribue de nouveaux terrains. Aujourd'hui, Danagaon est une prairie herbeuse qui sert à établir un camp touristique mobile de luxe, sur une partie de l'année.

Le récit, connu de toutes et tous, flirte avec l'irréel et me semble avoir pris le rôle d'un « mythe », dans le sens d'« un récit oral tenu pour vrai par ceux qui le transmettent, mais [comportant des faits] (…) trop improbables, surnaturels et obscurs (…) pour décrire un monde vraisemblable » (Journet 2017 : 45). Ainsi, comme le soulignent Piers Locke et Jane Buckingham dans l'introduction de l'ouvrage *Rethinking Human-Elephant Relations in South Asia* (2016) :

> « Il n'y a aucun doute sur la complexité des interconnexions qui lient les humains aux éléphants, en particulier sur le sous-continent sud-asiatique où les éléphants ont joué un rôle matériel et symbolique intégral dans les civilisations humaines qui ont prospéré à leurs côtés. (…) Les humains ont conçu, rencontré et se sont approprié des éléphants comme proies, comme cohabitants, comme nuisibles dangereux, comme armes de guerre, emblèmes de prestige, symboles de divinité, objets de divertissement, icônes de conservation, marchandises à échanger, véhicules pour le travail ou encore comme compagnons intimes (…). Bien sûr, ce que les humains ont signifié pour les éléphants en Asie du Sud à différents moments et endroits est plus difficile à comprendre. Se trouvant liés aux entreprises humaines de pouvoir, de richesse, d'adoration, de plaisir et de conservation, les éléphants captifs et en liberté se heurtent actuellement à des menaces majeures pour leur survie et leur bien-être (trad.) » (Locke & Buckingham 2016 : 1-2).

Il semblerait que les représentations, *a fortiori* celles des cornacs pour ce qui est des recherches de ces auteur·es, s'appliquent aux habitant·es de Bardiya : l'éléphant est à la fois une personne, un animal et un Dieu et ces « multiples états ontologiques d'animalité, de personnalité et de divinité représentent un défi d'interprétation culturelle et intellectuelle (trad.) » (Locke & Buckingham 2016 : 166).

Comme l'écrit John Knight (2000 : 8), le conflit avec la faune n'est pas simplement vécu lorsque les habitant·es se préparent à y faire face, sur le moment ou lorsqu'il est raconté ensuite, mais aussi par l'ensemble de rites ou festivals qui y font référence. Ainsi, à Bardiya, je ne cesse de chercher à comprendre les rituels (*puja*) qui s'effectuent pour prévenir les attaques et destructions d'éléphants et notamment si ceux-là sont reliés directement, comme ailleurs en Asie du Sud (Hart 2005 : 165 ; Shah 2012 : 121 ; Keil 2017), au dieu Ganesh de l'hindouisme. Je découvre que, si pour certaines personnes l'animal et l'homme à tête d'éléphant qui surmonte tous les obstacles sont indissociables, pour d'autres, cela n'a rien à voir, ce qui donne une lecture bien différente des attaques ou des destructions.

Les rituels qui mobilisent d'une manière ou d'une autre la faune sont nombreux au Népal. L'un des plus connus est sans nul doute celui de Dasai, en octobre, centré sur la déesse guerrière Durga (cf. *infra*). Un autre rituel fondamental, orienté vers la protection des personnes qui pénètrent en forêt, est celui de *Bandevi*. Autrefois réalisé plusieurs fois dans l'année par les locaux, il est désormais surtout performé de manière ponctuelle, par les employés du Parc avant une opération importante (une capture de tigre par exemple) ou une fois par an, par certaines structures touristiques (cf. *infra* & Chapitre IV. II. C).

En lien avec les éléphants spécifiquement, je suis interpellée plusieurs fois à Bardiya, en allant à la recherche des *marua* — sanctuaires tharu qui étaient aussi utilisés par les Rajis (cf. Figure 83) — par la présence dans les villages de la *buffer zone* d'une ou deux figurines d'éléphants. Certains chamanes que je rencontre font le lien entre l'éléphant en terre, l'animal qui détruit, et même parfois Ganesh. Le cas échéant, le fait de vénérer ces dispositifs permettrait de diminuer les attaques, voire même de transformer le pouvoir de destruction de l'éléphant, en pouvoir de protection. À l'inverse, certains chamanes m'expliquent que les éléphants ne peuvent faire l'objet de certains rituels de protection, du fait précisément qu'ils représentent Ganesh :

> « L'éléphant représente le dieu Ganesh et nous, *gurua*, ne pouvons pas faire de *puja* concernant le rhinocéros et l'éléphant (…) le *gurua* peut seulement en faire pour le tigre, le serpent, l'ours ou le léopard (…). Les éléphants sauvages ne peuvent être arrêtés par aucun moyen [car Ganesh incarne celui] qui brise tous les obstacles » (*Gurua*, 62 ans, 22/03/2023).



Figure 83 : *Lawangi puja*, Bardiya. © Archives de Johan Reinhard. Décembre 1969.
Sur cette photographie de l'anthropologue Johan Reinhard, on discerne deux statuettes d'éléphants et deux statuettes de cheval. Elles sont couvertes de sang qui provient d'une offrande récente, sans doute d'un sacrifice animal de bouc. La Lawangi puja, encore pratiquée aujourd'hui par les Tharus, serait, selon mes recherches, performée durant le mois népalais de Kartik (entre octobre et novembre), afin d'honorer la divinité Jakanyaa, responsable de la prospérité agricole et économique du village. Depuis 2021, d'après mes partenaires de terrain, les sacrifices animaux (chèvres, moutons, cochons, poules) sont en train d'être remplacés à Bardiya par des offrandes (parsad) alimentaires (sucreries, noix de coco, etc.).

Au-delà des rituels hindouistes connus ou des pratiques tharu auprès ou non d'un *marua*, il existe à Bardiya une autre manière de célébrer Ganesh, où son lien avec les éléphants apparaît de façon particulièrement explicite. Depuis 2014, la « journée mondiale de l'éléphant » (*World Elephant Day*) donne lieu, une fois par an[340], à une cérémonie lors de laquelle plusieurs éléphants du *Haattisar* sont couverts de fleurs et de cadeaux. Depuis 2017, ils sont amenés plus spécifiquement auprès d'un poteau rituel de plusieurs mètres de haut, au bout duquel est érigé le trident de Shiva et une écharpe rituelle qui vole au vent (cf. Figure 84)[341]. Je m'interroge à de multiples reprises sur la fonction de ce poteau, car, malgré la présence des signes distinctifs évoqués, on m'explique qu'il est bien là pour honorer les éléphants.

[340] La date pour cet événement n'est pas fixe, il semblerait qu'il ait pu se dérouler mi-avril en 2019 puis en août en 2022. La date internationale officielle est le 12 août.
[341] Pour les enjeux et caractéristiques des poteaux rituels dans l'ouest du Népal, *voir* Marie Lecomte-Tilouine (2023).



Figure 84 : Célébration pour les éléphants autour d'un poteau rituel, *buffer zone* de Bardiya. © Manjo Chhetri. Avril 2019.
Les photographies ont été prises lors d'une journée de « haatti puja », où les éléphants du Haattisar de Bardiya reçoivent, une fois le corps peint (avec de l'eau principalement), quantité d'offrandes (des fruits et légumes surtout). On aperçoit le poteau, auquel un habitant de Bardiya accroche une nouvelle écharpe rituelle.

Si l'installation est particulièrement intéressante, c'est parce qu'il semblerait qu'elle n'ait pas le même rôle pour toutes et tous. Certaines personnes l'associent à Shiva et en font un lieu de culte à défaut de pouvoir construire un temple sur cet espace protégé, là où d'autres, je l'ai dit, le relient à Ganesh. Enfin, certain·es m'expliquent qu'il a été installé, en raison de sa grande taille, afin d'honorer la mémoire de Raja Gaj, c'est-à-dire une figure emblématique du plus grand éléphant asiatique, animal singulier qu'on retrouve sur les billets de banque de 1 000 roupies népalaises et qui aurait vécu à Bardiya. L'animal, d'au moins 3 mètres 50, aurait été accompagné de deux autres grands éléphants, et n'aurait plus été vu après 2007[342].

L'analyse des éléphants « fous » de Bardiya, de ces « preneurs de risques » (*risk-taking elephants*) peut-on dire (Evans & Nduguta 2023 : 95), révèle comment les pachydermes solitaires cristallisent un ensemble complexe de représentations oscillant entre explications biologiques (état de musth), sociales (solitude suite à une exclusion de la harde), affectives (colère contre les humains) ou cognitives (connaissance de sa propre force). Qu'ils soient perçus comme « confus » par frustration sexuelle, victimes de leur exclusion sociale ou « vengeurs » grâce à une mémoire légendaire et à une intelligence supérieure, ces éléphants incarnent une altérité familière, qui, de par sa singularité, permet de préserver une vision globalement positive de l'espèce. Un ensemble de récits circulent au sujet des éléphants et jouent sur les représentations, positives (Raja Gaj) ou négatives (éléphant de Danagon, éléphant qui a tué le père de Bishesh, mais aussi éléphante qui s'en prend à ses cornacs). Ils prennent parfois la forme de mythes contemporains qui, sans parler de temps primordiaux ou d'événements qui expliquent le monde, peinent à être datés précisément, comportent des

[342] Pokharel, S. S. (2025, May 31). *The big bulls of Bardia*. Nepali Times. https://nepalitimes.com/here-now/the-big-bulls-of-bardia

éléments surréalistes et peuvent mettre en garde les humains sur les bons comportements à adopter face à la faune.

L'ensemble des rites à l'œuvre à Bardiya, anciens ou nouveaux, témoignent de l'attachement persistant à l'espèce, tout en tentant d'agir bénéfiquement de manière préventive sur les conflits. Ils révèlent à la fois la diversité des moyens déployés pour agir sur les comportements de l'éléphant sauvage par des intermédiaires — éléphants captifs et poteau rituel, statuettes en terre, chamane et parfois sacrifices animaux — ainsi que la complexité des rapports entre traditions tharus et hindouisme au fil des calendriers religieux, et des nécessités contemporaines de cohabitations avec la faune.

Si le conservationniste Hemanta Mishra écrivait il y a quelques années que les éléphants sauvages de Bardiya tuaient plus d'humains que tout autre animal (Mishra & Ottaway 2018 : 228), les chiffres récents indiquent que les tigres ont désormais pris la tête de ce tragique palmarès (Paudel *et al.* 2024). Contrairement aux éléphants qui s'aventurent régulièrement dans les villages, ces grands félins adoptent une stratégie différente, plus discrète, mais tout aussi meurtrière, nous amenant vers une autre figure de la rencontre soudaine, autant, voire plus importante aux niveaux affectif et rituel.

C. Les gros chats « timides » devenus « mangeurs d'Hommes »

Le tigre, un animal central qui fascine

« Si nous n'avions pas de tigres, qu'est-ce que tu pourrais bien écrire ? »
(Bipin, guide, 30 ans, 31/07/2019).



Figure 85 : Panneau à la sortie d'un café, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Mars 2023.

Lors de mon arrivée à Bardiya en 2019, Bipin m'affirme par une simple question rhétorique l'aspect central du tigre là où nous nous situons et l'importance qu'il *devra* avoir dans ma recherche. J'ai parlé de l'omniprésence du félin, dans les discours, sur les réseaux sociaux, dans

les journaux, par l'intermédiaire d'événements[343], sur les panneaux du Parc ou des structures touristiques (cf. Figure 85), sous forme de statues ou même sur les vêtements. J'ai montré comment les comportements problématiques de quelques individus pouvaient être expliqués de manière diverse (blessures, vieillesse, absence d'apprentissage de la pratique de chasse, instincts carnassiers plus forts que la réflexion, réaction à des perturbations humaines, absence de grandes proies, diminution progressive de la peur, etc.) et comment leur protection était aussi justifiée (« espèce parapluie », patrimoine national, enfermement injuste, etc.). J'ai soulevé la difficulté des populations face aux pressions internationales et au « succès » (*saphal*) de la conservation du tigre, ainsi que les tensions nées entre locaux et gouvernement dans le sous-entendu implicite que la vie de ces animaux valait plus que celle des humains. Enfin, j'ai souligné l'interdépendance entre la présence du tigre et l'activité touristique, analysant comment cette coexistence nourrit des formes d'identification où l'animal devient par exemple un « frère », donc acquiert une forme de « parenté choisie » (*elected kinship*) par l'humain (Jalais 2009 : 10 & 97).

Suni, guide expérimenté de Bardiya, met en valeur d'autres aspects encore de cet animal qu'il admire tant :

> « Le tigre me fascine, mais ce n'est pas simplement parce qu'il contrôle les écosystèmes. C'est aussi parce qu'il vit complètement seul et qu'il est très honnête (*honest*) pour la nourriture : il ne tue pas tous les jours, il tue une fois, puis attend d'avoir complètement terminé sa proie. Enfin, le tigre est vraiment gentil (*kind*) et timide (*shy*) » (Suni, guide, 36 ans, 01/12/2021).

Certains auteurs relèvent en effet au Népal que « les tigres sont généralement timides (trad.) » (Majupuria & Kumar 2006 [1998] : 143) ou « de parfaits "gentlemen" [qui] n'attaquent pas les êtres humains, à moins qu'ils ne soient blessés par des chasseurs ou handicapés par l'âge ou toute autre cause naturelle (trad.) » (Shaha 1970 : 33). Ainsi, chez Suni et d'autres se mêlent un attachement au tigre déterminé par son rôle pour les écosystèmes, par son mode de vie, mais aussi par sa personnalité (il est « timide », « gentil » et raisonnable, puisqu'il ne tue pas à outrance).

Il est vrai que le tigre du Bengale (*Panthera tigris tigris*), avec son ouïe fine et sa vue perçante — six fois supérieure à la nôtre la nuit — peut percevoir la présence humaine bien avant que celle-ci ne le détecte, ce qui lui permet normalement de l'éviter. Le félin se déplace avec ses griffes rétractées, lui permettant d'avancer très silencieusement afin de se rapprocher au maximum de sa proie, mais aussi de fuir, la plupart du temps, lorsqu'il perçoit une présence humaine. Ses rayures, qui permettent aux humains de différencier les individus, font office de camouflage dans les jeux d'ombre et de lumière de la forêt subtropicale et des hautes herbes. En marquant leurs territoires avec leur urine, leurs excréments ou des griffures sur les écorces des arbres, les félins évitent aussi les rencontres directes avec leurs congénères. Leur attitude évasive s'observerait d'ailleurs encore en captivité, où Kailash Sankhala (1978) a noté qu'un couple de tigres dans un enclos n'empruntait jamais les mêmes chemins et maintenait des zones séparées. Cependant, à l'inverse d'un animal qui ne serait qu'un « gros chat » (*big cat*) timide, comme il est appelé parfois à Bardiya, le tigre reste un prédateur féroce, qui impose le respect.

[343] Le 29 juillet, journée mondiale du tigre (*Global Tiger Day*), et fortement mise en avant sur les réseaux sociaux par mes partenaires de terrain (publications de photographies, de textes, vidéos, etc.).

L'« Attila de la jungle » qui décime les humains

> « Dans sa livrée jaune, presque orangée, zébré de noir, blanchi à la joue, à la gorge et au ventre, pesant et souple tel se présente à nous l'Attila de la jungle : Le tigre, un des plus puissants carnassiers, et aussi le plus redoutable ennemi de l'homme » (Plancquaert 1939 : 137).

Le tigre est le plus grand félin encore vivant. Dans le Téraï népalais, il peut atteindre trois mètres de long et peser plus de 200 kg (Sunquist 1981 : 1-16). Les guides de Bardiya m'expliquent qu'il est capable de bondir une dizaine de mètres, d'atteindre une vitesse de pointe de 50 km/h et de nager sur plusieurs kilomètres. Leurs victimes sont mordues à la gorge ou la nuque et leur sang est généralement bu sur place, avant que le corps ne soit transporté « en lieu sûr », pour être éventuellement couvert de branchages et de terre, afin d'être terminé plus tard. Sa morphologie et sa technique de prédation en font un animal redoutable lors des rencontres, à tel point qu'au Népal, une attaque sur deux est mortelle pour les humains (Dhakal *et al.* 2026). L'histoire de la tigresse de Champawat en témoigne : entre le Népal et l'Inde, celle-ci a tué pas moins de 436 personnes avant d'être abattue par Jim Corbett en 1907 (Corbett 1989 [1944]).

Toutefois, les données gouvernementales font état de 68 morts par attaque de tigre entre 2018 et 2024 au Népal[344], soit une moyenne d'une dizaine de victimes par an. En réalité, ce chiffre masque une accélération récente, ne mentionne pas les personnes blessées et s'ajoute aux attaques causées par d'autres espèces. À Bardiya, où la population de tigres est passée de 18 individus en 2009 à au moins 125 en 2022, les attaques augmentent de manière inquiétante et le tigre en est devenu le premier responsable (Paudel *et al.* 2024). Et si l'animal s'en prend surtout aux humains dans la forêt (Dhakal *et al.* 2026), il arrive qu'il en sorte pour venir tuer dans les villages :

> « Normalement, les tigres ne viennent pas dans les villages. (…) Là-bas il n'y a que des problèmes de mangeurs d'hommes (*man-eaters*). (…) Si un tigre goûte une personne une fois, il veut recommencer et il veut tuer tout le monde. Parce que les hommes ont bon goût » (Guide, 46 ans, 06/08/2019).

En effet, contrairement aux léopards (cf. *infra*) qui rôdent souvent dans les villages, ce n'est pas le cas des tigres, ce qui rend leur présence d'autant plus inquiétante : quand ils viennent, il s'agit de « mangeurs d'Hommes » (*man-eaters*) qui viennent *pour* trouver les humains, comme soumis à une forme d'« addiction » qui durerait à vie (Sharma 2024 : 105), allant clairement contre leur « timidité » originaire. Les explications dont il a déjà été question peuvent se combiner à celle-ci. L'animal a pu être par exemple blessé, orphelin ou trop vieux, ce qui l'a poussé à tuer un humain par accident ou non, puis à devenir dépendant de sa chair. En effet, on m'explique que les humains seraient, en comparaison des biches ou des sangliers, des proies de choix, pas simplement du fait d'être « meilleurs en goût » car leur sang contiendrait davantage de sel[345], mais parce qu'il est tout simplement plus facile de les tuer. Ces éléments sont avancés par divers auteur·es, avec l'idée que les *man-eaters* seraient d'ailleurs plus « intelligents » que les autres tigres :

> « Les mangeurs d'hommes ne vivent pas ou n'errent pas dans les profondeurs des forêts, mais se rapprochent des habitations humaines et restent à la lisière des forêts adjacentes

[344] Kantipur. (2024). *The Rising Tiger-Human Conflict | बाघ संरक्षणको सफलता र मानवीय क्षति | Kantipur Explained* [Video]. https://www.youtube.com/watch?v=YZMFtx44-cM

[345] Annu Jalais (2009 : 14), dans le cadre de ses recherches dans les Sundarbans, évoque l'hypothèse selon laquelle l'environnement particulier de cette région de mangroves, où dominent les eaux saumâtres, créerait un déséquilibre alimentaire (*dietary balance*) que les tigres chercheraient à compenser par la consommation de chair humaine, réputée, à l'inverse de Bardiya, pour sa « douceur » (*sweetness*) ou en tous cas sa teneur plus faible en sel.

> aux villages. (…) On dit qu'une fois qu'ils se sont mis à manger des hommes, les tigres deviennent paresseux (*lazy*) et trouvent qu'il est beaucoup plus facile de guetter l'homme à des heures convenables que de chasser des animaux sauvages dans la forêt ouverte. Une fois qu'ils ont goûté à la chair humaine, ils commencent à s'en délecter à tel point qu'ils semblent perdre tout intérêt pour la chasse aux animaux sauvages. Les tigres et les léopards mangeurs d'hommes sont généralement très minces (*very lean*) mais plus intelligents (*intelligent*) que les tigres et les léopards ordinaires (trad.) » (Shaha 1970 : 33-34).

Autrefois abattus après autorisation royale, les tigres sont aujourd'hui capturés et relocalisés — avec éventuellement un collier GPS — ou envoyés dans des centres de soin ou des zoos, notamment celui de Katmandou (cf. Figure 86), se retrouvant alors, paradoxalement, entourés d'humains.



Figure 86 : Tigre *man-eater* de Chitwan, Zoo de Katmandou. © Nolwen Vouiller. Décembre 2021.

En décembre 2021, je rencontre la responsable du zoo de Katmandou géré par le NTNC. Je comprends que l'établissement, créé en 1932 comme collection privée d'un Premier ministre Rana, est devenu public vers 1956, peu après l'ouverture des frontières népalaises au reste du monde. Les tigres man-eaters y sont progressivement habitués à la présence humaine après leur arrivée : placés d'abord dans des enclos hors de la vue du public, les gardiens les nourrissent et les appellent par leur nom pour réduire leur anxiété avant de les exposer aux visiteur·es. Un système de rotation existe entre l'« espace d'exposition » (*display area*) et l'« espace d'attente » (*holding area*). La directrice précise que le zoo de six hectares ne peut plus accueillir de nouveaux tigres au-delà des cinq déjà présents en 2021. Le dernier arrivé, venu de Bardiya en 2020, aurait attaqué environ 16 personnes, notamment des conducteurs de motos sur la *highway*. La femme en question me précise que ces animaux « à problème » (*problematic*) sont gardés en captivité car le Népal n'a pas de politique d'« euthanasie ».

Des animaux rares mais individualisés, qui génèrent des conflits et de l'adoration

Si la méthode de l'enfermement est efficace — à condition de capturer le bon tigre —, les structures d'accueil (zoo de Katmandou et autres centres de soin) sont désormais saturées, ce qui exacerbe les tensions entre gouvernement et populations. J'ai mentionné précédemment le cas du tigre qui a été baptisé « Laure » par Suni et la manière dont sa souffrance a été retranscrite de manière très émotionnelle sur les réseaux sociaux, en formulant un appel aux humains pour la liberté du félin (cf. Figure 51). On comprend qu'il est insupportable que le sort, selon les mots du conservationniste népalais Hemanta Mishra, d'un « animal magnifique, roi incontesté de la jungle » (2013 : 43), puisse être d'être enfermé à vie, là où l'humain devrait, à l'inverse, le respecter, voire le servir.

La tigresse Machli, morte en 2016 à une vingtaine d'années dans le parc national de Ranthambore, est un cas intéressant à étudier car il pousse ce processus contemporain de célébrité et d'individualisation des félins encore plus loin. Reconnaissable par ses marques faciales en forme de poisson qui lui ont donné son nom (*machli* signifiant « poisson » en hindi), la « Reine de Ranthambore » (*Queen of Ranthambore*)[346] est devenue une véritable star, présente dans de nombreux documentaires et films, admirée pour sa force et sa beauté. Son statut exceptionnel lui a valu de remporter le *Lifetime Achievement Award* du *TOFT* [*Travel Operators For Tiger]* pour sa contribution à la conservation des tigres et à l'économie du Rajasthan, générant plusieurs millions de dollars annuels pendant une décennie pour l'économie locale de Ranthambore[347]. Cette glorification tient sans doute au fait que Machli cumulait plusieurs attributs : visible sans nuire aux humains (au contraire), correspondant aux critères de beauté, mais reconnaissable, elle incarnait un symbole à « conserver » et a généré d'importantes retombées financières. Le fait de représenter une version si parfaite de son espèce a été honoré par l'émission d'un timbre postal en 2013 et, à sa mort, par des « funérailles » nationales qui ont fait la une des médias indiens, des admirateurs exprimant leur chagrin sur les réseaux sociaux[348].

Le tigre, support de représentations diverses et parfois élevé au-dessus de l'humain, est associé au divin en Asie du Sud (Marks 2006), notamment puisqu'il est le « véhicule » (*bahan*) de la déesse Durga Bhawani, une guerrière armée d'un trident et d'un sabre. À Bardiya, le félin entretient des liens complexes avec l'univers rituel hindou et il n'est pas rare que des victimes d'attaques prient la déesse après l'événement. Par ailleurs, si Durga est avant tout vénérée lors du festival de Dasai pour protéger les foyers, *Bandevi* — la déesse de la forêt — est invoquée spécifiquement pour se protéger des animaux sauvages lors des incursions en jungle. J'ai mentionné le fait que l'éléphant, relié à Ganesh, ne puisse faire pour certains l'objet d'un contrôle par l'intermédiaire d'un rituel, mais il semblerait que le cas soit différent pour le tigre. Un *gurua* me raconte ainsi en février 2023 qu'il apaise les tigres en colère (*ris*) par l'intermédiaire de *mantras* qui invoquent Hanuman, Vishnu et *Bandevi* précisément, pour faire en sorte que les tigres ne suivent pas les humains jusqu'aux villages et cessent de les attaquer. Certaines personnes interprètent d'ailleurs dans cette continuité les conflits comme un signe de la colère de *Bandevi* face au braconnage et aux perturbations de la forêt, renforçant l'idée que respecter les tigres garantit leur respect en retour. Enfin, dans les *marua* que j'ai évoqués,

[346] Mall, S. (2016, August 18). *India's most famous tiger, Machli, dies in Ranthambore aged 19.* BBC News. https://www.bbc.com/news/world-asia-india-37115036
[347] Ranthambore National Park. (n.d.). *Machali (T-16) - The Legend Tigress of Ranthambore.* https://www.ranthamborenationalpark.com/ranthambore-machali.html
[348] Super User. (2016, August 20). *India's most famous tigress Machhli died in Ranthambore*. RIFA: A Leisure Travel. https://ranthambhorenationalpark.in/blog/indias-most-famous-tigress-machhli-died-in-ranthambore

figurent, au-delà des statuettes d'éléphants et de chevaux, des effigies de tigres en terre (cf. Figure 87), que certain·es associent ici aussi à l'animal directement.



Figure 87 : Statuettes rituelles de cheval et de tigres prêtes à la vente chez un potier, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Août 2019.

On comprend en conclusion que, comme dans le cas des rhinocéros et des éléphants, certains tigres marquent plus que d'autres la population et peuvent être utilisés pour défendre une cause. Ainsi, Machli est érigée en symbole national et incarne le tigre « idéal », là où Laure est présentée comme une victime de l'humain, montrant tous deux l'importance de leur conservation. Le cas des *man-eaters*, qui présente une singularisation particulière de l'animal sauvage, est important : contrairement aux autres tigres, ces animaux se retrouvent près des humains, d'abord par choix, en les traquant dans les villages (ou dans les forêts), mais parfois aussi après, en étant capturés puis enfermés loin de leur territoire. Le tigre, condamné alors à être « exposé » ou à « attendre » en ville dans le zoo de Katmandou ou ailleurs, déclenche pour certain·es — sur place ou à distance — un sentiment de paix, de pitié, mais aussi pour d'autres de la colère, surtout s'il a été prélevé par erreur. Lorsque les félins sortent — durablement ou temporairement et volontairement ou non — des « espaces animaliers », la proximité qui s'établit avec les humains peut faire émerger de nouvelles représentations et modifier les attachements. Toutefois, qu'un tigre ait ou non tué des humains, certain·es en défendent une image idéalisée : un animal libre, symbole de force et de courage, un roi, un frère ou une divinité à respecter et protéger pour de multiples raisons.

Ainsi, si le tigre *man-eater* n'est pas considéré comme un tigre « normal », il n'est pas dit « fou » pour autant. Tout est fait pour que l'espèce en général soit épargnée de représentations trop négatives, condition nécessaire pour qu'elle continue à faire venir sur la « terre des tigres » (*tiger land*)[349], des touristes du monde entier. En effet, s'il était possible d'ignorer l'existence de ce félin dans les années 2000 à Bardiya, c'est impensable aujourd'hui, puisqu'il est omniprésent, sous toutes les formes. Le tigre oscille entre l'évitement de l'humain, qui ne serait pas sa proie « naturelle », et sa recherche consciente, pour le tuer de manière répétée, au travers d'une rencontre soudaine.

En Asie du Sud, les tigres ont tendance à être confondus avec les léopards et sont généralement tous appelés « *bagh* ». Cependant, ces deux groupes ne sont absolument pas visibilisés et traités de la même manière et leurs modes de vie sont distincts. En réalité — et les tigres jouent un

[349] À noter que ce qualificatif n'est pas spécifique à Bardiya. Kailash Sankhala (1978) l'utilise pour l'Inde dans son ensemble et Jim Corbett (1989 [1944]) reprend l'idée en parlant de « pays du tigre » (*tiger country*) pour le Kumaon nord.

rôle dans ce fait — les léopards sont les félins qui bestialisent le plus la zone tampon et y font le plus de dégâts.

D. Les léopards qui fuyaient les tigres et cherchaient les chèvres ou les enfants

Exemple d'une transgression caricaturale

Un après-midi de décembre 2022, dans la buffer zone du parc national de Shuklaphanta, à plus d'une centaine de kilomètres à l'ouest de Bardiya, une situation que je n'avais jamais envisagée se produit. Un léopard s'est tout simplement glissé dans une maison du village alors que la porte était ouverte. Les propriétaires, saisis de panique, ont fermé la porte avant de s'enfuir en courant, laissant l'animal piégé à l'intérieur. Prasad, directeur du NTNC de Shuklaphanta, m'apprend la nouvelle alors que nous buvons un thé et que je lui demande pourquoi autour de nous autant de personnes s'agitent. Son calme m'indique, et il le confirmera ensuite, que ce n'est pas la première fois.

Prasad m'autorise à le suivre, je grimpe dans la voiture et nous continuons notre entretien, en traversant le parc national, dans lequel je me rends alors pour la deuxième fois de la journée. Une vingtaine de minutes plus tard, lorsque nous arrivons sur place, des centaines de personnes encerclent déjà la maison. Elles sont partout : sur les toits des habitations voisines, sur le chemin, perchées sur les murets. La curiosité qui s'empare des humains transforme l'opération de sauvetage en spectacle. Toutes les cinq minutes, les militaires doivent repousser les personnes qui s'approchent trop près. Le niveau sonore est toujours plus assourdissant et je décide finalement de l'enregistrer[350]. Le léopard, terrifié, s'est réfugié sous un lit qui est visible depuis la fenêtre et refuse obstinément d'en sortir.

Comme il est difficile d'accéder à l'animal pour l'endormir avec un produit anesthésiant, les travailleurs du parc national tentent différentes stratégies. D'abord, ils installent une cage métallique devant la porte arrière, la recouvrent de tissus noirs et la stabilisent avec des pierres. Comme souvent au Népal, bricolages et adaptations sont au programme. Un militaire perce un trou dans la moustiquaire de la fenêtre et y glisse un bâton pour faire bouger le félin, sursautant à chaque tentative. Quelqu'un part acheter de la viande pour attirer l'animal dans la cage, mais, sans surprise, le félin est bien trop préoccupé pour manger. Finalement, des pétards (firecracker) sont utilisés en dernier recours, mais je ne le comprends pas tout de suite. Le son est si soudain et si violent que je sursaute : la vibration se propage dans tout mon corps puis mes oreilles sifflent. Je suis en colère que personne n'ait prévenu, là où les villageois·es semblent plutôt en rire, et je suis inquiète aussi pour l'audition de l'animal. Quoi qu'il en soit, cela fonctionne : terrorisé, le léopard détale dans la cage qui se referme automatiquement. Un militaire me laisse accéder au niveau du trou de la moustiquaire et j'aperçois alors le premier léopard sauvage de ma vie. Le félin tacheté, apeuré et menaçant, tente de mordre les barreaux et, dans l'obscurité de la maison, regarde dans ma direction.

Je suis hypnotisée, mais l'odeur d'urine de l'animal est si forte qu'elle me sort de ma fascination. Elle me rappelle celle que j'ai sentie si souvent à Bardiya, en tombant sur les traces d'un tigre. Chaque fois que le léopard rugit, les hommes reculent d'un mètre, parfois en criant, oubliant sans doute l'espace d'une demi-seconde l'existence protectrice des barreaux. J'aide à trouver de longs et solides morceaux de bois pour transporter l'animal et tout le métal de la cage. Dès qu'un bout de tissu noir tombe par accident, les gens se ruent pour prendre des photos. La cage est portée au travers des champs de moutarde et les gens courent derrière elle, téléphone à la main pour prendre une photo, avant qu'il ne soit possible d'installer l'animal à l'arrière de la voiture des militaires.

La nuit tombe progressivement alors que nous roulons plus d'une heure sur un chemin cabossé, à l'intérieur de l'aire protégée, avec le directeur de celui-ci. Depuis mon siège, j'observe le léopard dans sa cage, éclairé par les phares de la voiture qui nous suit. Il s'agite et mord tellement les barreaux que son museau est en sang. À côté de lui le morceau de viande pend, inutile. Dans l'obscurité de la forêt, nous atteignons une tour en béton et plusieurs hommes déposent la cage sur des feuilles mortes. Avec une corde attachée à la porte, ils l'ouvrent à distance depuis la hauteur de la tour, tout en jetant de

[350] À écouter ici : Vouiller, N. (2026). *LeopardHouse*. Zenodo. https://doi.org/10.5281/zenodo.19370178

l'eau à l'animal pour le faire sortir. L'initiative fonctionne : le léopard bondit et, en un instant, sa fourrure si voyante disparaît entre les arbres.



Figure 88 : Plusieurs dizaines de personnes rassemblées autour de la maison dans laquelle un léopard a été enfermé, *buffer zone* de Shuklaphanta. © Nolwen Vouiller. Décembre 2022.



Figure 89 : Capture d'un léopard enfermé dans une maison avec les membres du NTNC et des militaires, *buffer zone* de Shuklaphanta. © Nolwen Vouiller. Décembre 2022.

Cette scène d'un léopard enfermé dans une habitation, aussi surprenante soit-elle pour l'étrangère que je suis, n'est pas une première pour les habitant·es de Shuklaphanta. En incarnant un exemple presque caricatural de ce que peut donner la proximité entre humains et faune, ce cas ethnographique met en exergue un ensemble de points importants pour cette recherche. On peut nommer déjà le phénomène qui pousse les léopards hors des aires protégées à être toujours plus proche des habitations (cf. *infra*) et celui qui pousse les humains, de leur côté, à se rassembler toujours plus proche de l'animal, formant bien souvent des groupes de plusieurs centaines de personnes (cf. Figure 88), malgré le danger. La bête crée l'effet d'un spectacle « hypnotisant », qui *in fine* tend à générer des risques pour soi, pour les autres ou pour l'animal. On constate, dans l'urgence, un ensemble de modes d'action improvisés qui peuvent être relativement modernes (anesthésiant, cage de capture, pétards) ou artisanaux (pierres, viande, bâton et morceaux de bois) et dont la coordination est complexe (cf. Figure 89). Enfin, la proximité entre les humains et le félin, bien qu'il ne s'agisse pas à proprement parler d'une rencontre soudaine pour la partie que je décris ou d'un face-à-face entre seulement deux individus, révèle la présence de très nombreuses réactions psychocorporelles, notamment en termes de recrutement tonique, autant chez les humains (sursauts, cris, rires) que chez le léopard

(morsures, rugissements). On décèle dans la même idée la multitude de stimulations sensorielles vécues par les différents protagonistes, au niveau visuel (couleur du léopard, vêtements voyants), auditif (cris, rugissements, pétards) ou encore olfactif (odeurs des pétards et du léopard), ainsi que la manière dont elles sont parfois évitées, comme avec le cas des tissus noirs ou dans la mise à distance des habitant·es par les militaires. Si une telle situation dans la *buffer zone* de Bardiya ne s'est pas (encore) produite à ma connaissance, reste que les léopards sont présents au quotidien, sans doute pour les mêmes raisons.

Une proximité interspécifique qui affecte les humains

> « Le léopard vient ici, dans le village. (…) Mais le léopard n'habite pas ici. Il reste ici seulement parfois, dans certaines zones. Dans nos parcs nationaux, si le nombre de tigres augmente, alors les léopards entrent dans les villages. Le tigre et le léopard ne peuvent pas vivre ensemble » (Guide, 40 ans, 25/02/2023).

Avec environ sept tigres pour 100 km² en 2022 (DNPWC & DFSC 2022), Bardiya héberge désormais la plus forte concentration de tigres du Népal, non sans conséquences sur les territoires et les populations. La compétition interspécifique entre le tigre du Bengale (*Panthera tigris tigris*) et le léopard indien (*Panthera pardus fusca*) — déjà à l'oeuvre depuis près de cinquante ans dans le Téraï népalais (Sunquist 1981 : 27) — s'intensifie ces dernières années, accentuant avec elle les conflits humains-faune.

Selon les études menées à Chitwan (Sunquist 1981 : 81 ; Mishra & Ottaway 2013 : 82), le tigre du Bengale consomme cinq à sept kilos de viande par jour et abat 40 à 50 proies annuellement. Ses besoins territoriaux varient considérablement, mais sont plus importants que ceux du léopard : de 16 à 39 km² pour une femelle et de 60 à 105 km² pour un mâle (Sunquist 1981 : 50 ; McDougal 1977, cité par Sunquist 1981 : 50). Pendant la nuit, période d'activité maximale du tigre, il peut parcourir 10 à 20 kilomètres plusieurs jours consécutifs (Sunquist 1981 : 90). Enfin, les conflits intergénérationnels — un tigre adulte entrant naturellement en compétition avec sa propre progéniture — font croître la demande de nouveaux territoires.

Face à cette pression, m'explique Bipin en juillet 2019, le léopard — dont la technique de mise à mort est identique à celle du tigre (cf. *supra*) — développe plusieurs stratégies adaptatives : hisser ses proies dans les arbres hors de portée de ses rivaux, se nourrir de carcasses vieilles de plusieurs jours (comportement normalement limité aux félins âgés ou blessés) et, surtout, s'éloigner des zones centrales du Parc. L'étude récente de Dol Raj Thanet et ses collègues (2025) dans le parc de Parsa, adjacent à celui de Chitwan, reprend et complète les mécanismes d'adaptation des léopards face aux tigres en contexte de domination territoriale. Avec une densité d'environ trois léopards contre environ un tigre pour 100 km², les félins tachetés adoptent des rythmes diurnes quand les tigres privilégient l'activité nocturne et crépusculaire, réduisant ainsi les confrontations directes. Cependant, cette coexistence demeure précaire et les individus dominés — qu'ils soient tigres ou léopards — sont en effet poussés vers les basses montagnes ou vers les zones périphériques, intensifiant les rencontres avec les populations humaines et créant les conditions de rencontres soudaines et d'attaques.

J'ai ainsi raconté, comment en novembre 2021, j'assistais tristement dans le village de Shivapur à la recherche de cadavres de chèvres, suite au passage d'un léopard. Sarita et Saliya, deux sœurs guide, m'expliquaient suspecter le même animal d'avoir tué leur chienne Kali une semaine plus tôt. À Bardiya, on enregistrait entre 2000 et 2020 pas moins de 3 335 animaux tués avec une moyenne de 160 par an, dont 500 en 2020 (Dhakal *et al.* 2023 : 8). Ces événements sont donc fréquents et croissants autour du Parc (cf. Figure 90), *a fortiori* dans sa partie sud (Dhakal *et al.* 2023 : 5), qui concerne le plus cette recherche. Les léopards sont devenus des visiteurs fréquents et, comme l'indique Jack dans une *newsletter* de février 2020, leur mentalité change :

> « Les chèvres sont trop facilement accessibles, le léopard l'a compris et a modifié son comportement. Il est facile de tuer des animaux attachés dans des enclos souvent dépourvus de murs ou mal construits. Cela a créé chez le félin un état d'esprit qui l'oblige à se rendre presque chaque nuit dans la zone de conflit » (Jack, zoologue, 29/02/2020).



खोरमै चितुवाले आक्रमण गर्दा
गुलरियामा २२ खसी बाख्रा मरे

चुरेकुञ्ज

गुलरिया

बर्दियाको गुलरिया नगरपालिका वडा नम्बर ५ बालापुरी टोल स्थित विकृष बस्तुपती फाममा चितुवाले आक्रमण गर्दा खोरमै रहेका खसी बाख्रा मरेका छन् । बालापुरी सामुदायिक वनबाट आएको चितुवाको आक्रमणमा परी २२ वटा खसी बाख्रा ठहरै भएका छन् ।

घरदेखि केही पर रहेको फाममा २४ वटा खसी बाख्रा पालन गरेको फार्मकी प्रोपाईटर विष्णु पौडेलले बताईन् । सधै रातीमा खोरमा ताला लगाएर जान्थ्यौं बिहान आएर बाख्रालाई खोसपाती दिन्थ्यौं । आज बिहानै आउँदा खोरका सबै बाख्रा मरेको पाएँ । दुख व्यक्तगर्दै उनले भनिन् २४ वटा बाख्रा मध्ये एउटा छैन एउटा सानो पाठी बचेको रहेछ । बाख्रा खोरमा अकस्मात भएको घटनाले उनी पीडित बनेकी छिन् ।

आईतवार राती चितुवाले बाख्रा खोरमै पसेर बाख्रा मारेको बाख्रा धनीले प्रहरीलाई खबर गरेपश्चात तत्काल घटना स्थलमा प्रहरी पुगी अनुसन्धान गरेको जिल्ला प्रहरी कार्यालय बर्दियाका प्रहरी निरिक्षक गोपाल पौडेलले बताए । उनले भने हामीलाई चितुवाले बाख्रा मारेको भन्ने सुचना आएपछि घटना स्थल पुग्दा २२ वटा खसी बाख्रा खोरमै मरेको अवस्थामा भेट्यौं । एउटा बाख्राको खुट्टा खाएको अवस्थामा छ । अन्य बाखाहरुको घाँटीमा दाँत गाडेको घटना स्थलको प्रकृति छ । हामीले मुचुल्का उठाएर बाँकी अनुसन्धान गर्दै छौं । चितुवाको आक्रमणमा परी बाख्रा मरेको हुन सक्ने हामी पनि अनुमान छ पौडेलले भने ।

Figure 90 : Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya.
Cet article du 1er juillet 2021 intitulé « Un léopard attaque une chèvrerie à Guleriya et y tue 22 chèvres », raconte l'expérience du propriétaire qui a retrouvé ses chèvres mortes, certaines avec une jambe ou une gorge en moins. Celui-ci se qualifie de victime (pidit) et l'article parle d'un incident (ghatanaa).

Et les félins, qui sans doute avant les années 1990 ou 2000 ne s'approchaient que la nuit et que des animaux domestiques, viennent désormais en plein jour, attaquer enfants et adultes. Jack me raconte plusieurs fois avec effroi, comment ces félins, *a fortiori* dans les basses montagnes, vont jusqu'à emporter des enfants sur le pas de leur porte, devant l'impuissance d'une mère qui poursuit alors l'animal en criant et pleurant. J'évoquais aussi, en parlant d'auto-défense dans le chapitre précédent, la manière dont un *game scout* s'est battu en février 2023 en début d'après-midi avec un léopard dans un champ, pour protéger un enfant :

> « Je suis allé là où l'on m'a dit qu'un léopard avait attaqué (*aakraman*) un vieil homme. Nous [personnel du Parc] devions le chasser vers un lieu en sécurité (*surakhshit baasasthaan*). Il était assis derrière un buisson et il avait sa proie près de lui, un cerf. Vous savez, si quelqu'un essaie de prendre la nourriture d'un léopard, alors évidemment l'animal va se mettre en colère (*risaaune*). Alors que nous étions en train d'essayer de le chasser (*dhapaauney*), un petit garçon de 13 ou 14 ans était tout près. Le garçon n'arrivait pas à trouver un endroit où fuir, alors le léopard l'a attaqué. Il ne l'a pas tué, mais il l'a attaqué et blessé (…). Quand le léopard a attrapé l'enfant, j'ai essayé de le sauver (*bachaaunu*) et c'est à ce moment-là que je me suis fait attaquer » (*Game scout*, 41 ans, 01/04/2023).

Les léopards peuvent ainsi blesser ou tuer par accident, mais certains sont parfois qualifiés, à l'instar des tigres, de « mangeurs d'Hommes », même si la tâche leur est bien plus complexe, en raison de leur petite taille. Le cas de Riba, marchand et fermier de 68 ans attaqué entre 2011 et 2012 près de Thakurdwara, témoigne de la dimension combative des affrontements humain-léopard et constitue un exemple d'attaque intentionnelle caractéristique d'un *man-eater* :

> « C'était le Nouvel An au Népal, en avril et la veille de l'attaque du léopard, ma fille a vu l'animal sur le chemin, elle a pensé que c'était un tigre. Elle n'a pas été attaquée (…). Il était environ 5h40 du matin et j'étais seul sur mon vélo. Il ne faisait pas très sombre, mais pour la jungle, c'était tôt. J'ai seulement entendu quelques bruits, puis le léopard a directement essayé d'atteindre mon cou. J'allais vite, alors l'animal a seulement réussi à blesser mon dos, avec ses griffes. (…) Le félin avait déjà tué des animaux domestiques du village la nuit précédente, un veau. Je suis tombé et quand j'ai ouvert les yeux, j'ai vu que le léopard essayait d'attaquer encore, il a essayé deux fois. Je me suis levé, j'ai crié très fort et j'ai lancé le vélo sur lui (…). L'animal a encore une fois essayé de m'attaquer, j'ai pris des pierres pour les jeter. J'ai fini par réussir à courir vers mon vélo et je suis rentré chez moi. Je n'ai pas été gravement blessé, mais j'ai eu très mal. (…) Après une quarantaine de jours, la blessure (*ghaau*) a guéri, j'ai pris des médicaments. Pendant ce temps, je continuais à travailler, j'allais au magasin et je revenais, mais pas tôt le matin et j'essayais d'y aller avec d'autres personnes. (…) Je voulais vendre ma boutique, mais personne n'a voulu l'acheter à cause du léopard » (Riba, marchand et fermier, 68 ans, 23/08/2019).

Dans le récit de Riba on retrouve différentes expressions de l'insécurité dans laquelle les félins plongent la population. Nayanika Mathur, dans ses recherches dédiées aux *man-eaters* en Inde, décrit comment les léopards contribuent au phénomène des « villages fantômes » (*bhootiya gaon* en hindi ou *ghost villages*) dans les montagnes en Uttarakhand (Mathur 2020). Les félins *man-eaters* (*adamkhor* en hindi), réputés pour être particulièrement intelligents et discrets, sont « tordus » (*crooked*) : ils font de l'humain et de ses animaux une proie principale et instaurent en cela un « règne de terreur » (*reign of terror*) où peurs et incertitudes dominent (Mathur 2021). Tout comme Riba, Nayanika Mathur (2018 : 163-164) souligne la confusion dans le fait que le félin concerné soit un tigre ou un léopard, chez les personnes qu'elle étudie, mais aussi au sein de l'État indien en général. De manière similaire, Jack m'explique régulièrement à Bardiya combien les habitant·es confondent les deux félins, combien il est difficile de se fier aux dires d'une personne attaquée et combien il doit sans cesse vérifier grâce à l'aide de caméras ou d'empreintes. Cette similarité semble également s'exprimer au niveau religieux ou rituel, puisque le léopard est généralement, comme le tigre, associé à Durga. Pourtant, s'il est complexe pour les populations, sur le moment, de reconnaître l'une ou l'autre espèce, et si d'autres liens existent ailleurs entre les deux[351], les félins semblent néanmoins perçus comme distincts à Bardiya. Ainsi, si le terme « *bagh* » peut être utilisé par défaut, la plupart des personnes rencontrées à Bardiya emploient le terme de « *chitwa* » pour désigner le léopard. En réalité, la confusion provient surtout, me semble-t-il, du fait que les léopards se retrouvent invisibilisés, et ce de plusieurs manières.

Des animaux discrets rendus « fantômes »

Les léopards à Bardiya sont connus pour être, bien que plus présents dans les villages que les tigres, beaucoup plus discrets, au point d'être qualifiés, même en plein jour, de « fantômes » (*ghosts*) par Jack. Par ailleurs, il est bien difficile d'avoir une idée de leur nombre actuellement au Népal. Qu'il s'agisse de Shuklaphanta, de Chitwan, de Banke ou de Bardiya, on me répond chaque fois que j'aborde le sujet que personne ne sait réellement, que l'on ne dispose que de vagues idées basées sur des caméras utilisées pour compter les tigres. Respectivement, on compterait au Népal une centaine d'individus à Chitwan, une quarantaine à Shuklaphanta et peut-être une cinquantaine à Bardiya, auxquels s'ajoutent les léopards communs (*Panthera*

[351] Par ailleurs, le *gurua* que je mentionnais, m'expliquait aussi en février 2023 que si les rituels pour empêcher les attaques de rhinocéros et éléphants ne fonctionnaient pas en raison de leur trop grande force, cela pouvait être efficace pour les tigres *et* les léopards, montrant ici aussi leur association et statut similaire.

pardus) qui peuplent les collines et les léopards des neiges (*Panthera uncia*), qui vivent dans les montagnes.

Ce n'est pas tout, les léopards du Téraï semblent aussi oubliés dans l'enseignement. Ainsi, dans le curriculum local de Thakurbaba de 2021 pour les enfants, je découvre que le léopard indien ou commun est tout simplement absent de la liste des animaux principaux. Seul le léopard nébuleux ou *Clouded Leopard* (*Neofelis nebulosa*), animal surtout trouvé dans les montagnes, figure dans la partie « animaux et plantes rares ». Il est dit de lui que « sa nature est simple » (*swabhab saral*) et qu'il « ne fait pas de mal » (*haani ani gardaina*), contrairement aux autres léopards. Sa rareté est mentionnée, ainsi que la perte massive de son habitat et le fait qu'il soit une grande victime du braconnage. En 2019, je consulte le manuel de formation de guide rédigé en mars 2011 par le NTNC. Je réalise avec surprise que les léopards ne sont ni cités en tant qu'animaux du Parc ni en tant qu'animaux victimes de braconnage. En effet, les léopards, d'ordinaire si difficiles à observer, ne font ni venir les touristes à Bardiya ni affluer les sommes considérables de l'étranger, contrairement aux tigres. Jack, qui se bat au quotidien pour visibiliser ce différentiel de traitement entre les deux espèces, considère que les justifications sont surtout d'ordre financier et parle souvent à ce sujet d'« hypocrisie » (*hypocrisy*) :

> « Une espèce comme le tigre est traitée avec une vénération quasi divine, tandis que son cousin félin est loin d'être aussi vénéré et, dans de nombreux endroits, persécuté (…). Le fait qu'il s'agisse d'un léopard signifie que tout se passe comme d'habitude, avec très peu, voire aucune, larme versée » (Jack, zoologue, 30/07/2025).

Le zoologue explique que les léopards sont les premières victimes du commerce illégal d'espèces sauvages (IWT), mais aussi celles, collatérales finalement, de la conservation des tigres. Il écrit ainsi, dans une *newsletter* de novembre 2024 :

> « La dynamique [de relâcher les léopards sur des territoires de tigres afin de les éloigner des humains] a entraîné une augmentation des conflits humains-léopards ainsi que le fait que les tigres ont une faible tolérance envers les léopards dans les paysages fragmentés. Le léopard est une victime involontaire (*unwitting victim*) de la conservation du tigre et bien qu'il existe une population raisonnable de léopards capables de survivre dans les zones centrales des parcs nationaux de plaine où le tigre est roi (*tiger emphasis lowland national parks*), le léopard est confronté à des problèmes de plus en plus graves dans l'ensemble de l'aire de répartition de ce grand félin » (Jack, zoologue, 20/11/2024).

Le léopard, rendu fantôme à la fois par sa manière d'être si discrète, par sa ressemblance physique avec le tigre, par le flou entre l'appellation des deux espèces, par l'indifférence de l'État à son sujet (qui ne le recense pas, le protège peu et semble en dire le moins possible sur son existence) ou encore par son manque de célébrité à l'international, semble oublié, alors même qu'il habite si intimement le quotidien des villages. Tout se passe comme si le léopard vivait les aspects négatifs du tigre (braconnage redirigé sur lui, représailles, diminution du territoire, etc.), mais pas les aspects positifs (protection, priorité des aménagements, population sensibilisée au sujet de son existence, etc.).

En conclusion, la négociation spatio-temporelle entre tigres et les léopards à Bardiya montre comment les enjeux interspécifiques peuvent devenir des enjeux pour les humains. Le léopard, qui partage un *Umwelt* et des intérêts similaires à son rival le tigre, reste une figure bien plus floue et dévalorisée que lui. Il est, tout comme l'éléphant solitaire (cf. *supra*), doublement marginalisé : il fuit les forêts pour se rapprocher des villages, mais il y rencontre les humains, qui ne veulent pas non plus de lui et qui lui refusent une place à la fois concrète *et* en termes de représentations, *a fortiori* positives. Cette transgression — *a priori* involontaire — peut cependant s'avérer riche de bénéfices pour les léopards : ils s'habituent aux proies faciles que

représentent les animaux domestiques et les humains, désormais parfois de manière obsessionnelle et en plein jour. Le récit de Riba, celui du *game scout* protégeant l'enfant, ou encore la scène du léopard enfermé à Shuklaphanta, montrent comment ces animaux hantent les villages et atteignent les limites des adaptations techniques et psychocorporelles humaines, en suscitant des affects intenses et variés. Les villages, en se « bestialisant » toujours plus, pourraient progressivement être dénués d'humains au point de devenir des « espaces animaliers » (Philo & Wilbert 2000), donc des villages « fantômes » précisément, au sens de Nayanika Mathur (2020).

Afin de parachever ce tableau des cinq espèces principales étudiées dans cette recherche, il me reste à aborder le cas des reptiles — crocodiles et serpents —, eux aussi confrontés à la transformation de leurs habitats et aux pressions anthropiques. Ces animaux développent leurs propres stratégies d'adaptation face à la fragmentation territoriale, rappelant que les *jamkaa-bhet* ne se limitent pas aux seuls grands mammifères.

E. Les reptiles cachés

Des rencontres avec des crocodiles « fous » qui font rire et perturbent

> « J'avais environ dix ans, c'était en 2013. Il était 16h30, je cherchais des fleurs et ma mère préparait à manger. J'étais près du canal pour prendre de l'eau. J'ai rempli mon seau et me suis retournée. Je n'ai même pas vu le crocodile, j'avais les yeux fermés et je l'ai juste senti ! Le crocodile m'a attrapé la jambe et m'a tiré. Mon dos a heurté le sol, il y avait tellement de pierres. Il m'a poussée et m'a entraînée dans le cours d'eau. Je me suis accrochée à un morceau de bois planté dans la boue, heureusement assez solide pour résister. Je criais en pleurant "maman, maman, aide-moi !". Ma mère a entendu et a sauté dans la rivière, sur le dos du crocodile (*rires*). Elle a attrapé sa gueule, ma jambe était toujours coincée dedans. Je pleurais tellement (*rires*) et je criais avec ma mère. Mon père est arrivé et a aussi sauté dans l'eau pour ouvrir la gueule du crocodile. Ma grande sœur aussi. Ma mère était enceinte de deux mois à ce moment-là… Il y avait une foule de gens de l'autre côté de la rivière mais personne ne nous a aidés. C'était très méchant. Ils nous regardaient comme s'ils regardaient un film d'action (*rires*). Finalement, le fils de ma tante m'a tirée hors de l'eau. Là, les gens présents se sont mis à aider en prenant des morceaux de tissus pour comprimer les blessures, mais mes parents se battaient encore avec le crocodile. Il me reste beaucoup de cicatrices et mes parents ont été blessés aussi. Depuis, je ne sens plus ma jambe. J'ai perdu les nerfs. Quand il fait froid, ça fait très mal. C'est comme des décharges électriques » (Roshani, étudiante, 18 ans, 02/09/2021).

Si rhinocéros, éléphants, tigres et léopards constituent des figures emblématiques des rencontres soudaines à Bardiya, crocodiles et serpents ont aussi été inclus à l'étude. En effet, bien que les rencontres soudaines soient différentes avec ces animaux rampants et silencieux, elles peuplent aussi l'imaginaire et le quotidien des habitant·es.

Deux espèces de crocodiles cohabitent dans les rivières de Bardiya. Le gavial (*Gavialis gangeticus*), reconnaissable à son museau allongé et étroit, ne représente pas de danger pour l'humain puisqu'il se nourrit essentiellement de poissons. En revanche, le crocodile des marais (*Crocodylus palustris*), appelé localement « *mugger* » ou « *marsh* », inquiète (cf. Figure 91). Bien que sa taille modeste (environ deux mètres) le limite à des proies de petit gabarit — poissons, oiseaux, voire chiens ou progéniture d'autres animaux domestiques —, il dispose d'une mâchoire suffisamment large pour tuer des enfants. Les récits d'attaques circulent à Bardiya : veaux dévorés lors de traversées de rivière, enfants attaqués sur les berges et villageois·es blessé·es ou tué·es près des canaux d'irrigation.



Figure 91 : Crocodile des marais prenant le soleil, BNP. © Nolwen Vouiller. Décembre 2023.
Sur cette plage de galets qui borde les eaux de la Karnali dans le BNP, un crocodile des marais se tient immobile, sa silhouette rugueuse camouflée parmi les pierres. Ces reptiles semi-aquatiques maîtrisent la chasse à l'affût, demeurant des heures entières sans bouger avant de bondir avec précision sur leurs proies venues s'abreuver. Si le « death roll » des crocodiles, une rotation mortelle qui leur permet de noyer et démembrer leurs proies avant de les avaler, est un comportement connu, ces prédateurs seraient aussi capables de comportements inédits chez les reptiles tels que l'usage d'outils (Dinets et al. 2013)[352].

Le récit de Roshani représente un cas de rencontre sous sa forme la plus imprévisible et soudaine qui soit. La jeune femme, une dizaine d'années à l'époque, ressent la douleur bien avant de comprendre ce qui lui arrive. Les rencontres étudiées dans cette thèse comportent toutes, bien entendu, une part d'intensité et de surprise, mais elles sont, contrairement à celle-ci, souvent annoncées par quelques signes plus ou moins discrets : bruits, odeurs, traces, récit d'autrui, etc. Roshani, à la différence de ce qui se produit généralement avec les grands mammifères, ne vit pas de face-à-face à proprement parler : le contact visuel avec l'animal semble absent de son expérience. On pourrait en conclure que cette absence est prévisible avec les reptiles, mais l'aspect est en réalité central dans le témoignage que Val Plumwood a relaté dans *The Eye of the Crocodile* (2012). La chercheuse, qui a survécu en 1985 à une attaque de crocodile dans le parc national de Kakadu en Australie — l'animal l'ayant emportée trois fois sous l'eau[353] —, insiste longuement sur le fait d'avoir été marquée précisément par « les beaux yeux dorés du crocodile (trad.) » (Plumwood 2012 : 10). Par ailleurs, nous verrons que le contact visuel à Bardiya, y compris avec la mégafaune, apparaît dans les récits bien moins fréquemment qu'on ne le supposerait (cf. Chapitre IV. I. B).

L'exemple de Roshani met plutôt en avant l'importance du groupe et la dimension collective de la survie. Comme dans d'autres situations, le groupe, ici les villageois·es qui assistent à la scène, ont tendance à d'abord laisser la victime (Roshani a trouvé cela « très méchant ») puis à l'aider (en récupérant des morceaux de tissus). À l'inverse, ses proches — dont sa mère alors enceinte de quelques mois — sautent dans l'eau pour ouvrir la gueule du crocodile et libérer sa jambe, en se blessant à leur tour. Cela illustre les réactions parfois inattendues et presque surhumaines qui surviennent dans un moment aussi extrême. La scène prend les allures d'un « film d'action » où force et courage sont mobilisés, générant parfois des victimes collatérales.

[352] Les crocodiles des marais utiliseraient des brindilles et bâtons, lors des saisons de reproduction des oiseaux, afin d'attirer les volatiles pour les manger. Cette pratique, présente aussi chez l'alligator d'Amérique, serait le premier cas connu d'utilisation d'outils par des reptiles et de synchronisation de leurres de chasse d'un prédateur avec le comportement saisonnier de ses proies (Dinets *et al.* 2013).
[353] Val Plumwood parvient à s'échapper et rampe plusieurs heures avant d'être sauvée par un *ranger* du parc.

Enfin, les affects vécus par Roshani sont nombreux. Le contraste entre l'aspect dramatique de l'événement violent qui parle de blessures, de pleurs, de cris, de douleur et de handicap à vie, et les rires lors du récit, est marquant. Le cas de la jeune femme est loin d'être le seul où les rires fusent lors d'un entretien, lorsqu'il ne s'agit pas de raconter la mort de quelqu'un. Il est difficile de savoir à quel point ceux-là sont favorisés ou entraînés par l'ethnographe et sa personnalité, car j'ai souvent laissé s'échapper moi-même des rires, face au surréalisme de certaines scènes et ayant la tendance personnelle à tourner des situations difficiles en récits humoristiques. Cela étant dit, mes rires ont généralement pris place à la suite des leurs, face aux récits parfois incroyables dont il était question. Je pense que ces « processus émotif[s] complexe[s] » (Bastide 1949 : 290), s'ils auraient pu être moins nombreux avec une autre chercheuse ou lors de discussions entre villageois·es, disent tout de même quelque chose d'important des rencontres entre humains et faune (cf. Chapitre IV. II. A).

En avril 2023, Subash, fermier de 59 ans qui m'emmène avec dans les forêts communautaires pour faire paître ses buffles, me raconte, sous les rires du groupe qui l'écoute, l'origine de son surnom connu de toutes et tous : *Gohi Kancha*. Le « garçon crocodile » est nommé ainsi en raison du fait qu'un jour, alors qu'il effectuait le métier de *game scout*, il ait maintenu physiquement immobile en bord de rivière un crocodile des marais, le temps qu'un touriste prenne une photo. L'anecdote amuse énormément les habitant·es de la *buffer zone* et génère chez Subash une grande fierté, à la fois d'avoir réussi quelque chose de si difficile et courageux, mais aussi car il a touché, grâce à cela, 150 dollars.

Yashendu Chinmayee Joshi[354], biologiste de la conservation devenu anthropologue, évoque lui aussi, mais dans l'ouest de l'Inde, l'importance des rires et du jeu dans les relations entre humains et crocodiles. Son ethnographie révèle des modalités de coexistence dans un contexte semi-urbain où les crocodiles des marais, présents dans un étang depuis 150 ans, s'aventurent régulièrement dans les jardins. Les riverain·es ont développé une relation empathique avec ces reptiles, les arrosant pour les protéger du soleil, leur donnant des noms — souvent de rivières — et communiquant par des sons auxquels les femelles répondent. Le chercheur décrit la manière dont les crocodiles sont omniprésents sur les réseaux sociaux et mis en scène avec des musiques de mafias, illustrant comment ces relations se reconfigurent dans la modernité.

Cela étant dit, si le crocodile des marais ne fait pas autant peur qu'un tigre et peut bien plus être moqué et manipulé, reste qu'il trouble les humains, se bloque dans leurs filets, s'approche de leurs habitations, et leur pose des problèmes, comme en atteste Roshani. Bipin, guide et ami, me dit de cet animal, tout comme de Bikram ou de Messi, qu'il est « fou ». Mais cette fois-ci, c'est l'espèce qui semble concernée et non une catégorie d'individus, comme les éléphants solitaires de Bardiya ou certains rhinocéros, ni ce que Yashendu Chinmayee Joshi observe en Inde[355] : si selon Bipin les crocodiles sont fous, c'est parce qu'ils aiment manger les chiens, les bébés animaux et les enfants. La folie attribuée au crocodile tient donc moins à un comportement déviant qu'à sa nature même de prédateur, qui fait de l'humain — et en particulier des plus jeunes — une proie potentielle. Les enjeux symboliques de cette prédation sont repris avec insistance dans le travail de Val Plumwood (2012). La philosophe a conceptualisé sa « rencontre rapprochée » (*close encounter*) avec le crocodile comme une rupture ontologique où l'humain fait l'expérience d'être une proie. Celui-ci, écrit-elle, nous perçoit comme « de la nourriture, des corps juteux et nourrissants (…) [un] être animal comestible (trad.) » (Plumwood 2012 : 10). À Bardiya, si la conscience de pouvoir être mangé·e

[354] Non publié à ce jour. Le chercheur a néanmoins co-écrit un chapitre d'ouvrage où sa recherche est rapidement présentée (Ramakrishna *et al.* 2025).

[355] Le chercheur explique ainsi que lorsqu'un accident survient, c'est l'individu qui est accusé, et non l'espèce. Les habitant·es distinguent les crocodiles « blancs » (allochtones) des « noirs » (autochtones), avec l'idée que les premiers sont problématiques. À noter que la population est autorisée à faire justice elle-même, conservant leur attachement au reste des crocodiles.

constitue une réalité quotidienne et que l'on ne peut ainsi parler de « rupture ontologique », ces comportements prédateurs n'en suscitent pas moins le sentiment que « la créature enfreint les règles, se trompe complètement, a tout à fait tort » de réduire l'humain à « de la nourriture (trad.) » (Plumwood 2012 : 12). Un animal qui transgresse cet interdit fondamental — consommant ce qu'il ne devrait pas du point de vue humain — ne peut être considéré comme « sain » ou « normal »[356].

Ainsi, à Bardiya, contrairement au terrain de l'ouest de l'Inde dont il a été question, le crocodile n'est pas très apprécié ou valorisé, il est à la limite plutôt moqué. Il n'y a d'ailleurs, à ma connaissance, aucun rituel qui lui est dédié[357]. Cependant, l'animal est classé comme vulnérable par l'UICN et le personnel du Parc récupère les crocodiles blessés (cf. Figure 92) pour les soigner dans un centre (*healing center*), à côté du rhinocéros Bikram (cf. *supra*). J'apprends, après que je me sois baignée dans la Khauraha en juillet 2019 sans savoir à l'époque que l'on y trouve des crocodiles des marais, que les animaux sont généralement libérés à la mousson et que les attaques sont plus nombreuses à cette période.



Figure 92 : Crocodiles au *rescue center*, entrée du BNP. © Nolwen Vouiller. Décembre 2021.
Dans ces deux enclos du centre de réhabilitation situé à l'entrée du BNP se côtoient deux espèces de crocodiliens. D'un côté (gauche) les crocodiles gavials (Gavialis gangeticus) qui se distinguent par leur museau effilé et allongé, adaptation parfaite à leur régime alimentaire exclusivement piscivore, ce qui les rend particulièrement vulnérables aux pollutions aquatiques. De l'autre, les crocodiles des marais (Crocodylus palustris), plus adaptables, présentent un museau plus large et peuvent varier leur alimentation, se contentant d'opportunités diverses — mammifères, oiseaux, poissons — ce qui leur confère une meilleure capacité de survie. Ces individus blessés, orphelins ou en détresse sont soignés par les équipes du centre qui tentent, lorsque cela est possible, de les relâcher à la mousson dans les eaux de la Karnali et de ses affluents.

Si j'en reviens aux débordements de frontières, la compréhension de l'expérience de Val Plumwood, si proche de celle de Roshani, me semble pertinente : la chercheuse déclare avoir transgressé les territoires, avoir été « imprudente » (*incautious*), là où Roshani s'est faite attaquer devant chez elle, dans un canal villageois, par un crocodile qui était donc soit perdu, soit délibérément en chasse. De manière générale, les habitant·es de Bardiya, conscient·es des conséquences de telles rencontres, développent des stratégies d'évitement : se baigner là où le courant est fort, s'avertir mutuellement de la présence d'un crocodile ou encore surveiller particulièrement les jeunes animaux domestiques près des points d'eau. Les attaques se produisent surtout lorsque les femmes pêchent dans les rivières et puisque cette activité est illégale en certains endroits, il arrive, et j'ai mené un entretien avec une femme concernée, qu'une attaque survienne et qu'il ne soit pas possible d'en parler aux autorités du Parc et de demander des compensations.

[356] Je viens approfondir et contraster ce point dans le chapitre suivant (cf. Chapitre IV. I. B).
[357] Je n'ai pas connaissance d'une fonction rituelle que jouerait le crocodile à Bardiya, mais le travail doctoral de Yashendu Chinmayee Joshi est intéressant à ce sujet : il montre comment les communautés de son terrain en contexte hindouiste entretiennent une vénération profonde pour le crocodile en tant que force morale, spirituelle et religieuse, notamment à travers les divinités *Khodiyar Maa* et *Dev Mogra*.

Lorsque les crocodiles se rendent dans les villages, c'est en suivant les cours d'eau. Les infrastructures hydrauliques et leurs eaux parfois troubles incarnent en effet des espaces intermédiaires, des « médiums de vie » (Barua 2021), qui favorisent les rencontres risquées — et ce tant pour les humains que pour les crocodiles. Ces rencontres sont fréquentes. Harikila et Ramkrishna, chez qui j'ai vécu durant la plus grande partie de mes terrains, me racontent par exemple comment un bébé crocodile s'est retrouvé, après de fortes pluies, dans un point d'eau au milieu de leur rizière, avant d'être tué par des villageois. En août 2025, le couple me rapporte aussi, par téléphone, qu'un crocodile s'est installé dans leur étang — celui où la famille élève des poissons. Les autorités du Parc, prévenues à plusieurs reprises, ne sont intervenues qu'au bout d'un mois, laissant l'animal dévorer des kilos de poissons et mettant en péril l'activité piscicole du foyer. Ces anecdotes illustrent comment, au fil de l'eau, ces animaux se perdent et se retrouvent, peut-être involontairement, en territoire humain. Elles révèlent aussi combien leur statut et leur visibilité diffèrent de ceux des grands mammifères : les crocodiles peuvent bien plus aisément être tués, malmenés, mais aussi oubliés — au désespoir des personnes qui en subissent les conséquences.

Les serpents de Bardiya, animaux sauvages au summum de leur ambiguïté

Les reptiles revêtent des enjeux particuliers dans la coexistence entre humains et faune à Bardiya. Si les crocodiles sont protégés et que leurs attaques dans la *buffer zone* (ou dans le Parc avec possession d'un permis) font l'objet de compensations, les serpents, présents partout — dans les forêts, les villages ou les maisons — échappent davantage aux catégories territoriales établies et aux régulations claires. Lorsque je demande à Bishwasi, qui travaille au NTNC depuis 1996, des précisions sur le statut du serpent et si les gens touchent des compensations ou non, il sourit et laisse un court silence :

> « Jusqu'à présent, le parc national n'a pris aucune mesure d'aide. La zone tampon abrite un grand nombre de serpents qui ont causé beaucoup de dégâts. Il faut donc prévoir des mesures d'aide, car l'année dernière, une femme est décédée [Tulsi] à la suite d'une morsure de serpent. Vous en avez peut-être entendu parler. Sa famille n'a bénéficié d'aucune compensation après cela, car les directives d'aide (*rhahat sahayog nirdesika*) établies par le gouvernement népalais et le parc national ne prévoient aucune aide pour les dommages causés par les serpents. (…) Il arrive que les serpents causent des dommages aux humains et aux animaux, tels que les vaches, les buffles et d'autres animaux, qui meurent à la suite de morsures de serpent. (…) Si cette disposition pouvait être appliquée, et bien si quelque chose arrivait à un serpent à cause d'un être humain ou d'un animal, une amende serait infligée et si le serpent causait un préjudice à quelqu'un, une aide pourrait être fournie, ce qui serait bénéfique tant pour les serpents que pour les humains » (Bishwasi, employé du NTNC, 55 ans, 06/02/2023).

L'ubiquité des serpents soulève des questions cruciales sur leur statut juridique, ainsi que sur les compensations en cas d'attaque[358] et on imagine facilement que le sujet puisse faire débat. J'ai mentionné la complexité de l'appropriation des animaux sauvages et les enjeux autour de la responsabilité de leurs actes. Les personnes interrogées m'ont expliqué qu'on pouvait parler d'« animaux du monde », puisqu'ils appartenaient, donc dépendaient, de l'instance qui était responsable de là où ils se trouvaient. Il s'avère que les serpents, du fait qu'ils soient peu visibles et présents dans tant d'endroits différents, sont difficiles à qualifier d'animaux du Parc, même s'ils le sont clairement pour certains :

[358] Si l'on en croit le petit livret de 2019 du gouvernement qui contient les renseignements sur les compensations en cas d'attaques et de destructions par la faune auprès des parcs nationaux, les pythons (*Python bivittatus* et *P. molurus*) sont inclus.

> « Je vois souvent des serpents. J'ai vu des cobras et ils sont vraiment très dangereux (*katarnaak*). Ils viennent dans nos maisons. (…) Je pense que les serpents sont les animaux du Parc » (Garde forestier, 41 ans, 30/03/2023).

De son côté, un ancien directeur du Parc installé à Bardiya depuis près de trente ans, tente de m'expliquer pourquoi le BNP ne doit pas être tenu pour responsable des attaques de serpents :

> « Le fait de donner ou non des compensations à la suite d'attaques de serpents est en discussion, mais je pense qu'il ne faut pas. Je pense que les gens peuvent en faire mauvais usage. Les gens dans l'est du Terai peuvent tuer des gens pour de l'argent et pendant le mariage, si l'épouse n'apporte pas de dot, alors ils la tueront et accuseront les morsures de serpent pour obtenir une compensation. Nous ne devrions que donner des compensations pour les gros animaux » (Ancien directeur du BNP, 62 ans, 28/03/2023).

Il semble qu'une méfiance demeure à Bardiya lorsqu'il s'agit d'animaux plus petits et plus discrets que la mégafaune[359], ce qui est synonyme potentiellement d'incidents difficilement vérifiables et donc de détournement d'argent. Ce flou sur les responsabilités du gouvernement vis-à-vis des reptiles persiste, peut-être parce qu'il a au moins deux effets arrangeants, que Bishwasi sous-entend en partie : le gouvernement peut plus facilement rester à distance des cas d'attaques, ne pas perdre d'argent tout en se concentrant sur des espèces plus visibles localement (*et* internationalement), et les populations peuvent, depuis bien longtemps (cf. Figure 93) et avec peu de risques, se venger sur les reptiles ou les braconner.



Figure 93 : Habitants Rajis s'apprêtant à tuer un python, vallée de Babai. © Johan Reinhard. Octobre 1969.
Cette photographie de l'anthropologue Johan Reinhard, prise dans les années 1970, capture un moment de vie des Rajis dans la vallée de Babai, territoire qui fait aujourd'hui partie du BNP. Un homme manipule un python birman (Python molurus) au ventre visiblement distendu par une proie récemment avalée, signe caractéristique

[359] J'entends ici par « mégafaune » les animaux qui pèsent plus de 30 kilogrammes (Kohler 2025 : 179).

de ces serpents constricteurs qui ne se nourrissent que quelques fois par an et peuvent rester immobiles pendant des semaines pour digérer leurs imposantes captures. Cette scène témoigne de l'époque où les populations autochtones interagissaient librement avec une faune aujourd'hui strictement protégée, mais le braconnage du python au Népal reste une menace majeure pour l'espèce : leur peau est prisée pour la maroquinerie de luxe, leur chair considérée comme un mets délicat en Asie et leurs organes sont utilisés dans la médecine traditionnelle chinoise.

La mort de Tulsi en octobre 2021 par morsure de cobra, révèle, comme bien d'autres cas d'ailleurs, les limites cependant de ce flou et la réalité des conséquences de la présence de tels animaux. Cette amie d'une quarantaine d'années se fait attaquer un soir en rentrant chez elle, sans doute en raison du fait qu'un chat — retrouvé mort sur les lieux de l'accident — a joué avec le serpent peu de temps avant son passage. L'unique hôpital capable de traiter de telles envenimations se trouve à Nepalgunj, à trois heures de route, et, malgré l'urgence absolue de la situation, les soins prodigués sont inadaptés[360]. La trajectoire tragique de cette « rencontre soudaine » souligne à la fois l'absence de sensibilisation suffisante au sujet des reptiles, les dysfonctionnements des dispositifs de secours et de prise en charge médicale, mais aussi l'absence de compensations financières de la part du Parc.

On le comprend, à l'instar des léopards, les reptiles — et les savoirs à leur sujet — sont invisibilisés à Bardiya, ce qui ne nuit pas seulement aux humains. Beaucoup de personnes se soucient peu, par exemple, du fait que ces animaux soient menacés par l'écobuage, cette pratique de brûlis contrôlé qui façonne depuis des siècles les écosystèmes du sous-continent indien. Celle-ci vise à renouveler les prairies du Parc et des forêts communautaires, mais détruit au passage nids et œufs (cf. Chapitre II. I. B). De manière plus directe, j'observe à plusieurs reprises des villageois·es tuer des serpents à coups de bâton, à leur domicile ou sur les chemins, sans savoir si ceux-ci sont dangereux ou non. J'ai mentionné le fait que je m'intéresse dans cette étude principalement au bongare indien (*Bungarus fasciatus* ou *B. caeruleus*) et au cobra (*Ophiophagus hannah* et *Naja naja*), des espèces particulièrement dangereuses et présentes à Bardiya. Mais d'autres serpents, je pense notamment au python (*Python bivittatus* et *P. molurus*), bien que non mortels pour les humains, génèrent de la peur et des réactions défensives, tout en étant bien plus faciles à tuer.


अजिंगरको अस्तित्व संकटमा

Figure 94 : Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya.
Cet article du 18 juillet 2013 a pour titre « L'existence du python est en danger (sakat) ». Ramesh Thapa, qui est

[360] On me dit que Tulsi n'a pas été emmenée immédiatement à l'hôpital, que plusieurs tentatives de traitement se sont faites (avec du sel, du piment ou encore le *gurua* local) et que la famille a d'abord voulu garder le secret de la morsure.

alors directeur du BNP, est interrogé et explique que le python a la capacité d'absorber (sosne) les composants toxiques/empoisonnés (bisaakta) de l'environnement, contrairement à d'autres animaux et qu'ils doivent pour cela être protégés. Il parle de l'importance de proposer une récompense aux villageois·es pour les sauver et insiste sur le fait que ces serpents ne sont pas dangereux, puisqu'ils ne mordent pas et n'ont pas de poison, et sont tués car les gens ne le savent pas ou pour le braconnage. Ramesh Thapa estime le nombre de pythons à 1000 individus au Népal et déclare qu'ils sont un « challenge (cunauti) pour la conservation (samrakchan) ». L'article termine avec l'idée que le Népal pourrait accueillir des étudiant·es d'autres pays pour étudier ces animaux s'ils étaient mieux protégés.

Si les serpents peuvent passer inaperçus et n'attirent pas autant les touristes que l'emblématique mégafaune, l'intérêt qu'ils suscitent est toutefois croissant : certain·es guides apprennent désormais les noms latins de ces reptiles ainsi que leurs modes de vie, tout en intervenant parfois dans les villages pour les récupérer et les relâcher ailleurs, avant qu'ils ne tuent ou ne soient tués. D'autres initiatives tentent de valoriser et de protéger les serpents, davantage à l'échelle gouvernementale et internationale, qu'il s'agisse d'articles de journaux (cf. Figure 94), de sensibilisation sous forme d'affiches ou encore de la célébration de journées particulières telles que la « journée mondiale du serpent » (*World Snake Day*) le 16 juillet par exemple.

Sur un autre niveau, celui de la mythologie hindoue, les serpents occupent par ailleurs une place essentielle. Les *Nagas*, êtres mythiques mi-humains mi-serpents, vivent sur terre, mais surtout dans l'eau. Ils sont réputés pour garder les trésors de la nature et apporter la prospérité. En août 2019 à Bardiya, j'assiste à *Nag Panchami*, la journée du serpent. L'animal, symbolisé par un morceau de bois tortueux qui fait penser à la forme d'un cobra, est honoré à travers des rituels et des offrandes telles que de l'encens, de la bouse de vache et des fleurs (cf. Figure 95). Une guide m'explique à ce moment-là que le serpent, connecté selon elle au dieu Krishna, sauve l'humain du « poison » (*bish*) mortel omniprésent.



Figure 95 : *Nag Panchami*, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Août 2019.

Du côté des Tharus, Gisèle Krauskopff notait elle aussi l'importance des serpents reliés au monde aquatique :

> « Le prototype du mauvais sort est ici la morsure de serpent, un des dangers les plus courants dans le Terai où les cobras abondent. Ces animaux sont associés à l'univers aquatique, qui fait partie du monde sauvage » (Krauskopff 1989 : 89).

On comprend que les reptiles occupent une place importante à Bardiya et dans l'imaginaire local, comme en témoigne la mythologie hindoue des *Nagas*, les récits d'attaques ou les stratégies d'évitement développées par les riverain·es. Cependant, étudier le cas des reptiles à Bardiya révèle qu'ils évoluent « cachés », un peu à l'instar des léopards, dans une zone d'ombre

juridique et affective qui aggrave les dangers à la fois pour leur propre survie, mais aussi pour les communautés locales : les reptiles sont tués discrètement, par écobuage ou coups de bâton, qu'ils soient dangereux ou non, parfois sans sanction pour les humains, et les humains, de leur côté, souffrent aussi de la méconnaissance de ces animaux, des gestes de premiers secours et de l'absence de soutien des personnes attaquées et de leurs familles, comme en atteste le cas de Tulsi et bien d'autres.

L'invisibilisation est tout d'abord institutionnelle, avec l'absence de compensations financières dans le cas d'attaques de serpents et souvent aussi de crocodiles, puisque les attaques se produisent surtout lors de pratiques de pêche illégales. Elle est ensuite territoriale, car ces animaux sont partout et nulle part, ce qui pose plus que jamais la question des instances responsables. Enfin, elle est aussi symbolique, puisque les reptiles, s'ils peuvent éventuellement provoquer des rires (dans le cas des crocodiles) et des comportements courageux valorisés, peinent à générer de l'empathie chez les populations, contrairement aux grands mammifères charismatiques.

Des animaux (in)volontairement au plus près des humains



Figure 96 : Un cobra est rencontré et pris en photo avec amusement sur la *banbhoj sthal*, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Septembre 2021.

Les rencontres avec les reptiles sont évidemment bien différentes de celles qui se produisent avec les plus gros animaux (cf. Figure 96). Leur *Umwelt*, le monde auquel ils accèdent par leurs sens et leurs spécificités biologiques, est bien distinct et chaque espèce vit dans un « monde propre » (Uexküll 1984 [1965]). J'ai mentionné l'enjeu potentiel du contact visuel, mais il est certain aussi que le « moment de vérité » (*moment of truth*) de la rencontre dirait Val Plumwood (2012 : 11), n'a pas lieu aux mêmes endroits, puisque le mode de vie des reptiles est difficilement comparable à celui des mammifères. Ces spécificités mises à part, on peut dire que Bardiya constitue l'un des rares territoires au monde où les décès humains résultent d'attaques d'autant d'espèces différentes, chacune ayant sa propre dynamique d'« intrusion » dans l'espace domestique.

Qu'il s'agisse de rhinocéros, d'éléphants, de tigres, de léopards, de crocodiles ou de serpents, il arrive à des individus de toutes ces espèces de bestialiser les villages, en risquant parfois d'y mourir ou d'y rester bloqués, potentiellement à vie. John Knight (2000 : 15-19), en abordant le cas de ces animaux qui ne respectent pas les frontières, qui ont une place auprès des humains et que l'on reconnaît comme ambigus, mentionne des phénomènes d'anthropomorphisation négative ou positive à leur égard. La transgression spatio-temporelle semble en effet signifiante en elle-même pour les populations d'Asie du Sud : l'éléphant ou le crocodile est dit « fou », le tigre « mangeur d'Hommes », le léopard « déviant » et le rhinocéros tantôt « fou », tantôt « amical ». Les animaux qui viennent près des humains de manière répétitive ou continue, qu'ils

soient perçus comme confus ou plus intelligents que les autres, sont troublants, singuliers parfois, ou au moins différents. La population leur reconnaît un « monde intérieur », une subjectivité — un *Innenwelt*, dirait Jakob von Uexküll (1984 [1965]). Ainsi, certains portent des prénoms, sont reconnus pour leurs caractéristiques physiques ; on apprend et transmet leurs manières d'être ; ils sont représentés sur les réseaux sociaux, associés à des divinités, enfermés pour être protégés, pour protéger les humains ou pour leur être utiles. Les attachements ou les rejets envers ces animaux « sauvages », avec lesquels il est normalement si difficile de tisser des liens, passent aussi parfois par la présence d'un autre animal (chien, éléphant captif), d'un objet (poteau rituel, statuette) ou d'un lieu (*green park*, cours d'eau). Mais de manière générale, ce sont les rencontres — *a fortiori* répétées — qui rendent possibles ces liens, et celles-ci, plus ou moins soudaines et prévisibles, surprennent et engendrent des effets psychocorporels intenses : des rires aux pleurs, des tremblements aux blessures physiques, des rêves à l'évitement de certains lieux. Les groupes se forment et se soutiennent, des rituels de protection sont perpétués ou imaginés, des récits émergent, les perceptions se transforment et les pratiques, humaines ou animales, évoluent au niveau spatio-temporel.

La mobilité animale révèle des logiques qui échappent aux catégorisations spatiales humaines et témoigne de la capacité des animaux à créer leurs propres géographies. Ces transgressions constituent des moments d'interface privilégiés, qui permettent et empêchent une multitude de choses, où se tissent des relations interspécifiques complexes, révélant l'émergence d'« écologies affectives » (*affective ecologies*), c'est-à-dire de « tissus interstitiels d'histoires, d'espaces, de réseaux et de contrats sociaux, de communautés et de politiques multi-espèces (trad.) » (Oriel & Frohoff 2023 : 50), ainsi que d'« écologies mutuelles » (*mutual ecologies*) au sens d'Augustin Fuentes (2010) : faune et humains y co-construisent leurs niches respectives (*niche construction*), *a fortiori* dans le cas d'espèces ingénieures telles que le rhinocéros et l'éléphant, créant des espaces de vie communs qui dépassent les logiques de séparation imposées par les politiques de conservation et la notion de « conflit ». Ainsi, « les interactions des non-humains et leurs interactions influent sur les savoirs et savoir-faire humains ainsi que sur leurs comportements, leur imaginaire, leur conception du monde et inversement » (Brunois 2005 : 34). Une co-évolution s'effectue, tant et si bien que l'on découvre des éléphants qui consomment de l'alcool de riz, voire instrumentalisent le feu, des rhinocéros qui cherchent à vivre près des humains en plein jour, des tigres qui ne se nourrissent plus de leurs proies « naturelles » et sont enfermés à vie pour cela, des léopards coincés par accident dans des maisons, ou des crocodiles qui dévorent des poissons dans des jardins.

Si les animaux traversent ainsi les frontières pour s'aventurer dans les villages, les humains effectuent le mouvement inverse en pénétrant dans les « espaces animaliers » (Philo & Wilbert 2000), territoires officiellement dévolus à la faune. Cette réciprocité des transgressions territoriales nous invite à examiner maintenant comment les habitant·es de Bardiya négocient leur présence dans les espaces forestiers et les rencontres soudaines qui s'y effectuent.

II. Des humains en excursion dans des « jungles » contrôlées

> « [U]n extraordinaire contresens s'est introduit dans l'histoire de ce mot *jaangala* qui désignait en sanskrit les "terres sèches", un tapis végétal "ouvert" comme disent les géographes, et qui, au XVIIIe siècle, sous la forme hindie *jangal* et dans l'usage anglo-indien, en vint à désigner exactement l'inverse, les "fourrés inextricables", la luxuriance des herbes et des lianes » (Zimmermann 1982 : 7).

Le philosophe et anthropologue Francis Zimmermann, dans son ouvrage *La jungle et le fumet des viandes* (1982), analyse le « retournement d'opinion » qui a conduit l'humain moderne, dit-il, à associer à la « jungle » des espaces luxuriants et impénétrables, alors que le terme sanskrit *jaangala* désignait initialement les « terres sèches », un territoire semi-aride au « tapis végétal ouvert ». Cette transformation sémantique, qui débute dès le Moyen Âge et aboutit au XIXème siècle, participe selon lui « d'un même mirage de l'exotisme et du primitivisme » (*ibid.* : 9). Les représentations contemporaines de la jungle comme lieu de « sauvagerie, non-civilisation (…) territoire des bêtes sauvages » (*ibid.* 30), qui s'incarnent dans des œuvres telles que *Le Livre de la jungle* de Rudyard Kipling (1894), ne reflètent cependant qu'une facette de cet espace et détournent les imaginaires humains de sa réalité complexe.

Il faut dire qu'en Asie du Sud, la définition même de ce qui constitue une « forêt » demeure floue[361] voire problématique, c'est le cas jusque dans le droit népalais, comme le souligne Joëlle Smadja (2018), révélant l'inadéquation entre catégories légales et réalités environnementales. À Bardiya, il semblerait que les termes « jungle » (*jangal*) et « forêt » (*ban*) soient synonymes, rejoignant ainsi la définition de Ralph Lilly Turner qui traduit *ban* par « forêt, jungle, région non cultivée (trad.) » (Turner 1931 : 419). Ces termes englobent à Bardiya les différents écosystèmes du parc national et des forêts communautaires, qui seraient au nombre de six (Dinerstein 1979) ou sept (Jnawali & Wegge 1993). Par facilité, si l'on distingue, comme la plupart des personnes sur place, trois espaces principaux, on peut nommer, par ordre de superficie croissante : les plaines (*grassland* ou *savannah*), généralement des lieux qui ont été défrichés et ont servi pour la chasse (cf. Figure 97) ; la forêt tropicale (*riverine forest* ou *rainforest*), qui constitue la partie la plus humide (cf. Figure 98) ; et enfin, la forêt de *saal* (*sal forest*), particulièrement sèche et sableuse (cf. Figure 99).



Figure 97 : *Grassland, buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Octobre 2021.
La prairie de la photographie révèle une profusion d'elephant grass (Saccharum spontaneum), longues herbes

[361] Francis Zimmermann (1982 : 65) reconnaît de son côté aussi un flou, une « énigme », dans la compréhension de la polarité « Jungle et Forêt » du monde hindou.

résistantes qui servent à la confection de matériaux de construction. Dans cet écosystème, on trouve aussi, à en croire les guides, d'autres graminées telles que l'imperata cylindrique (Imperata cylindrica), la ravenna grass (Erianthus ravennae), le vétiver ou khus (Vetiveria zyzanoides), la Narenga (Narenga porphyrocoma) et la whip grass (Hemarthria compressa). Cette mosaïque, façonnée par les pratiques d'écobuage, offre de la nourriture aux herbivores que sont les rhinocéros et les éléphants, mais est aussi un lieu important de chasse pour les félins, qui s'y camouflent.



Figure 98 : *Rainforest*, BNP. © Nolwen Vouiller. Décembre 2022.
La forêt tropicale humide nommée « riverine forest » ou « rainforest » caractérise l'association de diverses espèces végétales telles que l'Udumbara (Ficus glomerata ou F. racemosa), le Kamala tree (Mallotus philippinensis) et le Black berries tree (Eugenia jambolana). La forêt riveraine prospère, selon les guides, grâce aux inondations saisonnières qui enrichissent ses sols, créant un microclimat humide où règnent pénombre et fraîcheur. Contrairement aux prairies ouvertes, cet habitat offre un refuge permanent aux singes, aux biches et à leurs prédateurs.



Figure 99 : Forêt de *saal*, BNP. © Nolwen Vouiller. Avril 2023.
La forêt de saal à Bardiya (salleri en népali) couvre près de 70 % du territoire protégé. Les troncs élancés aux écorces claires révèlent la dominance de l'arbre sal (Shorea robusta), une essence majeure généralement associée à l'arbre Asna (Terminalia tomentosa ou T. elliptica) et à l'Axlewood (Anogeissus latifolia). L'hégémonie du saal s'explique par ses remarquables adaptations : résistance au feu grâce à son écorce épaisse et production de composés phénoliques qui rendent ses graines peu appétentes pour les herbivores (Dinerstein 1979 : 138). Les feuilles de l'arbre sont traditionnellement utilisées comme assiettes lors des festivals et des offrandes religieuses, là où son bois, coûteux, est connu en construction pour sa grande solidité.

Une telle diversité écologique se retrouve dans le Parc comme dans les forêts communautaires, quoique de manière inégale. Puisque ces dernières sont par définition gérées par les communautés, on pourrait croire qu'elles sont moins habitées par la faune ou moins perçues comme lui appartenant que le Parc, réputé pour être dénué de présence humaine. En réalité, les forêts de Bardiya sont « multi-investies » (Brunois 2004) et ambiguës de manière générale puisqu'elles sont à la fois peuplées d'« animaux de la forêt » *et* anthropisées d'une manière ou d'une autre, mais restent néanmoins considérées comme des « espaces animaliers » (Philo & Wilbert 2000) par la majorité des habitant·es de Bardiya. Ainsi, on ne chasse pas les animaux de la forêt comme on les chasse des villages et on se rend dans les espaces forestiers en état de tension et sans y demeurer.

C'est lors de ces excursions, plus ou moins légales et motivées par une multitude de raisons, que pas moins de 84 % des attaques sur les humains se produisent, au cœur de ces territoires ou à moins d'un kilomètre de leurs limites (Paudel *et al.* 2024 : 5). La partie qui suit vise à analyser divers cas de « transgressions » concrètes et symboliques, cette fois-ci de la part des humains : sorties touristiques dans le Parc ou dans les forêts communautaires, surveillance des employé·es du Parc ou des gardes forestiers, mais aussi activités de collecte de ressources ou de pâturage dans les espaces forestiers. L'étude de ces situations permettra d'approfondir les enjeux des rencontres soudaines entre humains et faune — *a fortiori* lorsqu'elles évoluent en attaques — ainsi que la diversité des réactions affectives et des adaptations humaines dans ces milieux particuliers.

A. La chasse silencieuse d'images

Lire la forêt et comprendre le « monde vécu » de l'animal

21 juillet 2019, c'est la première fois que je me rends dans le parc national. Par plus de 35 degrés, avec Bipin comme guide, un touriste allemand nommé Celian et Alisha, une jeune femme qui travaille au resort où j'enseigne le français, nous progressons depuis quinze kilomètres dans la « jungle ». Je tiens mon micro et mes écouteurs dans une main et repousse les hautes herbes coupantes de la savane que nous traversons de l'autre. Entre la chaleur écrasante, l'humidité qui trempe mes vêtements, les odeurs végétales que je ne parviens pas à identifier et les sons d'oiseaux et d'insectes, je me sens saturée d'informations. Mon sac, qui contient pas moins de trois litres d'eau, des jumelles et mon repas du midi, me paraît de plus en plus lourd. Malgré tout, nous discutons et rions beaucoup, sans doute pour lutter aussi contre l'insécurité dans notre marche.

Devant moi, Bipin avance en tongs à cause d'une blessure récente au pied, il a troqué son short habituel contre un pantalon, il a avec lui des jumelles et a pour arme un simple bâton. Les immobilités soudaines de mon ami figent notre petit groupe, qui retient chaque fois son souffle. Bipin nous montre des empreintes dans la boue et des griffures sur les écorces, autant d'indices qui viennent témoigner de la présence de tigres. À l'instar d'autres guides, il répète plusieurs fois que c'est la pire saison pour voir des animaux. En effet, la végétation est plus dense durant la mousson, le climat rend les déplacements pénibles et, si les traces laissées sont nombreuses, la faune, elle, reste absente durant l'essentiel de notre marche.

Dans une forêt de saal, Bipin grimpe à une quinzaine de mètres de hauteur afin de faire tomber des branches : nous dégustons des kusums, petits fruits à la coque verte et à l'intérieur orange, et des blackberries, petites baies noires au goût sucré. Lorsque nous nous rendons dans la partie plus subtropicale du Parc, nous montons dans une grande tour de béton (machhan) où nous croisons un guide et un touriste, qui nous montrent deux rhinocéros qui se prélassent dans l'eau boueuse. Ce sont les premiers rhinocéros que je vois à Bardiya, je les contemple avec intérêt par l'intermédiaire de mes jumelles, à plusieurs centaines de mètres de distance.

Lorsque nous prenons la route pour rentrer, les cris de plusieurs primates, des langurs (Semnopithecus entellus), retentissent au bout de quelques minutes au-dessus de nos têtes. « Bagh » murmure Bipin en les pointant du doigt, signalant la présence d'un tigre quelque part. Nous suivons en silence le jeune homme qui sort du chemin forestier afin d'observer la rivière pensant y trouver le félin, mais la végétation est trop dense. Alors que nous revenons sur nos pas, nous nous figeons d'un coup. À moins de vingt mètres, sur le chemin, se tient un tigre du Bengale. Il nous fixe et semble aussi surpris que nous. Je suis marquée par la beauté de l'animal, par les couleurs de sa tête qui contrastent avec le vert de la forêt et par la profondeur de son regard. Lorsque Bipin, qui se tient devant nous et derrière qui je me tiens, recule d'un pas, je sens une intense peur me parcourir. Je m'inquiète de ce mouvement de mon ami, pensant que, le fait que le guide lui-même recule, annonce une tentative de fuite, donc la potentialité d'une attaque. La bête grogne en relevant les lèvres supérieures afin de nous sentir, ce qui fait entrevoir ses canines. Elle bondit et disparaît derrière les arbres. Durant quelques secondes, nous sommes capables d'entendre sa course dans les feuilles à notre gauche, puis plus rien.

Bipin pousse un cri de triomphe en se retournant, il lève les bras au ciel et affiche un énorme sourire. Cela contraste avec mon état de sidération et le relatif silence des autres. Notre ami ne cessera ensuite de parler de cette rencontre fulgurante, pourtant improbable en période de mousson. Il insiste sur la taille du tigre, sur notre chance et sur la distance si courte qui nous séparait de l'animal. Cela me donne l'impression que quelque chose d'essentiel a été accompli et je réalise progressivement ce qui vient d'arriver. Bipin me reproche sur le ton de la blague mon absence de réaction sur le moment : il fallait que je lève les bras pour me grandir et que je crie puisqu'il ne bougeait pas. Puis il réalise que, lui-même, n'a pas fait cela et ne nous a, en réalité, pas transmis les consignes sur les réactions à avoir, qui sont normalement obligatoires pour les touristes qui se rendent dans le Parc. Il m'explique que c'est parce que nous sommes là depuis longtemps et qu'il pensait que nous savions.

Cette situation ethnographique, issue de mon premier terrain à Bardiya, reprend d'importants éléments pour comprendre ce que veut dire aller à la rencontre de la faune dans l'espace protégé du parc national. Le cas d'une rencontre soudaine avec un tigre présenté, montre à la fois le processus de pistage dans l'« avant », l'importance des réactions de l'animal et des humains dans une sorte de surprise réciproque du « pendant » — véritable « moment de vérité » (Plumwood 2012 : 11) — et les réactions affectives qui suivent dans l'« après ».

On retrouve tout d'abord dans cette marche en forêt l'aspect éprouvant de l'expérience, puisqu'il s'agit à Bardiya de marcher en moyenne une quinzaine de kilomètres lors d'une sortie qui dure généralement entre quatre et six heures, dans des chemins parfois difficiles, avec un climat chaud en période de mousson et avec un sac de plusieurs kilos. Contrairement à d'autres zones protégées autour du monde, telles que la forêt communautaire de Sauraha à Chitwan ou le parc de Ranthambore en Inde, il n'existe pas dans le BNP ou dans ses forêts adjacentes, de parcours préétabli : la sortie en forêt n'est pas forcément une boucle, il arrive de revenir sur ses pas et de choisir d'aller plus ou moins loin. Par ailleurs, la *jungle walk* n'est pas la seule manière de visiter le Parc de Bardiya, mais il est courant, alors que ce mode de déplacement est rare dans les contextes où vit une faune dangereuse : ailleurs, la norme est plutôt l'excursion en jeep et/ou avec des personnes possédant des armes à feu[362].

La description révèle l'importance de la sensorialité dans ces différents écosystèmes, sans doute exaltée par la marche, avec à la fois des odeurs et des goûts (plantes, fruits), des sons (oiseaux, insectes ou singes), des sensations tactiles (sueur, herbes coupantes, lourdeur du sac) et des stimulations visuelles (couleur du tigre et de la forêt, rhinocéros vus avec les jumelles). La traque des animaux dans le parc national ou dans les forêts communautaires est une pratique intense, mais surtout incertaine, où le rôle du ou de la guide présent·e (et du garde forestier dans

[362] Si la possibilité de se déplacer à pied dans le Parc — et sans armes autres qu'un bâton — est reconnue sur place par les guides comme une originalité et est valorisée pour diverses raisons (cf. Chapitre II. I. B & *infra*), je ne peux approfondir les causes ou l'historique d'une telle spécificité, par manque de données.

le cas de la forêt communautaire) est essentiel. Anil, un ami guide, lors d'une *jungle walk* en mars 2023 dans le Parc, m'avertit au sujet de ces excursions :

> « La jungle a l'air simple, mais il peut y avoir tant de choses. Tous les animaux sont dangereux. Tu dois faire attention à chaque pas. (…) Je suis guide, mais il y a d'autres choses qui me guident dans la jungle » (Anil, guide, 35 ans, 17/03/2023).

Une lecture attentive des signes s'effectue en effet et de nombreux savoirs et techniques — appris lors des formations, mais aussi par l'expérience ou encore auprès des personnes plus âgées — sont mobilisés. Lorsque Anil fait référence à « d'autres choses » qui le guident, il parle en effet de ce qu'il capte par ses sens et qui dépasse la communication humaine. Dans *Comment pensent les forêts ?* (2017), l'anthropologue Eduardo Kohn, à partir de son étude des Indiens runas quichuaphones d'Amazonie équatorienne, reprend la théorie des signes de Charles Peirce — aussi appelée « sémiose » — et éclaire précisément ce phénomène[363]. Il est question d'une « tripartition du signe » en icônes (dans le cas de ressemblances, métaphores), indices (qui participent à une relation duelle ou causale) et symboles (qui génèrent des différenciations diacritiques, des conventions)[364], afin de comprendre comment les signes sont produits et interprétés. Dans les forêts de Bardiya, le craquement des branches, les empreintes dans le sable, l'absence de toiles d'araignées dans un chemin, l'odeur caractéristique du rhinocéros, la présence d'une carcasse de biche ou les griffures territoriales du tigre sur les arbres sont autant d'« indices » de la présence d'animaux qui pourraient sembler autrement absents. Certains signes sont ainsi particulièrement signifiants pour les guides et sont, même si l'animal n'est pas vu directement, annonciateurs ou générateurs d'une forme de rencontre. C'est le cas, par exemple, dans la description ethnographique présentée, des empreintes de tigres ou des griffures sur les arbres, mais surtout de l'« alarme des singes » (*monkey alert*).

Là où les guides du parc de Ranthambore en Inde s'intéressent par exemple principalement aux cris des paons bleus (*Pavo cristatus*), les guides de Bardiya, sans délaisser les signaux de ces derniers pour autant, cherchent surtout ceux des primates — macaques rhésus (*Macaca mulatta*) et langurs gris (*Semnopithecus entellus*)[365] — ainsi que les vocalises des cervidés, qu'il s'agisse des chitals (*Axis axis*)[366], des sambars (*Rusa unicolor*) ou des barasinghas (*Rucervus duvaucelii*), pour localiser la présence des tigres ou des léopards. Autant d'animaux qui vivent par ailleurs régulièrement dans une proximité physique avec les humains aux abords du Parc, par choix de manière durable (pour accéder à certaines ressources ou pour être protégés du tigre) ou le temps de guérir d'une blessure. Ces espèces agissent comme de véritables « sentinelles », produisant des signaux d'alerte précoces (Keck 2018) : l'animal, confronté à un prédateur, émet un cri spécifique — que les habitant·es de Bardiya nomment une « alarme » — pour avertir ses congénères d'un danger potentiellement mortel. Ces vocalises créent ainsi une médiation entre félins et autres espèces forestières[367], rendant l'invisible visible et tissant une relation triadique (Johnson 2024 ; 2025 : 369-403)[368] qui tend à établir une « défense collective contre les prédateurs » (Servais 2012 : 131).

---

[363] Selon Eduardo Kohn, toutes les formes de vies (esprits, animaux, plantes, etc.) sont capables d'apprendre et de transmettre des informations, possédant aussi une forme d'individualité et des choses à nous enseigner. L'auteur défend « une anthropologie au-delà de l'humain », c'est-à-dire au-delà de ce qu'elle était jusqu'à maintenant, c'est-à-dire axée sur l'homme.

[364] Dans le cas de Bardiya sur le sujet de la communication entre humains et animaux, ce sont les notions de « signes » directement ou d'« indices », qui me semblent pertinentes.

[365] À écouter ici : Vouiller, N. (2026). *MonkeyAlert*. Zenodo. https://doi.org/10.5281/zenodo.19369986

[366] À écouter ici : Vouiller, N. (2026). *SpottedDeer*. Zenodo. https://doi.org/10.5281/zenodo.19369934

[367] On m'explique plusieurs fois sur place que les biches et les singes s'avertissent mutuellement de la présence de prédateurs et entretiennent des relations rapprochées.

[368] Théophile Johnson (2025 : 398) parle lui aussi d'« animal médiateur » pour qualifier un « animal appartenant à une certaine espèce qui établit ou facilite une relation entre deux autres espèces distinctes », de son côté dans le

Il arrive aussi que les signes soient difficiles à interpréter et qu'ils créent en conséquence du trouble ou du malentendu. Ce fut le cas en mars 2023 lors de notre sortie avec Anil dans le Parc : alors que nous marchions dans une rivière pour la longer, un ronronnement étrange émis par des langurs (cf. Figure 100) a attiré notre attention. Le guide, d'ordinaire si assuré dans sa lecture du milieu forestier, s'est retrouvé déstabilisé : il ne parvenait pas à comprendre le son qu'il entendait. Hésitant entre plusieurs hypothèses, Anil a préféré nous dire de faire très attention, imaginant qu'un léopard s'était sans doute embusqué. L'atmosphère s'est tendue, nous avons gardé nos distances et j'ai enregistré le son. Les jours qui ont suivi, j'ai consulté d'autres guides grâce à l'enregistrement et le trouble s'est dissipé : les singes ronflaient, tout simplement.


Figure 100 : Langurs, BNP. © Nolwen Vouiller. Avril 2023.

Il est intéressant de penser que les indices, que Vinciane Despret (2019) nommerait pour la plupart des « marquages » ou des « laissées », sont utilisés par les humains lors du pistage même s'ils ne leur sont *a priori* pas destinés, et qu'un échec d'interprétation est un risque constant. On peut imaginer que, de leur côté, les animaux sauvages, qui évidemment communiquent entre eux, repèrent également les signes laissés par les humains (odeurs, cris, empreintes, déchets, etc.) avec plus ou moins de précision, ce qui leur permet de les localiser pour les fuir ou au contraire les trouver pour, par exemple, les attaquer. Ainsi, comme dans la chasse, humains et animaux « mettent en balance leurs ruses et leurs connaissances des lieux pour déjouer les stratégies de l'adversaire » (Stépanoff 2021 : 127). La jungle de Bardiya apparaît comme un espace de communication multi-espèces où les guides ne se contentent pas de décoder des traces animales, mais participent à un échange sémiotique actif, laissant des marques que les animaux interprètent pour agir en conséquence.

À l'inverse de l'image d'un milieu hyperstimulant, il existe aussi dans les forêts de Bardiya un phénomène qui m'a longtemps troublée : un profond silence. Ce silence — qui n'en est sans doute pas un pour la faune — est une normalité pour les guides, même s'il contraste énormément avec l'ambiance des villes et villages et est souvent brisé dans la jungle par le bruit des jeeps (moteurs, portes qui claquent, etc.), des appels téléphoniques entre guides pour signaler la présence d'animaux, des rires et discussions ou des exclamations lors des rencontres entre humains. Il apparaît, pour de multiples raisons, comme une base essentielle et conscientisée de la recherche d'animaux — *a fortiori* à pied — et de l'expérience touristique :

> « Lorsque nous marchons, nous devons être très calmes (*shant*), silencieux et à l'écoute pour déterminer d'où proviennent les sons, le chant des oiseaux… et profiter de la nature » (Guide de Chitwan, 35 ans, 06/12/2022).

cadre des « relations triadiques interspécifiques » entre humains, corbeaux et panthère des neiges à Manang, dans l'Himalaya.

> « Les guides disent que, si l'on fait du bruit, les animaux viendront vers nous. Nous devons donc rester calme (*shant*). Les guides sont formés. Ils savent comment se protéger des animaux sauvages. Et lorsqu'ils ne dérangent pas les animaux, ils peuvent les observer de près et les montrer à leurs clients » (Employé du NTNC, 55 ans, 06/02/2023).

> « La sensibilité (*sensibility*), c'est la connexion. Oui, la connexion avec la nature, la connexion avec le silence. Si tu veux vraiment connaître la jungle, si tu comprends chaque instant de la vie des animaux, si tu comprends les empreintes, si tu comprends le silence… c'est ça qui compte. (…) Si tu pars à pied pour voir un tigre… Wow ! (…) Tu dois comprendre le langage des arbres, comprendre le son des arbres. Tu comprends que l'oiseau vole au-dessus de toi. Tu vois des moments différents, comme une atmosphère très différente, et cela crée une connexion. C'est ça le silence » (Suni, guide, 36 ans, 01/12/2021).

Le respect de ce silence ou de ce « calme » (*shant*) est ainsi nécessaire afin d'écouter au mieux les sons, de « comprendre le langage » de la nature, d'en profiter, de ne pas perturber la faune, mais aussi de ne pas être vu·e et donc, *in fine*, de protéger le groupe qui est en excursion. De plus, c'est par la sensorialité de la jungle mêlée de silences, que la « connexion » s'établit entre les humains, la forêt et les animaux. Les guides sont « connecté·es », c'est-à-dire qu'ils et elles vont « au-delà de l'humain » (Kohn 2017), en lisant les espaces forestiers avec attention, grâce à leur formation spécifique[369] et à leur apprentissage continu (lecture de livres, informations sur les réseaux sociaux, etc.), mais surtout en raison de leur expérience :

> « Nous sommes nés ici et c'est notre travail » (Guide, 31 ans, 10/08/2019).

En effet, au fil de nombreuses années d'interaction avec le milieu forestier — que ces personnes y aient vécu directement ou lors de leurs passages répétés — une sorte d'hexis corporelle a été façonnée et des aptitudes se sont développées. Marcel Mauss parle pour cela de « techniques du corps », en entendant « les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps » (1934 : 5) et d'« *habitus* », pour signifier ce qui les structure socialement. Ainsi, Bipin, guide depuis cinq ans au moment de notre excursion, n'a aucune difficulté à grimper à quinze mètres de hauteur, à marcher de longues heures par une chaleur si forte, à savoir où sont les territoires de certains tigres ou à reconnaître les chemins sans se perdre, ainsi que les sons et les odeurs qu'il perçoit. De mon côté, je ne compte plus les fois où j'ai été incapable, contrairement à mes partenaires de terrain, de localiser un crocodile dans la boue ou de discriminer plusieurs dizaines d'espèces d'oiseaux pourtant présentes en un même endroit. En août 2019, j'ai même confondu le cri d'un éléphant[370] avec celui d'un tigre, lors d'une sortie à dos d'éléphant dans le Parc, ce qui a beaucoup amusé le cornac qui m'accompagnait. On le comprend, j'ai été, en comparaison, tout à fait inadaptée à Bardiya, dépourvue sans doute de la « connexion » que nomme Suni et d'autres guides. J'ai ainsi suscité les rires et traversé d'importants moments de solitude et d'épuisement. Tant et si bien que j'ai tenté, d'un voyage à l'autre, de perfectionner mon matériel et mes connaissances, de « tricher »[371] d'une certaine manière, pour vivre aux côtés des personnes rencontrées l'expérience de la « forêt » de la manière la plus fluide possible, sans les ralentir, sans me mettre trop en danger et sans me ridiculiser. Comme le souligne Charles Stépanoff dans le cas des chasseurs en France, on peut dire qu'avec les guides :

---

[369] La formation de guide à Bardiya, qui n'exclut aucun sexe ni aucune caste ou groupe ethnique, est constituée de trois niveaux (« basique », « avancé » et « senior »). Le premier inclut un mois de volontariat dans un hôtel, mais chaque niveau dure autrement entre sept et dix jours et débouche sur un examen suivi, en cas de réussite, d'un certificat.

[370] À écouter ici : Vouiller, N. (2026). *CaptiveElephantCries*. Zenodo. https://doi.org/10.5281/zenodo.19370484

[371] Je pense ici par exemple au fait d'avoir de bonnes chaussures de randonnées, une casquette, de la crème solaire, des barres énergétiques ou encore d'apprendre le nom des animaux, des plantes, etc.

> « Un grand nombre d'événements et de lieux sont énumérés, souvent avec passion, les informations sont recoupées avec une précision déconcertante. À ce moment, les chasseurs accomplissent une opération de cognition spatiale collective difficile à suivre pour l'enquêteur [l'ethnographe] qui comprend à quel point sa mémorisation des lieux et de la succession des actions a été imprécise » (Stépanoff 2021 : 224).

À l'instar de la chasse, la *jungle walk* apparaît comme « un acte volontaire de confrontation de l'humain avec un animal sauvage capable de lui résister [en lui échappant] » (Stépanoff 2021 : 13). Et au-delà d'une certaine « connexion », d'aptitudes physiques et de connaissances théoriques, acquises ou développées, le métier de guide, qui consiste à chercher des animaux dangereux de manière répétitive avec un bâton en guise d'arme, reste une activité périlleuse et à grande responsabilité. Pour ces raisons, le silence et le calme ne sont pas les seules règles à respecter. Un ensemble de consignes, à Bardiya comme à Banke, Chitwan ou à Shuklaphanta, indiquent les comportements à suivre et sont normalement énoncées avant ou au début de l'entrée dans la jungle. Celles-ci, basées tout comme la lecture de signes sur un ensemble de savoirs, diffèrent surtout en fonction des espèces présentes dans le Parc concerné et de la géographie de celui-ci[372].

Ces consignes, tout comme les dispositifs séparatistes mentionnés précédemment (cf. Chapitre II. III) s'intéressent, non plus aux traces laissées par les animaux, mais à leur *Umwelt* directement, et les comportements à adopter en découlent presque intégralement. Les guides m'enseignent ainsi que rhinocéros et éléphants possèdent un odorat exceptionnel et une ouïe très développée, mais une vue défaillante, tandis que tigres et léopards bénéficient d'une vision excellente — y compris nocturne — et d'un odorat particulièrement aiguisé. En conséquence, face à un éléphant ou à un rhinocéros, il convient de courir en « zigzag » ou autour d'un grand arbre, exploitant leur faible acuité visuelle et leurs difficultés à changer de direction, tout en prenant garde au sens du vent et en jetant éventuellement des objets (un sac par exemple) pour détourner leur attention, compte tenu de leur odorat remarquable. Face à un tigre ou à un léopard, maintenir le contact visuel et l'immobilité s'avère essentiel, avant de crier pour susciter leur fuite si nécessaire, car ces félins sont attirés par le mouvement, attaquent généralement par derrière et cherchent à éviter les agressions sonores.

Interdépendances humaines en « espace animalier »

Les consignes de sécurité s'ajoutent aux informations transmises en amont aux touristes, telles que s'habiller différemment pour aller en forêt en portant des vêtements sombres pour ne pas effrayer la faune, ce qui est d'ailleurs une recommandation typique des pratiques de chasse (Stépanoff 2021). Je perçois, entre les guides et leurs *guests*, l'existence d'une « co-présence » propre au contexte touristique qui « se joue directement et indirectement, à travers des échanges, des regards, la mise en scène des corps » (Delaplace *et al.* 2020 : 1) et qui induit, à Bardiya plus qu'ailleurs peut-être, une « co-dépendance ». En effet, si l'un ou l'autre individu ne respecte pas les règles, c'est potentiellement une mise en danger collective, et, si le premier groupe trouve sa motivation et sa subsistance dans l'argent du second, ce dernier remet littéralement sa vie entre les techniques et les savoirs du premier. Plusieurs récits à Bardiya attestent de ces moments où les guides mettent leur existence en péril pour protéger des touristes, allant parfois jusqu'à mourir. En septembre 2024, c'est le cas de Manmohan dans la forêt communautaire de Dalla, lors d'une excursion avec un touriste américain et un garde forestier. Le guide d'une trentaine d'années a volontairement attiré l'attention de l'animal en

[372] Ainsi, dans le parc de Banke, qui possède davantage de surface dans les collines, il est conseillé de chercher à courir sur un terrain en pente pour que les éléphants abandonnent leur poursuite. De la même manière, les ours (*Melursus ursinus*), ne sont pas mentionnés comme un danger potentiel lors de l'énonciation de ces règles à Bardiya, contrairement à Chitwan où ils sont plusieurs centaines.

frappant le sol, alors que celui-ci avait presque tué l'étranger, qui s'était fait encorner à la cuisse et projeter contre un arbre. Le guide a été piétiné et a laissé derrière lui une épouse et une fille de six ans.

Le travail de guide — et de garde forestier dans un cadre touristique dans les forêts communautaires — implique une négociation constante entre plusieurs impératifs : assurer la survie de toutes et tous, perturber le moins possible la faune (en conformité avec le projet conservationniste et les régulations du Parc), et, évidemment, générer le maximum de revenus[373], ce qui va souvent de pair avec une valorisation sur les réseaux sociaux et la satisfaction des attentes touristiques. Face à ces contraintes, les stratégies divergent considérablement.

Certains individus, dans leur acharnement à localiser l'animal — parfois davantage encore que leurs touristes, ou alors à leur demande explicite —, dépassent les limites en termes de proxémie (et de distance de fuite) et emploient des moyens particuliers. Ainsi, en février 2023, un garde forestier frappe devant moi des branches dans une forêt communautaire afin qu'un éléphant sauvage regarde dans notre direction (cf. Figure 101). Il tente de nous faire approcher, tant et si bien que l'éléphant barrit et nous charge, alors même que ni moi ni les autres touristes n'exigions de telles pratiques. Un mois plus tard, lors d'une sortie cette fois-ci en jeep et dans le parc national, je suis embarquée avec une amie américaine dans une sorte de course-poursuite visant à trouver un léopard avant les autres véhicules. Notre guide, dans un état de tension impressionnant, nous ordonne de regarder très vite et entre dans une grande colère, au bord des larmes, lorsqu'un autre véhicule effraie l'animal. Ce n'est que lorsqu'il parvient à deviner l'endroit où le léopard va sortir et que nous l'atteignons au bout de plusieurs kilomètres à toute allure qu'il exulte : « YEEEESS !! » Il prend alors des photos, qu'il publiera le soir même sur les réseaux sociaux. Les inquiétudes de mon amie face à la vitesse de notre véhicule et à la proximité du léopard, qui n'était qu'à une quinzaine de mètres, sont restées lettre morte (cf. Figure 102).

Au-delà de violentes accélérations en jeep[374] ou de tentatives pour capter le regard de l'animal sauvage en photo, certain·es n'hésitent pas à faire courir leur groupe le plus vite possible, à sortir des sentiers classiques ou même à diffuser des enregistrements d'animaux sauvages afin d'attirer leurs congénères. Ces pratiques, qui se multiplient à mesure que le tourisme croît, perturbent potentiellement la faune. Elles rappellent la logique du *No Kill*, qui consiste à chasser ou endormir un animal, afin de le prendre en photo puis de le relâcher et montrent une partie des paradoxes de l'association faite entre tourisme et « conservation », créant des tensions internes importantes pour les guides. Les forêts deviennent un théâtre dans lequel la faune est actrice, pour un groupe humain qui est (et se sent) privilégié.

[373] Un·e touriste — au-delà de son entrée pour le Parc (1 500 rps), de son repas (500 rps) et d'un éventuel transport en jeep (autour de 7 000 rps) — donne généralement 2 000 rps (+/- 15 dollars) à son ou sa guide. À cela s'ajoutent des pourboires, plus ou moins généreux, qui motivent évidemment les comportements. Les gardes forestiers, de leur côté, touchent quatre fois moins — environ 500 rps/personne, soit moins de cinq dollars — puisqu'ils accompagnent en même temps qu'un·e ou plusieurs guide(s).

[374] Les règles du *jeep safari* exigent que les véhiculent gardent un minimum de 20 mètres de distance eux et ne dépassent pas 20 km/h, ce qui est peu ou pas respecté.



Figure 101 : Un garde forestier frappe des branches pour attirer l'attention d'un éléphant, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Février 2023.



Figure 102 : Léopard pris en tenaille par deux jeeps sur un chemin, BNP. © Nolwen Vouiller. Mars 2023.

Le tourisme, en alliant l'importance du silence ou du calme à celle de l'amusement, rappelle de manière troublante les caractéristiques des anciennes chasses du Téraï népalais, telles que décrites par Nina Bhatt (2003 : 254). En effet, il s'agit bien ici d'une chasse symbolique où, comme ailleurs au Népal (Johnson 2024 ; 2025 : 369-403) ou en contexte africain (Ryan 2000), l'appareil photo a remplacé l'arme. L'activité, à la fois joyeuse, non garantie et à risques, est vécue comme un « sport » ou comme un « jeu » à Bardiya, ce qui corrobore d'ailleurs l'étymologie du verbe « chasser » en népali, qui signifie « jouer à la chasse » (*shikaar khelne*). Le ou la « bon·ne guide » est ainsi un·e « bon·ne chasseur·euse » : une personne qui aime la surprise et y prend du plaisir, surtout dans l'« opération mentale de la quête », tout en étant sensible à la souffrance potentielle de la bête (Stépanoff 2021). Et s'il arrive que des touristes se plaignent de l'imprévisibilité des animaux, malgré les efforts soutenus des guides, Bardiya a l'avantage de ne pas être considérée comme un « zoo » à ciel ouvert ni de subir le surtourisme, contrairement à son homologue Chitwan, qui accueille chaque année douze à quatorze fois plus

de visiteurs[375]. C'est en grande partie le fait que la « chasse » puisse échouer — donc que l'humain perde son contrôle et sa domination — qui semble grisant (Stépanoff 2021 : 14).

À l'inverse, d'autres guides ou garde forestiers, plutôt sous l'emprise de la peur et de la prudence, mais motivé·es par l'argent (et non les pourboires éventuels), s'attachent à demeurer de longues heures en des points d'observation sécurisés ou font mine de suivre une piste, mais sans sembler véritablement déterminé·es. Certain·es autres encore, soucieux et soucieuses de voir et montrer des animaux tout en obtenant les plus beaux clichés, se déplacent avec de grands appareils photographiques onéreux qui leur servent aussi occasionnellement de jumelles et privilégient les points fixes dans les tours, dans une sorte de « chasse à l'affût », là où leurs touristes auraient parfois préféré davantage se promener. Cela étant dit, il arrive évidemment qu'un·e guide, en fonction de son humeur, de sa personnalité ou de ses motivations, combine ces stratégies ou les alterne, sur une même journée ou d'un jour à l'autre. De plus, ils et elles ne travaillent jamais réellement seul·es.

Dans la forêt, les guides, en faisant le choix signifiant de se prévenir ou non de la présence d'animaux, sont d'une certaine manière aussi codépendant·es. Le fait de s'avertir, par téléphone ou par signaux lorsque l'autre est visible (mimer la trompe de l'éléphant, représenter ses défenses, les bois du cerf, le mouvement sinueux du serpent, etc.), révèle en effet la présence de relations et d'alliances entre proches, ami·es ou collègues qui travaillent pour les mêmes structures. Une redevabilité s'instaure, renforçant les liens, mais ce n'est pas tout : être la personne « qui sait », qui a la chance ou le talent d'avoir trouvé l'animal, impose respect et admiration. Cela donne aussi l'impression d'un réel soutien et d'une complicité, contribuant à l'ambiance joviale de la jungle qui est fortement valorisée par les touristes : tout le monde semble se connaître et s'apprécier. J'assiste ainsi à de nombreux moments informels, où grignotage de fruits, discussions et fous rires s'enchaînent entre différents groupes qui se croisent. Autant d'activités qui font redescendre la pression et le sérieux d'un lieu si risqué. Certain·es guides, en étant sincèrement concerné·es ou pour s'assurer d'être bien vu·es auprès des touristes, ramassent aussi parfois des déchets (souvent laissés par le personnel du BNP qui effectue des patrouilles), tout au long de la journée. L'ensemble de ces phénomènes renforcent l'idée d'une jungle qui est un lieu de « loisirs », en plus d'être un lieu propre et, de manière générale, le plus agréable possible.

Cependant, être parfois plusieurs dizaines à observer un animal si difficile à voir génère du bruit, du mouvement, et peut devenir un problème. Ainsi, certain·es font le choix, à l'inverse, de ne pas prévenir d'autres guides, ou uniquement certain·es. Cette pratique s'observe surtout lors des *jeep safari*, là où le danger est moindre et où les rencontres et conversations entre humains sont moins présentes. Cela renforce à la fois la probabilité de voir l'animal et l'exceptionnalité du moment — ce qui est ici aussi fortement valorisé par les touristes —, ainsi que la saillance de certaines relations entre guides. Néanmoins, du côté des absent·es (guides ou touristes), cela peut créer de la jalousie et certaines tensions pendant et après la sortie de la forêt, au point de donner envie aux guides de faire de même la prochaine fois. À l'instar de la chasse, il ne s'agit plus seulement d'un « jeu » avec la faune, mais avec d'autres humains : une forme de « compétition informelle » (Stépanoff 2021 : 225) s'installe.

[375] Estimation qui part du principe que Bardiya accueillait récemment 20 à 25 000 touristes par an (cf. Chapitre II. I. B), là où Chitwan en accueillait presque 300 000. *Voir* Bajracharya, S. B. (2025, January 8). *Elevating Chitwan's tourism: Pioneering luxury and nature-based experiences*. The Himalayan Times. https://thehimalayantimes.com/opinion/elevating-chitwans-tourism-pioneering-luxury-and-nature-based-experiences

Aller à la rencontre de la faune, une expérience transformatrice

On comprend que la jungle est un lieu complexe où s'entremêlent tensions et solidarité, valorisation et jalousie, le tout sous les yeux des touristes qui ne voient ou ne comprennent pas forcément ces mécaniques. Les guides, qui agissent en fonction de leurs habitudes et personnalités, possèdent des savoirs, des techniques, et donc représentent une protection indispensable pour les visiteur·es qui se rendent en milieu inconnu. La scène de juillet 2019 illustre cet aspect en montrant comment Bipin joue pour moi le rôle de baromètre de danger : le fait qu'il recule face au tigre me fait croire que nous sommes perdu·es. Il s'agit en effet pour les touristes, dans un enjeu de survie, de lire les réactions des spécialistes, ce qui fait de ces guides des médiateur·ices entre la faune et les humains. Toutefois, si guides et touristes sont relié·es et s'observent mutuellement, reste que la sensori-motricité de chacun·e peut être extrêmement différente et que la rencontre soudaine tend à la mettre à rude épreuve, à la désorganiser.

Ainsi, le face-à-face avec le tigre en 2019 génère chez moi de la sidération, là où Bipin est euphorique. La divergence de ces ressentis, qui peut commencer à se produire en amont d'une rencontre, entraîne bien souvent une divergence de comportements, rendant la situation potentiellement dangereuse. Une personne peut partir en courant, alors que l'autre reste sur place. Sur le coup, les règles énoncées ne sont pas suivies, réactions prescrites et spontanées diffèrent, offrant des pistes d'études fascinantes sur la dissociation entre savoirs théoriques et incorporés, et sur le célèbre système *fight flight freeze* (combattre, fuir ou s'immobiliser), qui caractérise les réactions défensives des humains et animaux face aux menaces (cf. Chapitre IV. I. B).

Un face-à-face avec un animal sauvage, parce qu'il menace l'intégrité physique de chacun·e, génère une intensité affective considérable. La rencontre avec les deux rhinocéros en 2019 (cf. *supra*), plus distante et moins menaçante, en produit bien moins, mettant en lumière la différence entre une rencontre « soudaine » et ce que Helen F. Wilson appelle une rencontre « non immédiate » (*non proximal encounter*, 2017 : 459)[376]. Force est de constater que les réactions humaines dépendent fortement de la proximité avec l'animal sur le moment, des personnalités des individus·es et de leurs expériences passées (humaines ou animales), mais aussi, dans une large mesure, de l'espèce concernée.

Une sortie dans le parc national en mars 2023 montre ainsi comment une rencontre, même à grande distance avec un tigre (cf. Figure 103), en haut d'une tour en béton, peut susciter d'intenses affects : lorsqu'un des guides présents aperçoit le félin allongé sur la rive de la rivière, il émet un cri d'alerte afin que toutes et tous arrêtent de manger et se rendent au sommet de la tour. Les guides s'appellent au téléphone et une dizaine de personnes arrivent de différents endroits en courant. Chaque micro-mouvement de l'animal, difficilement visible sans jumelles, génère des exclamations. Les gens tentent de chuchoter sans y parvenir, des rires s'échappent, et l'un des guides saisit même brusquement le bras de mon amie pour lui signaler que l'animal a bougé : un geste d'autant plus remarquable que le contact tactile entre hommes et femmes est dans mon expérience proscrit à Bardiya. Lorsque l'animal finit de traverser la rivière, Anil, guide, s'exclame dans sa direction : « Je t'aime ! Merci ! »

[376] Helen F. Wilson (2017), dans le cadre de son étude de la place des « géographies de la rencontre » (*geographies of encounter*) dans diverses disciplines, emploie le terme de « rencontres non immédiates » pour parler des rencontres qui sont au-delà d'une proximité physique.



Figure 103 : Tigre traversant un cours d'eau, BNP. © Nolwen Vouiller. Mars 2023.

Trouver l'animal, surtout si c'est un tigre et même s'il est à grande distance, se présente pour les guides comme un accomplissement professionnel, bien plus encore que s'il s'agissait d'une biche ou d'un singe, voire d'un rhinocéros ou d'un éléphant. Nous l'avons vu, une hiérarchisation des espèces s'effectue et voir les animaux les plus rares est une composante importante qui façonne le statut du ou de la « bon·ne guide » (*good guide*) et nourrit la compétition au sein du groupe. L'euphorie d'avoir vu la faune — *a fortiori* au plus proche — se couronne généralement dans l'après-coup par la mise en récit de l'expérience, mais aussi par l'affichage de « preuves » que sont les vidéos ou les photographies.

Sur les réseaux sociaux, les guides accumulent ainsi les images spectaculaires, qui prouvent leur expertise et servent de supports promotionnels. Dans une publication de juin 2023 sur Facebook (cf. Figure 104), un guide partage une véritable mise en scène où l'on peut voir un tigre, saisi dans un moment de grâce auprès de la rivière, accompagné du slogan « Embrassez la beauté de la nature, protégez l'héritage de la faune » (*Embrace nature's beauty, protect wildlife's legacy*) et d'un parallèle entre « Bardiya » et le « paradis terrestre » (*heaven on earth*). La publication, validée par ses 80 « likes » sur Facebook, présente le tigre non pas comme un prédateur territorial, mais comme une icône photogénique. L'image fonctionne alors comme un trophée numérique qui valorise simultanément la beauté du lieu (Bardiya), l'expertise du photographe-guide et l'impératif de conservation.

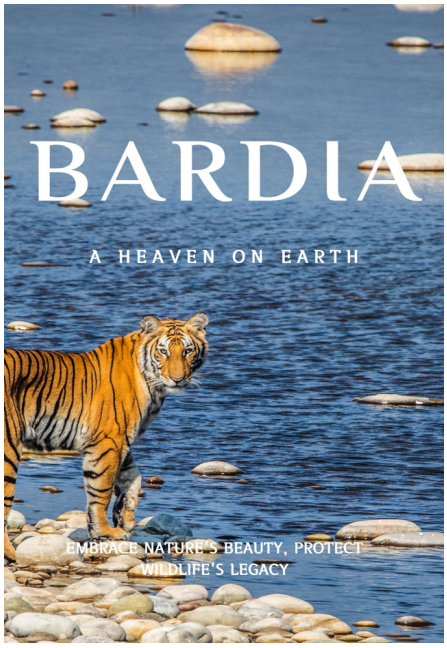


Figure 104 : Post d'un guide de Bardiya, Facebook. Juin 2023.

Les publications sont généralement écrites en anglais et diffèrent de celles en népali, qui s'adressent surtout aux habitant·es, et qui peuvent traiter d'informations très concrètes sur de nouvelles régulations, des actualités politiques ou des cas d'attaques. Les guides, qui gardent généralement contact avec les touristes rencontré·es, invitent ces personnes — ou leurs proches — à (re)venir vivre l'expérience de « la terre du tigre », encore et encore, en la romantisant et même en mettant en avant l'idée qu'elle soigne, idée d'ailleurs déjà présente à l'époque des grandes parties de chasse (Shaha 1970 : 45-46)[377]. Un post Facebook d'un guide de Shuklaphanta affirme ainsi :

> « La nature est le remède aux tensions (*tanaab*) qu'engendre un mode de vie chargé. C'est une chance de goûter au plaisir (*aananda*) qu'offre le bel environnement du parc national. On vous donne cette possibilité, venez ! » (Guide, 25 ans, 01/03/2024).

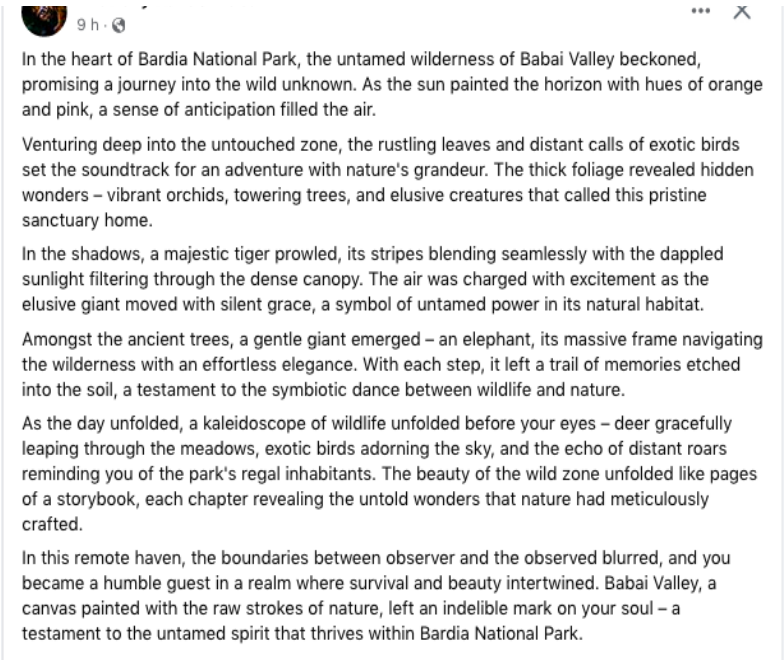
Anil ajoute, alors que nous discutons un jour proche d'une forêt :

> « Si vous voulez guérir (*heal*), vous devez suivre la nature, et vous vous sentirez merveilleusement bien. (…) On peut tout trouver dans la nature » (Anil, guide, 35 ans, 07/02/2023).

Ces éléments réaffirment l'importance de voir la faune avec « un regard neuf » (*fresh eyes*), comme le défendent la guide Maya et d'autres, plutôt que de manière indirecte par l'intermédiaire de caméras, comme le propose Jack dans son projet de « jungle virtuelle » (*virtual jungle*, cf. Chapitre II. I. B). Lui-même reconnaît d'ailleurs, quelques années plus tard, que « les espaces sauvages apaisent l'âme [et que] (…) l'introspection y est salutaire », ce qui justifie à ses yeux la nécessité de les protéger (09/04/2025), bien qu'il puisse être convaincu comme d'autres que les humains « ne devraient pas laisser leur propre recherche d'expériences extrêmes dans la nature perturber les animaux qui occupent ces espaces reculés (trad.) » (Philo & Wilbert 2000 : 12).

[377] « Comme remède à "cette étrange maladie de la vie moderne" (*this strange disease of modern life*), le potentiel de récréation forestière des réserves de vie sauvage et des sanctuaires doit être pleinement exploité comme en Occident. (...) La conservation de la nature et le culte de la nature étaient hautement valorisés dans notre culture [népalaise] ancienne. La littérature sanskrite ancienne abonde en descriptions (...) de la forêt de pénitence comme centre de méditation et d'éducation, comme moyen d'échapper aux soucis et aux anxiétés de la vie quotidienne et comme source pérenne de paix mentale et de bonheur (trad.) » (Shaha 1970 : 45-46).

Le territoire considéré comme le plus « sauvage » de Bardiya et capable de tels effets sur les humains est sans nul doute la vallée de Babai, déjà synonyme, dans les mots de ses ancien·nes habitant·es, de « paradis » où l'on trouvait des fruits et cultivait la terre sans effort (cf. Chapitre I. II. B). Elle est aujourd'hui fortement mise en avant par les structures touristiques qui y proposent des expéditions : les publications sur les réseaux sociaux (cf. Figure 105) soulignent l'aspect sensoriel de l'endroit (mention de couleurs, d'effets de lumière, de chants d'oiseaux, etc.), sa beauté (une « danse entre la faune et la nature », le « tigre majestueux », l'« élégance des biches », la référence à un « paradis », etc.) et son aspect éloigné et mystérieux (recours aux termes de « sauvage », d'« inconnu », d'« histoire », d'« oiseaux exotiques », etc.).


9 h ·

In the heart of Bardia National Park, the untamed wilderness of Babai Valley beckoned, promising a journey into the wild unknown. As the sun painted the horizon with hues of orange and pink, a sense of anticipation filled the air.

Venturing deep into the untouched zone, the rustling leaves and distant calls of exotic birds set the soundtrack for an adventure with nature's grandeur. The thick foliage revealed hidden wonders – vibrant orchids, towering trees, and elusive creatures that called this pristine sanctuary home.

In the shadows, a majestic tiger prowled, its stripes blending seamlessly with the dappled sunlight filtering through the dense canopy. The air was charged with excitement as the elusive giant moved with silent grace, a symbol of untamed power in its natural habitat.

Amongst the ancient trees, a gentle giant emerged – an elephant, its massive frame navigating the wilderness with an effortless elegance. With each step, it left a trail of memories etched into the soil, a testament to the symbiotic dance between wildlife and nature.

As the day unfolded, a kaleidoscope of wildlife unfolded before your eyes – deer gracefully leaping through the meadows, exotic birds adorning the sky, and the echo of distant roars reminding you of the park's regal inhabitants. The beauty of the wild zone unfolded like pages of a storybook, each chapter revealing the untold wonders that nature had meticulously crafted.

In this remote haven, the boundaries between observer and the observed blurred, and you became a humble guest in a realm where survival and beauty intertwined. Babai Valley, a canvas painted with the raw strokes of nature, left an indelible mark on your soul – a testament to the untamed spirit that thrives within Bardia National Park.

Figure 105 : Post d'un guide de Bardiya, Facebook. Septembre 2019.
La publication est un texte poétique écrit, sans doute avec l'aide d'une intelligence artificielle, à la suite d'une sortie dans la vallée de Babai, à l'intérieur du BNP. Le texte est accompagné d'une photographie du guide en question où figurent d'autres personnes qui participent à l'expédition (je l'ai coupée pour préserver son anonymat).

En conclusion, si un retournement s'est opéré en Asie du Sud autour du terme « Jungle » (Zimmermann 1982), à Bardiya, c'est avant tout le rapport à la forêt qui s'est transformé pour les locaux. Celle-ci, jadis lieu de vie pour certain·es, n'est plus aujourd'hui seulement un espace que l'on traverse à la hâte, au péril de sa vie, pour y récupérer des ressources. C'est une sorte de parc d'attraction où l'on vit — à pied, en voiture, à dos d'éléphant ou en bateau — l'excitation et le plaisir. C'est aussi un « paradis », un lieu rare où l'on peut se détendre et vivre une expérience de « connexion », par ses sens, dans un environnement beau, propre et calme, tant et si bien qu'il peut être un « remède » aux tensions modernes. Le tourisme, alternative à la chasse récréative, apparaît comme une expérience potentiellement transformative, où la jungle devient simultanément théâtre de danger, lieu de satisfaction et espace potentiel de guérison. Il s'agit pour les professionnel·les du tourisme d'offrir une nature « sauvage », mais sécurisée, des animaux « libres », mais visibles, une aventure « authentique », mais avec du confort. C'est en somme, affirme Anil, un lieu où l'on peut « tout trouver » et se sentir « merveilleusement bien ».

L'excursion touristique dans le Parc ou dans une forêt communautaire constitue une expérience multisensorielle intense orchestrée par les guides — ainsi que par un garde forestier dans le second cas — qui naviguent entre divers « indices ». C'est un jeu sophistiqué, une chasse sans mise à mort où les rires éclatent malgré les difficultés physiques et la menace mortelle toujours

présente, comme en atteste Manmohan. Les guides et gardes forestiers parlent quoi qu'il en soit avec passion de ces moments de joie ou de peur extrême vécus lors des rencontres animales, rejouant sans cesse, photos à l'appui, ces instants où se mêlent fierté professionnelle, frisson du danger et reconnaissance des touristes émerveillé·es.

Le métier de guide touristique à Bardiya, puisque c'est surtout de celui-ci et des excursions dans le Parc dont il a été question ici, représente une adaptation remarquable, quoique coûteuse, au processus de mondialisation. En mobilisant à la fois des savoirs plus traditionnels — lecture intime de la forêt, capacités sensorielles développées — et des compétences plus modernes — maîtrise de l'anglais, usage stratégique des réseaux sociaux, connaissances éthologiques —, les guides incarnent une posture parfois inconfortable (Vouiller 2022a, 2023). En effet, demeurer entre deux générations et ambitions différentes — que les animaux sauvages vivent et se multiplient, sans porter atteinte aux villageoise·es et à leurs cultures — créait déjà des tensions internes importantes (cf. Chapitre II. II. B). Mais être guide, et dans une moindre mesure garde forestier, signifie aussi satisfaire les touristes et tenter de survivre, gagner sa vie et s'ouvrir au monde grâce à la rencontre parfois interculturelle de la sortie en forêt, puis par les réseaux sociaux, respecter les impératifs de conservation tout en s'approchant le plus possible des animaux ou encore tenter de remporter la compétition implicite du ou de la *good guide*, tout en développant des alliances et une bonne entente avec les autres guides.

La photographie structure désormais cette expérience comme un nouveau mode de prédation symbolique, transformant certaines rencontres en trophées numériques et les animaux aperçus (*a fortiori* les tigres) en preuve d'expertise professionnelle. Cette activité de capture visuelle ne se limite pas aux excursions touristiques : elle s'étend à la conservation elle-même, notamment à travers l'usage des caméras-pièges (*camera traps*) qui permettent une surveillance continue et distante de la faune. C'est précisément cette surveillance de la jungle, devenue territoire interdit ou contrôlé pour les populations locales, qui mérite d'être explicitée. Au-delà des dispositifs technologiques, cette surveillance s'incarne dans la présence physique d'acteurs[378] — je pense ici aux employés du gouvernement (*rangers, game scouts*, militaires, cornacs, membres du NTNC) et aux gardes forestiers[379] — dont les passages réguliers génèrent aussi un ensemble d'enjeux.

B. La surveillance de la jungle interdite

Apparition et évolution de professions toujours plus dangereuses

> « [Les chasseurs] surveillaient la faune, de sorte que, lorsque le roi venait, en fonction de ses préférences et de son choix de chasse, il pouvait chasser et ces chasseurs (*shikaari*) étaient là dans le but de servir la couronne. Plus tard, ces chasseurs se sont mis à capturer les tigres, à utiliser des fléchettes pour la préservation (…) ils ont été employés par le NTNC » (Directeur du BNP, 28/03/2023).

Parc et forêts communautaires sont des espaces contrôlés à Bardiya depuis bien longtemps afin de limiter les actions des humains (cf. Chapitre I. II. B), mais aussi dans le but de surveiller la faune. De nombreux emplois ont été créés pour ces fonctions et certaines personnes se rendent ainsi quotidiennement (ou presque) dans les forêts pour les exercer. Je pense ici aux métiers de *ranger*, *game scout*, de garde forestier ou aux employés du NTNC qui mènent des missions de

[378] La majeure partie de ces métiers sont mentionnés au masculin, car l'écrasante majorité des personnes qui les exercent sont des hommes.

[379] Bien qu'ils puissent toucher quelques centaines de roupies en accompagnant des touristes, les gardes forestiers sont élus par les communautés et rémunérés principalement par les fonds générés dans la *buffer zone*, ils n'exercent pas des métiers gouvernementaux à proprement parler.

terrain. D'autres, comme celui de cornac, de militaire ou de chasseur (*shikaari*), se sont transformés.

Ainsi, les cornacs, jadis mobilisés pour certains travaux, pour les chasses, les cérémonies religieuses ou même pour des « jeux culturels »[380], utilisent aujourd'hui leurs éléphants pour compter les tigres dans le BNP, pour transporter des touristes[381] ou les secourir en cas de danger, pour éloigner des animaux des villages ou pour les endormir dans le but de les déplacer. De leur côté, les militaires voient leurs effectifs augmenter depuis la mise en place des parcs nationaux et se consacrent aujourd'hui davantage au respect des régulations dans ces aires protégées (cf. Figure 106) qu'à la surveillance des frontières népalaises[382], représentant une dépense d'environ 75 % du budget desdits parcs (Campbell 2005b : 339). Leurs patrouilles, qui mobilisent chacune un groupe généralement constitué d'un·e *ranger* et de cinq militaires, s'effectuent trois fois par jour depuis la trentaine de postes militaires répartis en des lieux stratégiques, afin d'arrêter les braconniers et de repérer les animaux domestiques et humains qui se rendent illégalement dans les forêts. Enfin, les chasseurs (*shikaari*) qui travaillaient pour la couronne auraient été recrutés par le NTNC de Bardiya — et surtout de Chitwan — en tant que techniciens[383], afin de capturer les félins ou de transmettre leurs savoirs précieux.



Figure 106 : Panneau d'information installé au niveau de l'entrée du BNP, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Décembre 2022.
Le panneau, financé par le gouvernement et le BNP, énumère les règles et bonnes conduites dans le Parc : (a) ne pas jeter de déchets, garder l'environnement propre et être en cela « un citoyen civilisé » (sabhya naagarik), (b) considérer la faune comme une « richesse commune » (saajhaa sampatti), et leur « protection/conservation » (samrakshan) comme la « responsabilité » (dayitwa) de tous, (c) ne pas entrer dans le Parc sans autorisation et ne pas allumer de feu, (d) être conscient « du comportement/des habitudes » (aanibaani) des animaux sauvages et

[380] L'appellation est employée sur un panneau à l'entrée du Parc. Elle fait sans doute référence au « match de football des éléphants » (*elephant football game*), qui aurait duré au moins deux ans à Bardiya (Sarita, guide, 25 ans, 01/09/2021), après avoir été introduit pour la première fois en 1982 à Chitwan par *Tiger Tops*, sur le modèle des Maharajas de Jaipur dans l'ouest de l'Inde (Mishra & Ottaway 2009 : 90). Selon les versions, l'activité aurait cessé soit par manque d'argent, soit car elle nuisait aux éléphants ou encore en raison de conflits avec *Tiger Tops* qui en revendiquait l'exclusivité. Elle aurait été remplacée par la *puja* annuelle pour éléphants, au niveau du poteau mentionné sur la *banbhoj sthal*.
[381] Cette activité se serait arrêtée à Bardiya depuis la pandémie de Covid-19.
[382] Joëlle Smadja, communication personnelle, 06/11/2023.
[383] Bien sûr, tous les techniciens du NTNC qui travaillent dans les forêts n'ont pas été chasseurs pour la couronne et les employé·es de ce centre de recherche ne se rendent pas toutes et tous sur le terrain, *a fortiori* lorsque ce sont des femmes.

faire attention, (e) prévenir le bureau du Parc ou les autorités les plus proches en cas de comportements illégaux, telles que des activités passées présentes ou projetées de braconnage.

Ces professions, en contact quasi quotidien avec la forêt, sont, tout comme celle de guide naturaliste, connues pour être des activités à risques. Ainsi, au moins cinq cornacs seraient morts à Bardiya lors des soins qu'ils prodiguaient à des éléphants captifs dans le *Haattisar*[384], phénomène qui n'est spécifique ni à Bardiya, ni même au Népal (Hart 2005 : 171). Mais ce n'est pas tout, d'autres ont été attaqués dans le BNP par des tigres lors de l'exercice de leurs fonctions : c'est le cas en 2021 de Punishram, un cornac de 35 ans. L'accident s'est produit alors que le jeune homme et son ami (cornac lui aussi) s'occupaient ensemble d'un éléphant captif dans un point d'eau. Punishram a été attrapé par-derrière et traîné dans les hautes herbes : son corps n'a jamais été retrouvé.

On pourrait croire que les militaires, qui possèdent des armes, sont protégés de ce genre d'événement. Il n'en est rien puisque l'auto-défense lors des rencontres soudaines, *a priori* autorisée (cf. Chapitre II. II. A), est limitée dans les faits :

> « Si le tigre vient nous attaquer, nous ne pouvons pas leur tirer directement dessus. Mais nous pouvons tirer en l'air. (…) Si nous n'avons pas d'autre option, nous pouvons tirer en l'air » (Ancien militaire, 47 ans, 17/02/2023).

Cela étant dit, je suis frappée, en février 2023, de comprendre que les animaux ne sont pas systématiquement la première menace pour ces travailleurs, lorsque j'écoute Subash, ancien *game scout* ayant travaillé 21 ans pour le Parc :

> « Nous étions surtout craintifs des gens. Avec le fusil, ils pouvaient nous tirer dessus à distance et nous pouvions mourir. (…) Les animaux venaient — éléphants, sangliers, cerfs, rhinocéros — ils s'approchaient de nous, mais nous n'avions pas peur en comparaison » (Subash, ancien *game scout*, 59 ans, 15/02/2023).

Subash insiste sur le fait qu'il devait se battre à mains nues, avec parfois un bâton et un couteau (*khukuri*), contrairement aux militaires qui possédaient des armes et pouvaient abattre les fautifs. Reste que les militaires rencontrés me parlent eux aussi d'une « peur » (*dar*) bien plus grande des braconniers que de la faune.

Qu'il s'agisse de braconniers ou d'animaux sauvages — et que le territoire concerné soit connu ou étranger —, il semble que les espaces forestiers soient tout simplement aussi des lieux intrinsèquement éprouvants. Un capitaine de l'armée népalaise, lors d'un reportage de la BBC en 2022, parle d'une vigilance constante, inhérente à ce type de métier et d'environnement :

> « On ne sait jamais ce qui se trouve à côté de soi [dans la jungle]. On ne sait jamais ce qui se trouve près de soi, il faut être prudent à tout moment. Je me tiens simplement prêt à tout moment. »[385]

Et c'est le même type de discours que tient un garde forestier de Bardiya, un an plus tard, lorsque je lui demande comment il se sent dans la forêt :

> « Que puis-je faire ? Je dois être vigilant pour ma vie, à tout moment » (Garde forestier, 41 ans, 30/03/2023).

Ces professions, si proches de la forêt, sont en effet indissociables d'une certaine incertitude et d'états de tension importants, voire même de conscience modifiée. Lors d'excursions dans le

[384] Ces éléphants particuliers, qui auraient agi ainsi du fait de très mal vivre la captivité et/ou d'avoir perdu un bébé, sont généralement considérés comme « fous » eux aussi (cf. *supra*).
[385] BBC Radio 4. (2022). *The Return of the Tigers* [Radio]. https://www.bbc.co.uk/programmes/m0019kjw

Parc, on me parle d'ailleurs de certaines plantes hallucinogènes qu'il ne faut surtout pas toucher et on me montre des champignons psychédéliques qui poussent sur les bouses d'éléphants ou de rhinocéros, que certains jeunes de Katmandou viendraient chercher. Jack, qui se rend quotidiennement dans la forêt pour lutter contre le braconnage et vérifier que les félins n'ont pas d'activités suspectes qui affecteraient les villageois·es, ne cesse de me dire, à l'instar de plusieurs guides, que « c'est un endroit très puissant (*powerful place*) », en mentionnant aussi le terme d'« énergie ». Lorsque je lui confie me retrouver moi-même souvent dans un état modifié de conscience — comme sous l'emprise de substances — dans la jungle, il n'est pas surpris et fait directement le lien avec ce qu'il nomme la « fièvre de la jungle » (*jungle fever*) : un malaise qui durerait plusieurs heures, parfois avec convulsions, que font de temps en temps les travailleurs du Parc durant l'exercice de leurs fonctions.

De leur côté, les travailleurs du Parc n'utilisent pas directement cette appellation et me parlent peu de leurs propres malaises, mais me racontent les fois où des personnes sont retrouvées dans la jungle, complètement déboussolées :

> « Nous [les personnes qui patrouillent] trouvons parfois des personnes à l'esprit dérangé (*dimaag kharaab*) dans la forêt. Dans ce cas, nous leur montrons simplement le bon chemin. Ils viennent pour prendre des plantes, des feuilles, puis se perdent. Il y a des fantômes (*bhut*) dans la forêt, je ne sais pas si c'est pour ça, mais les gens ont peur et leur esprit cesse de fonctionner (*dimaag audaina*). Ils ne peuvent plus distinguer les directions » (*Game scout*, 45 ans, 29/03/2023).

> « Un jour, nous [les personnes qui patrouillent] avons trouvé quelqu'un vers la vallée de Babai. Il cherchait des plantes médicinales et s'était perdu. Nous l'avons trouvé au bout de dix jours. Les fourmis avaient mordu son corps, il est tombé car il était affamé, mais il n'était pas mort. Nous l'avons ramené, il a été soigné et tout allait mieux après » (*Game scout*, 41 ans, 01/04/2023).

On comprend que la forêt n'est pas un lieu neutre, elle affecte et désoriente l'humain pour de multiples raisons, encore davantage peut-être si celui-ci la fréquente longtemps et/ou quotidiennement : elle héberge des braconniers, des animaux sauvages, des substances hallucinogènes et même des fantômes.

On pourrait croire alors, que, loin de la forêt, les humains s'apaisent et peuvent laisser de côté leur hypervigilance. Pourtant, là aussi, *a fortiori* pour les travailleurs du Parc, les pressions demeurent. Un homme qui a exercé le métier de *ranger* pendant vingt-six ans, puis a dirigé le Parc pendant quatre ans, après avoir été, durant six années, l'assistant d'un précédent directeur du BNP, témoigne lui aussi de la difficulté de ces professions. Il a lui-même passé presque dix années sans voir sa famille, dormant dans son bureau avec une caméra de surveillance :

> « C'était la nuit que nous avions le plus de travail. Les éléphants sortaient et les braconniers arrivaient (…). Je dormais peu, je finissais tout le travail administratif et informatique la nuit après le dîner » (Ancien directeur du BNP, 62 ans, 01/04/2023).

L'exercice d'un contrôle lui-même contrôlé

À la mise en danger psychocorporelle liée aux braconniers, à la faune ou à la forêt elle-même, s'ajoute en effet un travail continu, de jour comme de nuit, y compris à distance, qui provoque un état d'épuisement, mais aussi, et surtout, le poids du secret. En novembre 2021, j'entends parler d'une femme *game scout* qui a vécu de nombreux malaises lors de ses fonctions. Je tente à plusieurs reprises de la rencontrer, mais celle-ci dit à Jack qu'elle reçoit trop de pressions et qu'elle a trop peur de perdre son emploi en s'exprimant sur ses difficultés. Le cas n'est pas isolé. Ces fonctions difficiles d'accès[386], financées par le gouvernement et qui assurent une retraite (dès 20 ans d'activité), sont porteuses de savoirs et de pouvoirs multiples qui pourraient être utilisés à mauvais escient, par exemple par des braconniers ou dans un but de corruption. Ce n'est pas tout : les personnes qui les exercent s'interdisent aussi de parler car c'est tout simplement le risque de formuler certaines critiques qui, si elles remontent jusqu'au Parc, risqueraient d'entraîner un licenciement.

Le silence, ici non plus de la forêt mais des personnes chargées de la protéger, est plus ou moins choisi, *a fortiori* par celles et ceux qui sont directement sur le terrain. Le contrôle de la parole semble se maintenir et se renforcer dans une invisibilisation générale, qui scandalise très souvent Jack, qui travaille en étroite collaboration avec le NTNC et le Parc :

> « Les *rangers*, les *game scouts* et l'armée patrouillent chaque jour, faisant le vrai travail, tu sais, la *vraie* conservation. Nous savons tous ce qui se passe, mais en comparaison avec les décideurs politiques et autres personnes visibles, c'est différent » (Jack, zoologue, 05/08/2021).

Les travailleurs du Parc, autrefois soutenus dans le Téraï népalais par les figures charismatiques de la royauté qui suscitaient généralement une grande admiration (Bhatt 2003), se retrouvent aujourd'hui, tout comme le gouvernement, de plus en plus critiqués par les locaux (cf. Chapitre I. II. C). Leur fierté ne s'exprime plus aujourd'hui auprès des villages, mais, dans le cas où aucune information importante n'est divulguée et où leur satisfaction dans l'exercice de leur métier est mise en avant, plutôt publiquement, auprès de divers médias tels que la BBC, comme ici en 2022 :

> « Être assigné aux tâches de protection est un honneur et c'est un privilège de faire partie de quelque chose de vraiment grand. (…) Nous sommes les médiateurs. C'est notre devoir d'apporter la paix entre les deux espèces [humains et animaux]. »[387]

Le militaire qui prend ici la parole se conforme à l'image qu'il est tenu de renvoyer et s'adresse à celles et ceux qui ne souffrent pas directement de la faune, soit un public susceptible d'entendre ses propos et de s'en réjouir. En effet, les commentaires sur les réseaux sociaux suite à ce documentaire sont élogieux et transforment cette fierté individuelle en fierté collective : les internautes, majoritairement népalais·es mais pas de Bardiya, célèbrent les militaires comme des « héros », comparent leur courage à celui des légendaires « Gorkhas »[388] et voient dans la

[386] Le recrutement gouvernemental au Népal est extrêmement compétitif : environ 8 000 candidat·es — âgé·es de minimum 28 ans — se présentent tous les trois ans pour une soixantaine de postes (*rangers*, *game scouts*, militaires, cornacs, vétérinaires, etc.). Les examens, constitués d'une épreuve écrite et/ou physique, d'une durée de deux jours, impliquent des frais d'inscription (800 roupies, soit environ cinq dollars) et d'hébergement sur place (Anil, guide, 35 ans, 07/02/2023 ; Subash, ancien *game scout*, 59 ans, 15/02/2023).

[387] BBC Radio 4. (2022). *The Return of the Tigers* [Radio]. https://www.bbc.co.uk/programmes/m0019kjw

[388] Descendants de la dynastie guerrière qui unifia les principautés népalaises au XVIIIe siècle, les Gorkhas sont devenus l'incarnation d'un idéal martial. Leur engagement lors des conflits géopolitiques — notamment l'envoi d'un quart de la population masculine mobilisable sur les théâtres européens et moyen-orientaux de 1914-1918 (Boulnois 1976 : 60) — a cristallisé une réputation de bravoure qui nourrit encore aujourd'hui l'imaginaire collectif autour de la figure du « guerrier gentleman », au Népal mais surtout en Occident : le « Gurkha » serait en réalité

conservation un moyen pour le Népal de surpasser son « grand » voisin indien. La conservation devient donc un terrain d'affirmation nationale où les surveillant·es, risquant leur vie (ou au moins leur santé) face aux braconniers, aux animaux et à la jungle, incarnent une forme de sacrifice pour la patrie.

Les militaires, les gardes forestiers, les *game scouts* ou les *rangers*, tout comme les guides (cf. Partie A), me disent se sentir « médiateur·ices », entre locaux et faune. Leur valorisation semble attendue, pas seulement pour le prestige de leur position, qui perdure en partie, mais surtout en raison des actions menées dans le Parc et dans les forêts communautaires, qui sont nombreuses et éprouvantes. Au-delà des patrouilles anti-braconnage, de la surveillance à distance par caméra (et de leur installation) ou des aides à la population lors de destructions par les animaux (sur le moment, puis en termes de compensations), il s'agit d'assurer et de mener un ensemble de missions telles que des sauvetages (d'une personne lors d'une attaque par exemple), des captures d'animaux (qui doivent être déplacés, dotés d'un collier GPS, ou sont blessés ou morts), tout en récoltant des données (comptage des animaux, points GPS pour créer une carte) et en intervenant de diverses manières sur le milieu afin de multiplier encore la faune.

Interventionnisme auprès de la faune et de son milieu de vie

Dans ce même documentaire de la BBC intitulé « Le retour des tigres » (*The Return of the Tigers*), un ancien directeur du Parc parle d'au moins 180 étangs artificiels dans le BNP, dont 50 sont équipés de pompes solaires (cf. Figure 107)[389]. En avril 2023, il m'en dit davantage sur ces installations :

> « Nous avons découvert que la ressource en eau était limitée à un seul point et tous ces tigres venaient au même endroit pour chercher de l'eau, ce qui causait des conflits entre eux » (Ancien directeur du BNP, 62 ans, 01/04/2023).



Figure 107 : Panneaux solaires pour l'alimentation d'une pompe, BNP. © Nolwen Vouiller. Mars 2023.

Agir sur l'accès à l'eau est une piste qui se révèle fructueuse à Bardiya, mais ce n'est pas la seule : des stratégies, parfois encore à l'étude, visent à améliorer la qualité des prairies, et donc,

une construction de l'institution militaire britannique, aucune catégorie de population ne portant ce nom au Népal (Caplan 2003 [1995]).

[389] BBC Radio 4. (2022). *The Return of the Tigers* [Radio]. https://www.bbc.co.uk/programmes/m0019kjw

in fine, le nombre de proies[390] donc de prédateurs. Citons le contrôle de l'écobuage (cf. Chapitre II. I. B) et de la coupe de l'herbe (autorisée deux jours par an dans le Parc) pratiqués depuis bien longtemps, mais aussi l'usage de fertilisants chimiques, qui est en cours d'expérimentation (Thapa *et al.* 2023), formant autant d'interventions directes sur le milieu.

Au-delà d'un lieu de loisir pour certain·es (cf. Partie A), on comprend que les forêts de Bardiya sont des lieux surveillés, mais aussi modifiés et, comme le veut le principe d'un parc national, étudiés. À titre d'exemple, selon la BBC[391], pas moins de 800 caméras y seraient « cachées » lors des opérations de comptage du tigre, un exercice particulièrement complexe (cf. Figure 108 & 109). Ces dispositifs semblent être synonymes de fierté et de progrès pour le pays (cf. Figure 110) et seront, dans un souci de progrès ininterrompu, peut-être bientôt remplacés par des drones (cf. Figure 111)[392]. Toutefois, la surveillance technologique des aires protégées commence à poser d'importants problèmes éthiques pour les personnes qui s'y rendent et s'y retrouvent alors espionnées, puis soumises parfois à des formes de harcèlement ou d'intimidation (Simlai & Sandbrook 2024). Ces dispositifs peuvent les amener à modifier leurs comportements et à prendre davantage de risques en s'enfonçant plus loin dans les milieux forestiers pour échapper à cette surveillance.



बाघ संरक्षणमा बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्ज अगाडी

घरे समाचार

ठाकरद्वारा

बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्ज विश्ववाटै लोपोन्मुख वन्यजन्तुको सूचीमा रहेको पाटे बाघ संरक्षणमा अगाडी देखिएको हो ।

बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्जमा बाघको संख्या घटवढ हुने गरेको पाईन्छ । सन् १९९६/९७ मा बाघको संख्या ब्रढेर ४० वटा पुगेको थियो । सन् २००९/१० को गणनामा १७ देखि २९ वटा बाघ रहेको अनुमान छ । सन् २०१०/११ को तथ्यांक अनुसार बर्दियामा १८ वटा बाघ रहेको निकुञ्जको तथ्यांकमा छ ।

बाघको लागि निकुञ्जमा आहारा प्रशस्त भएको र हिडडुल गर्ने क्षेत्र पनि फराकिलो भएकाले बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्ज बाघको लागि उपयुक्त वासस्थान हुने प्रमुख संरक्षण अधिकृत टिकाराम अधिकारीको दावी छ ।

बाँकी पेज ८ मा

बाघ संरक्षण ....

एउटा बाघले प्रतिवर्ष ४० देखि ७० वटा सम्म चितलाई शिकार गर्ने गरेको संरक्षणकर्मी बताउछन् । विश्वमै दुर्लभ मानिने पाटे बाघ नेपालमा करिब ९ सय ५५ वटाको संख्यामा रहेको तथ्यांक छ ।

द्वन्दकालमा बाघको संख्या घटेको पाईन्छ । चोरीशिकारी लगाएत विभिन्न कारणले गर्दा सो समयमा वन्यजन्तुहरु घटेको उनले बताए । बाघको जतिसुकै राम्रो आहार विहारको व्यवस्था भएपनि चोरी शिकार नियन्त्रण नभए दीगो संरक्षण नहुने उनको भनाई छ ।

बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्जमा विविध कारणले कर्णाली क्षेत्रमा ३ वटा, बबई उपत्यका, खाता जैविक मार्ग र चुरे क्षेत्रमा १/१ वटा गरी ६ वटा बाघ मरेको निकुञ्ज श्रोतले जनाएको छ ।

Figure 108 : Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya.
Cet article de mai 2012 a pour titre « le parc national de Bardiya en avance (agaadi) pour la conservation des tigres ». La progression du nombre de tigres y est relevée depuis 1995, où ils étaient de 30 à 32, jusqu'à 2012, où 37 ont été comptés, chiffres remarquables pour cet animal en « danger d'extinction » (loponmukh). Toutefois, le reste de l'article donne des chiffres très contrastés : il est question de 40 en 1996/97, d'une estimation de 17 à 29 en 2009/10, et de seulement 18 en 2010/11. L'année suivante, selon Ramesh Thapa, membre de la direction du Parc, ils seraient 37 : 15 mâles et 22 femelles. Le comptage des tigres s'est effectué du 1er mars au 8 mai 2012, par 32 techniciens qui ont procédé à l'observation par caméra de 223 lieux, pendant 15 jours. Le BNP est décrit comme un excellent environnement pour les tigres grâce à ses prairies, à ses points d'eau et au nombre de proies. L'article termine sur l'importance de contrôler le braconnage pour conserver l'animal et par le fait que six tigres ont été retrouvés morts dans le BNP (trois vers la Karnali, un à Babai valley, un dans le corridor de Khata et un dans les collines de Chure).

[390] L'ambition est surtout d'augmenter le nombre de « grands herbivores » (Thapa *et al.* 2023).
[391] BBC World Service (Director). (2022). *How Nepal is saving its tigers* [Film]. https://www.youtube.com/watch?v=2pGfxcZZNfE
[392] Bhandari, B. (2025, August 23). *Drones vs poachers: Nepal's newest weapon to guard tigers, rhinos and elephants*. South China Morning Post. https://www.scmp.com/week-asia/health-environment/article/3322591/drones-vs-poachers-nepals-newest-weapon-guard-tigers-rhinos-and-elephants



राष्ट्रिय साप्ताहिक
Churekunja Weekly
वर्ष: ६ अंक: २१, २०७४ पुष १२ गते आइतवार, CHUREKUNJA, NATIONAL WEEKLY, 17 DEC 2017 पेज :८, मूल्य रु. ८/-

बर्दिया र बाँके निकुञ्जमा बाघ गणना शुरु

यादव आचार्य

बर्दिया

तराईकै ठूलो बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्ज लगायत बाँके राष्ट्रिय निकुञ्जमा रहेका विश्वकै लोपोन्मुख पाटेबाघको अनुगमनसँगै गणना कार्य शुरु गरिएको छ । निकुञ्जहरुमा बाघको संख्या र घनत्व, आहाराजन्य प्रजाती तथा बाघले ओगटेको क्षेत्र पत्ता लगाउन नेपालका निकुञ्ज लगायत आसपासका क्षेत्रहरुमा क्यामरा ट्र्यापिङ्ग प्रविधिबाट बाघको अनुगमन शुरु गरिएको हो ।

बाँके-बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्जका कर्मचारी, प्राविधिक, निकुञ्ज सुरक्षार्थ नेपाली सेना लगायत चोरि शिकार नियन्त्रण युवा परिचालन अभियानका दस्ताहरुलाई तालिम पश्चात बाघ अनुगमन कार्यमा खटाईएको बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्जका सहायक संरक्षण अधिकृत अशोक भण्डारीले बताए । उनले भने बाघ अनुगमन कार्यमा १० वटा समूहमा १ सय १२ जना मानवीय जनशक्तिसँगै दैनिक ५ ओटा हात्ती समेत प्रयोग भएका छन् ।

निकुञ्ज विभागका उपमहानिर्देशक गोपालप्रसाद भट्टराईले बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्ज कार्यालय परिसरबाट शुभारम्भ गरेको बाघ अनुगमन कार्य ७० दिन सम्म सञ्चालन हुने निकुञ्जले जनाएको छ । बाघ अनुगमनका लागि बाँके र बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्जलाई ३ वटा ब्लकमा विभाजन गरी ४.सय ८६ वटा ग्रिड कायम गरेका छौं अधिकृत भण्डारीले भने । बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्ज [illegible] बर्दियाको [illegible] को केही भाग र बाँके [illegible] निकुञ्जको बाँकी सबैभागलाई तेस्रो ब्लक कायम गरिएको हो ।

अनुगमन कार्यका लागि ३ सय जोडी अर्थात ६ सय वटा स्वचालित क्यामेरा निकुञ्जले व्यवस्था गरेको छ । जसमध्ये २ सय ४० देखि २ सय ६० जोडी क्यमेरा प्रयोग हुनेछन् । बाँकी क्यामरा विभिएको खण्डमा प्रयोगका लागि जगेडा राखिएको उनले प्रष्ट्याए । मार्च ३ सम्म बाघको फोटो लिने कार्य सम्पन्न हुनेछ । बाघ अनुगमन कार्यका लागि नेपाल सरकार लगायत राष्ट्रिय प्रकृति संरक्षण कोष मार्फत जुलोजिकल सोसाईटी अफ लण्डन र डब्लुडब्लुएफ नेपालको सहयोग र सहकार्य छ ।

सन् २०२२ सम्म नेपालमा बाघको संख्या दोब्बर बनाउने लक्ष्य सरकारको छ । नेपालको बागमती देखि पश्चिम कञ्चनपुर सम्मको तराई भूपरिधिमा एकैसाथ बाघ अनुगमन गर्ने कार्य शुरु गरिएको हो । नेपालका निकुञ्जसँग जोडीएका भारतका निकुञ्ज तथा बाघ ओहोर दोहोर गर्ने क्षेत्रहरुमा

बाँकी पेज ७ मा

Figure 109 : Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya.

Cet article du 17 décembre 2017 a pour auteur le journaliste Yadav Acharya et pour titre « Le comptage de tigres a débuté à Bardiya et à Banke ». Il est dit que 112 personnes, cinq éléphants et pas moins de 600 caméras ont été mobilisés sur 70 jours. La stratégie spatiale de comptage est explicitée (les deux parcs ont été divisés en trois blocs et un quadrillage de 486 cases a été réalisé), il est précisé que le projet est financé par le gouvernement du Népal, ZSL, WWF et le NTNC et l'intention de doubler le nombre de tigres est explicite.



Figure 110 : Plaque commémorative, BNP. © Nolwen Vouiller. Avril 2023.

Le tableau fait mention d'une caméra mise en place à l'occasion de la visite le 21 Mars 2016 du prince Harry, duc de Sussex (anciennement Henry of Wales), probablement afin que celui-ci puisse ainsi observer certains animaux. Les partenaires identifiés par la présence de leurs logos sont le NTNC, WWF, BNP, l'armée et la ZSL.


अंक:८, २०६९ भाद्र ३१ गते आईतवार, CHUREKUNJA, NATIONAL WEEK

बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्जभित्रको गतीविधी अवलोकन गर्न

अटो पाईलट जहाजद्वारा गस्ती शुरु

भावुक योगी ठाकुरद्वारा

वन्यजन्तुको अवस्था र चोरी शिकार नियन्त्रणका लागि बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्जमा अब पाईलट विनाको जहाजद्वारा यरीयल गस्ती शुरु गर्न लागिएको छ।

अटो पाईलट कन्जरवेसन ड्रोन्स नामक एक प्रकारको पाईलट विहीन जहाजमा क्यामरा जडान गरी निकुञ्ज भित्र गस्ती शुरु गर्न लागिएको हो।

निकुन्जको नक्सा अनुसार क्षेत्र अवलोकन गर्ने र कति समय भित्र अवलोकन गरी फर्कने

उडान गर्नु अघिनै कम्प्यूटरबाट अटो पाईलटमा तयार गरी ८ जीबि क्षमता भएको पेन ड्राईभ सहित जहाज भित्र क्यामरा

जडान गरी निकुञ्ज भित्रको गतीविधि अवलोकनका गर्न कन्जरवेसन ड्रोन्स नामक जहाज

बाँकी पेज ६ मा

Figure 111 : Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya.
Cet article intitulé « Patrouilles avec drônes pour observer les activités dans le parc national de Bardiya » traite des premières tentatives de contrôle du braconnage par ce nouveau moyen.

La surveillance technologique croissante à Bardiya rejoint le projet d'une « jungle virtuelle » (*virtual jungle*) à laquelle on peut se relier à distance, en perturbant moins la faune, et en faisant courir moins de risque aux humains. Elle reste chronophage, comme en attestent l'ancien directeur du Parc mentionné ou Jack, et peut perturber certaines personnes. Si la surveillance vidéo paraît moins intrusive pour la faune qu'une présence directe, elle soulève des questions sur l'intrusion de l'humain dans la vie animale et surtout sur la surveillance des humains alentour, transformant la jungle en « espace panoptique », pour reprendre l'expression de Michel Foucault (1975). La jungle, qui n'est pas ici, contrairement au Panopticon architectural de Bentham, surveillée depuis *une* tour centrale, devient tout de même un espace de visibilité asymétrique permettant de voir sans être vu·e, et constitue en cela un dispositif de pouvoir. Si ce principe atteint son paroxysme dans cette situation, il reste omniprésent en forêt dans bien d'autres circonstances : les animaux peuvent percevoir et surtout sentir les humains sans être repérés, tandis que ces derniers peuvent se poster à l'affût, en hauteur et/ou avec des jumelles.

Le tourisme, qui s'effectue parfois depuis des tours d'observation, joue ainsi de cette mécanique, mais va plus loin : les guides, qui ne sont pas à proprement parler employé·es par le Parc, vivent économiquement grâce à lui et mènent ainsi des actions de surveillance bénévole, notamment lorsqu'un animal est blessé ou mort. C'est également le cas, nous l'avons vu (cf. Chapitre II. I. A), d'autres habitant·es de Bardiya faisant partie de l'« unité communautaire de lutte contre le braconnage » (*Community Based Anti-Poaching Unit*, CBAPU).

Ainsi, à la fin d'une excursion avec Anil, guide et membre de la CBAPU, celui-ci se met à nous faire suivre, de manière préoccupée, une odeur désagréable qui finit par nous mener au cadavre d'un crocodile des marais dans la Karnali (cf. Figure 112). L'homme d'une trentaine d'années ne tarde pas à appeler le NTNC, qu'il sait assez proche du lieu où nous nous trouvons. Si Anil demeure incapable de m'expliquer précisément ce qui sera fait du corps de l'animal ce jour-là, il m'indique que c'est sa « responsabilité » de signaler ce genre de découverte, me montrant à cette occasion comment une excursion touristique est aussi synonyme de surveillance et comment le guide *se doit* d'endosser ce rôle.



Figure 112 : Cadavre de crocodile des marais dans la Karnali, BNP. © Nolwen Vouiller. Mars 2023.

Ainsi, les différentes professions en lien avec le Parc — même si elles ne sont pas rémunérées par lui — ne consistent pas simplement à observer les humains et les animaux, les protéger réciproquement ou à prendre soin du milieu forestier. Elles repèrent et informent, pour qu'une action soit menée parfois directement *sur* le corps des animaux, pour les faire (sur)vivre ou attester officiellement de leur mort, dans une sorte d'obligation morale ou pour ne pas être elles-mêmes incriminées dans un acte éventuel de « crime sur la vie sauvage ».

Lorsque je parle de l'événement du crocodile (cf. Figure 112) à un ancien directeur du Parc, il m'explique la marche à suivre dans ce genre de situation et plus généralement lorsqu'un animal est blessé :

> « Si c'est une mort naturelle, nous laissons l'animal tel quel, ou nous l'enterrons si le cadavre risque de causer de la pollution. Lorsqu'un cerf a été tué par un tigre par exemple, nous ne touchons pas à la carcasse. Si l'animal était malade, nous éliminons le corps en toute sécurité pour éviter la propagation de la maladie. Dans le cas d'un tigre, dont toutes les parties peuvent être revendues, par exemple la peau, les os et autres, nous plaçons le corps sous la garde de l'armée et l'enterrons sur place. (…) Concernant les soins, un éléphant ou un rhinocéros blessé peut être traité, mais un tigre blessé est bien plus difficile à soigner : une blessure (*ghaau*) légère guérit naturellement, mais si les dégâts sont importants, le traitement s'avère peu efficace et l'animal survit difficilement » (Ancien directeur du BNP, 62 ans, 28/03/2023).

À Bardiya, la santé de la faune dite « sauvage » est une affaire particulièrement suivie. Les animaux blessés sont secourus dans la mesure du possible et le Parc dispose pour cela d'une capacité de soins, bien que limitée, à son entrée. En cas de décès, les corps sont généralement laissés sur place, sauf dans le cas d'espèces hautement braconnées telles que le tigre, ou d'animaux dont la mort n'est pas naturelle et dont les restes risqueraient de porter atteinte à d'autres par pollution. Les dépouilles des premiers sont surveillées par les militaires et éventuellement dépossédées de certaines parties recherchées qui sont alors conservées par le Parc (cf. Figure 113). Les corps sont dans tous les cas enterrés ensuite, souvent avec du sel, réputé pour faciliter leur décomposition.



वर्ष: ६ अंक: २२, २०७४ पुष ०९

कालगतीले गैंडाको मृत्यु

चुरेसमाचार

गुलरिया

कालगतीले बर्दियामा एउटा गैंडाको मृत्यु भएको छ । बर्दियामा पहिलो पटक रेडीयो कलर गरिएको ऐतिहासिक गैंडा मरेको हो । पहिलो पटक बर्दियाको खाता करिडोरमा रहेको आईडी नं.५ मा गरिएको गैंडा कालगतीले मरेको हो । बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्जको सम्वदती क्षेत्रमा अवस्थित स्थानीय उपभोक्ता समिति अन्तर्गत पर्ने नी घाट नजिकै डाँडागाउँ क्षेत्रको वासिको जङ्गलमा कलर जङ्गल गरिएको पोथी गैंडा मृत भेटिएको हो ।

केही दिन अघि उपचार गरिएको ५ नम्बर आईडीको वयस्क पोथी गैंडा मरेको अवस्थामा भेटिएको बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्जका सहायक संरक्षण अधिकृत अशोक भण्डारीले बताए । उनले भने बर्दियाले यो पोथी गैंडाको छाँटीमा केही वर्ष अघि पहिलो पटक रेडियोका लागि रेडीयो कलर जङ्गल गरेका थियौं ।

आँखामा समस्या रहेकाले हामीले उपचार गर्दै थियौं कालगतीले मरयो । उनले भने मृत गैंडाको छाप, खुर लगायतका संवेदनशिल अंग निकिकार राती निकालेर निकुञ्जमा राखिएको बताउँदै मृत शरिर व्यवस्थापन गर्न का छौं । बर्दिया राष्ट्रिय निकुञ्जको तथ्याक अनुसार जनाली करिडोर क्षेत्रमा २९ र चितवनबाट स्थानान्तरण गरिएका ८ वटा गैंडा भयाई उपस्थकाया छन् ।

Figure 113 : Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya.
Cet article du 24 décembre 2017 intitulé « Mort de vieillesse d'un rhinocéros » reprend le cas d'un rhinocéros femelle mort de vieillesse qui portait un collier et était identifiée comme « numéro cinq ». Il est dit qu'elle avait un œil blessé et que le Parc avait tenté de la soigner (upachaar). Les parties sensibles de l'animal (corne notamment) auraient été conservées par le Parc. L'article précise que 29 rhinocéros vivent proches de la Karnali et de 8 dans la vallée de Babai.

En conclusion, la surveillance de la jungle « interdite » s'effectue quotidiennement, formellement ou non, au travers de professions qui fréquentent le Parc et les forêts communautaires dans un but de conservation ou de tourisme. Ces corps de métiers, à l'écrasante majorité masculine, ne sont pas valorisés et exposés de la même manière, mais vivent, à des degrés différents, de grandes pressions externes (rencontres soudaines avec la faune et surtout avec des braconniers, effets de la forêt sur les individus) et internes (hypervigilance constante, fatigue, absence de liberté d'expression, corruption, peur d'une perte d'emploi, stratégies d'auto-défense). Si l'on en croit les dires de certain·es, il semblerait que les personnalités les plus publiques soient en fait les moins actrices d'une protection concrète de la faune et des humains. Et si les professions qui assurent le bon déroulement de la cohabitation croissante entre humains et faune se sentent « médiatrices » et en sont fières, reste qu'elles sont de plus en plus critiquées par les locaux : on ne leur reproche pas de perturber éventuellement les animaux sauvages dans les forêts, mais, à l'inverse, de prendre parti pour ceux-là, et donc d'échouer dans leur rôle d'entre-deux impartial.

La surveillance, qu'elle se fasse par l'intermédiaire de patrouilles quotidiennes, de missions ponctuelles ou de manière indirecte avec plusieurs centaines de caméras, s'ajoute à des interventions directes sur le milieu ou sur les animaux et participe d'un projet de domestication paradoxale : la jungle est devenue un espace panoptique où chaque mouvement animal (et humain) est potentiellement observé, enregistré, analysé. Le « sauvage » devient un espace étudié et aménagé, tout en maintenant l'illusion d'une nature intouchée pour les touristes et la communauté internationale. Pourtant, si certain·es privilégié·es peuvent se permettre de choisir ces excursions contrôlées dans une nature « sauvage » aménagée, la majorité de la population locale entretient avec les forêts une relation bien différente, qui, elle, est considérée comme dommageable pour la faune. Pour ces personnes, la jungle n'est pas un lieu de loisir ou de surveillance humaine et technologique, mais une ressource vitale qu'il faut aller chercher, parfois illégalement. Or, cette quête de ressources leur coûte la vie plus souvent qu'à toute autre profession, alors même que la faune, elle, est tout sauf recherchée.

C. La bruyante collecte de fourrage et de bois

Une pratique difficile et critiquée

Nous sommes le 21 décembre 2022 et il est onze heures. J'avale rapidement le dalbhat préparé par Harikila, ma mère népalaise, sachant qu'une didi (grande sœur) passera bientôt me chercher pour aller collecter du fourrage dans l'une des forêts communautaires. Comme à chaque fois, Harikila me demande si j'ai peur. Je réponds par la négative et demande à la didi qui arrive, si elle a récemment vu des animaux. Non plus, même si elle sait qu'il y en a beaucoup. Elle mime alors le bond du tigre aperçu l'année dernière dans les hautes herbes, jusqu'au son qu'il produisait. Nous rions.

Une trentaine de minutes plus tard, au moment de partir, Harikila me tend un khurpa, couteau incurvé, à ma demande, et Ramkrishna, le père de la famille, gonfle les pneus de mon vélo et y attache une corde élastique qui permettra de transporter les ballots de feuilles. Je m'élance quelques maisons plus loin, puis nous attendons d'être huit avant de nous diriger vers la forêt communautaire. En chemin, je demande pourquoi nous ne sommes que des femmes cette fois. On m'explique que, depuis que le covid est terminé, les hommes ont repris le travail. Ces femmes portent des vêtements usés, mais arborent toujours les marques de leur statut marital de couleur rouge : bracelets tintants, collier, tika sur le front et sindur dans la raie des cheveux. Ma présence surprend et fait sourire. Face à mes amies en tongs, avec leur seul dopata (long foulard résistant) et leur khurpa, j'apparais en « humaine augmentée » : lunettes de soleil, chaussures de randonnée, vêtements techniques sombres, bouteille d'eau en bandoulière et appareil photo.

Arrivées à la rivière Karnali, nous laissons nos vélos. Je ralentis le groupe pour retirer mes chaussures et réalise encore une fois que les tongs seraient plus pratiques sur ces galets glissants. Nous rions ensemble. Quand mes amies s'étonnent de mon équipement, j'évoque le risque des serpents et elles comprennent davantage. Près des hautes herbes, le groupe hésite sur la direction. L'une des femmes mentionne qu'elle ne se rend jamais en jungle avant 11 heures : c'est à cette heure-là que les fermiers arrivent avec leurs bêtes. Leur présence assure une certaine sécurité et il s'agit de ne jamais se retrouver seul·e dans la forêt. L'une d'elles remarque que je prends des photos. Je propose d'arrêter, mais elles m'encouragent : « Avec cette caméra, ce sera beau ! ».

Lorsque nous entrons dans la partie plus forestière, les femmes se mettent à crier et à frapper certains troncs avec leurs couteaux. Elles m'expliquent chercher à prévenir d'autres groupes éventuels et à effrayer la faune. Nous collectons d'abord du bois mort pour le feu, qui permet à chacune de cuisiner. Les femmes repèrent les gros troncs secs et les divisent efficacement. Quelques branches sont coupées pour élargir le chemin du retour, quand nous serons chargées. Nous dispersons nos récoltes en plusieurs endroits, puis revenons tout rassembler à la fin. Je remarque que cette organisation demande un excellent repérage spatial, dans un environnement dense et ressemblant d'un bout à l'autre. Quelques didis grimpent aux arbres et m'invitent à rester proche pour récupérer ce que je peux. Elles font tomber de lourdes branches que j'aide à découper en fagots. Des lianes vertes servent de cordes pour comprimer les charges. Lorsque je tente de grimper pour photographier la forêt de plus haut, une didi s'inquiète et insiste pour que je redescende. Cette même femme, qui a perdu l'amitié de ma mère népalaise pour l'avoir laissée seule dans le Parc un jour, ne veut sans doute plus prendre de risque : « Bahini aunus ! » (petite sœur, viens !) est crié constamment.

Quand je demande à mes compagnes la manière dont il faudrait réagir face aux prédateurs, toutes répondent qu'il faut « courir ». L'une précise : grimper pour le rhinocéros et crier pour le léopard. Une autre avoue qu'elle s'évanouirait tout simplement. Quand j'explique que le tigre attaque par-derrière et qu'on m'a dit qu'il valait mieux lui faire face, elles écoutent attentivement : « il faudra essayer la prochaine fois ! » plaisantons-nous. Nous formons une sorte de couronne avec nos dopata pour protéger nos têtes, puis les plus expérimentées aident à hisser les ballots sur celles qui ne les portent pas simplement dans le dos. Ma charge est plus légère, ce qui me permet de garder l'équilibre et de continuer à prendre des photos.

Nous retraversons la rivière et, alors que nous accrochons les fagots aux vélos, un troupeau de biches surgit : « Photo kitchnus ! » (Prends une photo !) s'exclament mes amies avec excitation. Le retour dans le village attire de nouveaux regards surpris sur moi. Il est 15 heures. Mes didis me demandent si je me suis amusée. Je réponds par l'affirmative et mentionne aussi ma grande fatigue. Devant la maison, mon père népalais vient m'accueillir sur le chemin et semble content – fier peut-être. On sait que les chèvres vont être ravies. Harikila, de son côté, insiste de manière répétitive pour que je mange, jusqu'à ce que j'accepte deux bananes et quelques noix de cajou. Elle me demande à plusieurs reprises si j'ai vu des animaux sauvages.



Figure 114 : Retour de la coupe de fourrage et de la collecte de bois, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Décembre 2022.

Après avoir longé les lisières interdites de la jungle sous surveillance, les habitant·es de Bardiya s'enfoncent régulièrement dans les forêts communautaires pour une activité vitale, mais périlleuse : la collecte de fourrage et de bois (cf. Figure 114). Cette pratique, qui mobilise majoritairement les femmes, révèle un rapport à la forêt radicalement différent de celui des guides touristiques ou des professions gouvernementales. Dans ces zones où la faune déborde des frontières officielles du Parc, se déploient des stratégies de protection collectives qui inversent les codes de l'excursion touristique : faire du bruit plutôt que le silence, privilégier les couleurs vives au camouflage, faire groupe plutôt que de minimiser la présence humaine, se déplacer le plus vite possible et fuir systématiquement en cas de danger.

À Bardiya, j'entends des critiques répétées de certain·es guides ou conservationnistes au sujet de ces comportements :

> « Les villageois ne savent pas par quels vêtements les animaux sauvages sont attirés ou pas. Les femmes aiment les tenues rouges par exemple, parce qu'elles sont brillantes et tout le monde aime les vêtements brillants ! Donc elles portent des tuniques rouges, mais elles ne savent pas qu'en faisant cela, les animaux sont attirés. Le tigre peut nous attaquer par exemple. (…) Oui, les villageois ne savent pas. Ils pensent que si un éléphant s'approche et qu'ils crient fort, il s'enfuira. Mais, selon les guides, c'est le fait de faire du bruit qui attire les animaux sauvages » (Bishwasi, employé du NTNC, 55 ans, 06/02/2023).
>
> « La plupart des gens à Bardiya sont des Tharus, ils ne sont pas éduqués tu sais. Ils ne connaissent pas beaucoup les choses de la vie sauvage. C'est pourquoi ils pensent différemment. S'ils deviennent éduqués, peut-être qu'ils sauveront [les animaux] aussi. C'est très difficile pour eux de comprendre. Ça prend du temps. Ils pensent que les cultures dans les champs sont la seule chose importante » (Guide, 36 ans, 05/08/2019).
>
> « Les villageois vivent ici depuis très longtemps. Ils pensent qu'ils savent tout. Ils pensent. Donc ils ne font pas attention quand ils vont à l'intérieur. Ils ne se rendent pas compte tu sais, s'il y a un tigre. Ils n'ont pas beaucoup de connaissances sur comment

> être en sécurité (*surakshit*) face aux félins, aux éléphants et aux autres animaux sauvages. Ils y vont juste, ils ne réalisent pas. Ils gardent la tête baissée, ils coupent les arbres, coupent l'herbe. (…) Généralement, le programme de sensibilisation n'est pas donné aux populations locales. Ils ne savent pas. Les gens pensent souvent qu'ils sont plus intelligents (*chalaakh*) qu'ils ne le sont, ils disent "non, nous sommes ici depuis longtemps"… Mais les animaux sont des animaux » (Aashish, guide, 28 ans, 08/01/2022).

On comprend que les personnes qui se rendent dans la forêt pour des raisons de subsistance et qui, contrairement aux guides ou aux personnes éduquées, « ne savent pas » — et pire, pensent savoir — comment se protéger de la faune ni pourquoi la protéger, sont largement critiquées et sont assimilées aux populations tharus. Il peut paraître paradoxal de dévaloriser ainsi ce groupe au sujet des savoirs liés à la forêt, puisque ce sont précisément les populations autochtones de la plaine subtropicale du Téraï, celles qui furent employées pour repérer les animaux lors des chasses royales et qui sont connues pour leurs savoirs en matière de capture (Krauskopff 1989 : 35 ; 2000 : 42). De plus, les connaissances — et même les valeurs — qui sont valorisées ici proviennent largement de formations dispensées dans le cadre des métiers gouvernementaux liés à la forêt ou du métier de guide, lesquelles leur sont *a priori* accessibles aujourd'hui.

S'il est vrai que les Tharus ont pu vivre en bordure de rivières ou de forêts — le moins possible à l'intérieur — et peuvent donc disposer d'une expérience forestière moindre que celle des *Pahadis* qui ont pu migrer dans une zone aujourd'hui intégrée au Parc, reste que les populations autochtones apparaissent comme moins victimes d'attaques que les autres (Dhakal *et al.* 2026 : 5). La perception des Tharus comme non éduqués relève de raisons complexes, qui semblent surtout perpétuer d'anciens stéréotypes à leur sujet (Krauskopff 1989 : 33) et perdent leur sens à mesure que l'accès aux formations et à l'éducation se démocratise. Cette perception révèle aussi la domination de certains savoirs, associés au développement et donc à l'éducation, ainsi qu'une confusion entre les connaissances transmises à l'école et celles acquises en formation spécialisée sur la faune. Par ailleurs, il reste impossible de généraliser la présence ou l'absence de ces savoirs en fonction des groupes, en raison d'une histoire complexe (cf. Chapitre I. II. B), ou même en fonction des professions : il est courant que des personnes ayant exercé ces métiers se réorientent ou prennent leur retraite pour vivre d'une activité d'élevage ou de collecte de ressources forestières, sans pour autant oublier les compétences acquises.

Celles et ceux qui défendent l'idée d'un manque d'éducation des populations locales avancent souvent que les personnes les moins instruites sont les plus attaquées par la faune — constat confirmé par des études récentes (Paudel *et al.* 2024 : 8 ; Dhakal *et al.* 2026 : 5) —, preuve selon elles et eux que ces personnes ne disposent pas des bonnes informations et adoptent des comportements à risque. Au fil des terrains, il apparaît que si les personnes qui vivent de ressources forestières et d'élevage, qui sont en effet aujourd'hui les plus pauvres et celles qui ont le moins reçu d'éducation de type « scolaire », sont massivement attaquées, c'est d'une part parce qu'elles se déplacent essentiellement à pied dans les forêts et sont concentrées sur leurs tâches, et d'autre part parce que les tigres qui demeurent en périphérie du Parc sont parfois ceux qui n'ont pas réussi à obtenir les territoires les plus favorables, situés dans des zones plus centrales où les proies sont plus abondantes. Ces félins sont généralement vieux, blessés ou chassés par leurs congénères, devenant parfois anthropophages. Les personnes des villages, souvent dans des postures physiques qui favorisent les risques (Dhakal *et al.* 2026 : 5), se trouvent alors confrontées à des animaux particulièrement dangereux, sans avoir pu bénéficier de la formation dont disposent les spécialistes.

La domination de certaines connaissances sur d'autres, en matière de faune et de comportements à adopter face à elle ou même d'usages forestiers, qui conduit à distinguer des personnes considérées comme expertes et d'autres jugées ignorantes ou amatrices, n'est pas spécifique à Bardiya (Nightingale 2005 ; Philo & Wilbert 2000 : 9) et révèle des inégalités

structurelles profondes. Les guides peuvent en effet se présenter comme médiateur·ices et critiquer le manque d'éducation des populations villageoises, sans pour autant leur transmettre systématiquement leurs connaissances. Aux abords des forêts communautaires se tiennent des panneaux (cf. Figure 115) qui vont dans le sens d'une sensibilisation à la protection de la forêt et des animaux, et quelques interventions ont parfois lieu dans les villages, mais jamais directement sur le terrain. Frappée par ce phénomène, je demande à plusieurs reprises aux guides et au directeur du Parc pourquoi les guides, en si grand nombre à Bardiya, ne se rendent pas avec les fermier·es afin de profiter de la forêt tant aimée, tout en prenant des photographies, en transmettant leurs savoirs directement en situation et en protégeant ainsi des personnes qui pourraient alors rester concentrées sur leurs tâches. Le Parc ne semble pas vouloir investir dans une telle prévention, et les guides, qui pour la plupart ne souhaitent pas donner de leur temps bénévolement, continuent de critiquer les populations locales. Cette absence de transmission organisée maintient une hiérarchie des savoirs où l'expertise certifiée des guides s'oppose aux stratégies empiriques des populations riveraines, sans que jamais les conditions d'un véritable partage ne soient réunies.



Figure 115 : Panneaux à l'entrée de la forêt communautaire de *Baanugaaon* (gauche) et *Bahaadurpur* (droite), *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Novembre 2021.
Les panneaux indiquent entre autres le nombre d'hommes et de femmes bénéficiaires de ces forêts, ainsi que des phrases telles que « Participe à protéger la jungle et la faune » ou « la forêt et la faune aide la conservation », qui semblent viser à impliquer la population locale dans les efforts de conservation.

La « forêt-survie » qui s'oppose à la « forêt-plaisir »

Si l'on suspend le jugement selon lequel le savoir des guides ou des personnes formées serait le seul légitime, un autre niveau de compréhension de ces comportements se dessine. Les habitant·es des villages de Bardiya vivent pour une bonne partie d'un système agro-sylvo-pastoral qui associe la pratique de l'agriculture, l'élevage sur pâturages et des excursions en milieu forestier ou arboricole afin de diversifier les apports et d'assurer une sécurité alimentaire. L'objectif pour ces personnes n'est donc plus ici de trouver le tigre « timide » pour le montrer ou le photographier, mais de récupérer rapidement des ressources vitales pour leur famille ou leurs animaux domestiques. Concentrées sur leurs tâches plutôt que sur l'ensemble des signes qu'il s'agirait de décrypter, elles cherchent plutôt à effrayer la faune par des bruits, des couleurs vives et la constitution d'un groupe nombreux, ce dernier ayant été démontré par ailleurs comme un facteur de protection important contre les attaques (Dhakal *et al.* 2026 : 7).

Il me semble qu'on a ici un différentiel d'*habitus* et de techniques du corps — pour reprendre les termes de Marcel Mauss (1934) — et que ce qui est considéré comme « un manque d'éducation » relève surtout d'un malentendu. On peut dire qu'il existe d'un côté une « forêt-survie » et, de l'autre, une « forêt-plaisir », chacune mobilisant des savoirs distincts mais non moins élaborés. Les excursions en forêt des populations dans un but de subsistance requièrent

en effet d'importants savoir-faire, étroitement ajustés aux contraintes spatiales et temporelles de ces activités.

Du point de vue temporel, les femmes se réunissent sans montre ni téléphone à une heure relativement précise, qui n'est pas choisie au hasard : le but est de se rendre dans la forêt au moment où le maximum de personnes et d'animaux domestiques (chèvres, vaches, mais surtout buffles) y sont déjà présents. La forêt communautaire suit ainsi un rythme circadien partagé, où les heures matinales et de fin de journée appartiennent à la faune — particulièrement aux félins, qui chassent à l'aube et en soirée —, tandis que le milieu de journée devient le territoire temporaire des humains et de leur bétail. Du point de vue spatial, les compétences ne sont pas moins remarquables. Les femmes savent quelles distances maintenir entre deux personnes et quelle largeur de chemin est nécessaire pour passer lorsqu'elles portent leur charge, ce qui traduit un excellent schéma corporel. Sans carte, elles évoluent dans la jungle, créent des chemins et retrouvent les divers fagots constitués.

À cette gestion du temps et de l'espace, se mêle une impressionnante cohésion du groupe et une division des tâches. Celui-ci obéit à une logique genrée marquée : il s'agit majoritairement de femmes, qui portent les marqueurs — bruyants et voyants — de leur statut matrimonial et lorsque les hommes rejoignent l'excursion, dans le cas d'une inactivité professionnelle ou d'un peu de temps libre, ils se chargent généralement de grimper aux arbres et de couper les plus grosses branches. Les enfants bientôt adolescents rejoignent par ailleurs régulièrement cette pratique de collecte, une tendance que remarque aussi Ben Campbell (2005c : 88) dans un autre contexte népalais, mais dans son cas lors du pâturage des buffles et dès l'âge de sept ans. Le cas de décembre 2022 que je décris montre comment les proches encadrent l'activité dangereuse, à la fois en amont (Harikila me demande si j'ai peur, elle me donne un *khurpa*, tandis que Ramkrishna prépare mon vélo et y a déjà fixé une corde) et dans l'après (Ramkrishna récupère directement ce que j'apporte, alors qu'Harikila a préparé de quoi manger et insiste pour que je me restaure, tout en me demandant si j'ai vu des animaux). Autant de précautions qui ne sont pas spécifiques à ma posture d'étrangère, mais plutôt à mon statut de plus jeune, comme j'ai pu l'observer également dans d'autres familles.

Dans les forêts communautaires, différents groupes communiquent avec des cris caractéristiques, se reconnaissent en quelques secondes et plaisantent ensemble. Selon les femmes rencontrées, ces bruits permettent — et le phénomène est connu sous la forme de chants dans d'autres contextes (Simlai & Sandbrook 2024 : 160)[393] — d'éloigner la faune en la prévenant de la présence humaine. Il me semble que les rires, les cris, le fait de s'appeler ou les coups sur les troncs permettent aussi de souder le groupe, de maintenir un contact sonore permanent qui assure que personne ne s'isole, ce qui pourrait engendrer de profonds conflits[394] ou une issue dramatique. Cette approche bruyante s'accompagne du port de vêtements colorés qui renforcent la visibilité du groupe.

Les techniques du corps et les *habitus*, ici aussi, sont remarquables : à la mémoire spatio-temporelle des femmes que j'accompagne et à leurs codes communicationnels s'ajoutent le maniement de la *khurpa*, le fait de grimper haut et en tongs dans les arbres, d'identifier instantanément les végétaux appréciés des chèvres, de créer des cordes à partir de lianes pour

[393] Dans la *Corbett Tiger Reserve* en Uttarakhand (Inde), « les chants entonnés en forêt constituent un moyen essentiel de dissuader les grands animaux sauvages tels que les éléphants et les tigres. Cette pratique repose sur une méthode bien établie : passer du temps dans les forêts considérées comme "dangereuses" ou à la végétation dense. Un chœur de mélodies est entonné à l'entrée de ces zones, et une fois à l'intérieur, les femmes travaillent en groupes, chantant ou faisant du bruit constamment. Ces chants servent notamment à éloigner les animaux sauvages et à évaluer les distances entre les groupes de femmes qui collectent des ressources forestières dans le sous-bois dense (trad.) » (Simlai & Sandbrook 2024 : 160).

[394] En effet, Harikila en voudra plus de deux ans à une voisine qui était très proche d'elle, car celle-ci est partie de la forêt sans l'attendre, la laissant seule à la nuit tombée, alors qu'elles récoltaient ensemble du fourrage.

attacher les fagots, etc. Lorsque je demande à une didi d'où lui vient son savoir au sujet des animaux sauvages et de la manière dont il faut réagir en les rencontrant, elle me parle de son « expérience » (*anubhav*). La difficulté se trouve dans le fait que les rencontres soudaines, à la fois fréquentes et très rares, ne se reproduisent jamais deux fois à l'identique et empêchent ainsi de prescrire un comportement unique : quand bien même une conduite serait un jour jugée infaillible, la mettre en action sur le moment (qui induit généralement un état modifié de conscience) constitue une ambition perdue d'avance.

Les excursions des locaux dans les espaces forestiers prennent différentes formes, plus ou moins légales. Lorsqu'elles sont illégales, elles consistent généralement en des collectes effectuées dans des lieux ou des moments interdits, mais aussi en des pratiques qui sont jugées nuisibles pour la faune (cf. Chapitre II. I. A) telles que la collecte de miel, le braconnage de petits animaux ou la pêche. Les activités qui ne me semblent ni officiellement acceptées ni complètement interdites (cf. Chapitre I. II. B) incluent la collecte de diverses plantes (épinards sauvages surtout), notamment médicinales[395], de champignons ou fruits (baies principalement), mais aussi de sable sur lequel un rhinocéros aurait uriné (cf. Figure 116). Dans les formes légales, pour autant qu'il s'agisse d'activités menées au bon moment et au bon endroit, on peut mentionner le pâturage d'animaux domestiques notamment les buffles (cf. *infra*), le ramassage de feuilles de *saal* (*Shorea robusta*) pour fabriquer des assiettes (cf. Figure 117), de lianes pour la construction des maisons ou du mobilier, une forme locale de tourisme[396], la collecte de sable ou de pierres, mais aussi la très attendue ouverture annuelle dans le Parc pour la collecte de fourrage et de bois (cf. Figure 118), qui s'apparente à celle menée dans les forêts communautaires.



Figure 116 : Un fermier récupère du sable imbibé d'urine de rhinocéros, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Février 2023.
L'urine de rhinocéros constitue un remède traditionnel prisé à Bardiya pour traiter diverses affections, telles que le rhume, l'asthme, les problèmes cardiaques ou encore les oreilles bouchées. Cette médecine locale s'appuie sur la croyance que les rhinocéros, consommant de nombreuses plantes médicinales, transmettent certaines propriétés curatives par leur urine. Les villageois·es savent reconnaître le sable imprégné d'urine à sa coloration noire ou rouge, le mélangent avec de l'eau puis filtrent le tout à travers un tissu avant consommation. Cette pratique est si répandue que certain·es habitant·es sollicitent parfois les cornacs pour qu'ils leur rapportent ce précieux remède depuis l'intérieur du Parc. Il semblerait que la collecte de sable soit autorisée dans certaines forêts communautaires.

[395] Parmi les plantes médicinales utilisées localement et qui ne se trouvent que dans la jungle, les chamans (*gurua*) emploient par exemple la racine de *dambar biroua* ou *sirpo-ganda* accompagnée de *mantras* et d'alcool (*rakshi*) pour extraire le venin des morsures de serpent. D'autres plantes forestières servent à traiter diverses affections : la menthe du Bengale (*Pogostemon benghalensis*) est utilisée contre la fièvre ou la pneumonie, le groseillier de Ceylan (*Phyllanthus emblica*) contre les maux de ventre et le Bibhitaki (*Terminalia bellerica*) pour les affections du foie ou du système immunitaire en général.
[396] En effet, certain·es guides passionné·es se rendent parfois dans les forêts communautaires, plus accessibles que le Parc, afin d'observer certains animaux ou de prendre des photos. Certain·es jeunes, depuis peu, s'y rendent aussi pour se retrouver et réaliser des vidéos pour les réseaux sociaux.



Figure 117 : Plats en feuilles, buffer zone de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Décembre 2022.
Le saal possède de grandes feuilles très prisées pour la réalisation de divers contenants utilisés en période de fête, fabriqués par assemblage de feuilles reliées entre elles par de fines baguettes en bambou : les petits récipients sont nommés « duna » (bols) et les grands « tapari » (assiettes). La collecte de feuilles s'effectue généralement par les femmes, en prévision de certains événements ou juste lorsque l'occasion se présente, en forêts communautaires ou en bordure du parc national.



Figure 118 : Charrette contenant le volume de bois récupéré en une journée par les membres d'une famille dans le BNP, buffer zone de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Février 2025.

Réduction des droits et multiplication des attaques

Il y a une vingtaine d'années, l'activité de collecte de produits dans le BNP consistait essentiellement à récupérer de longues herbes (*elephant grass*) utilisées pour la toiture des maisons en terre, qui sont peu ou pas disponibles dans les forêts communautaires. Du fait de la disparition de telles couvertures de toit (cf. Chapitre II. III. A), la collecte est aujourd'hui majoritairement réorientée vers celle du bois mort, ce que les autorités du Parc déplorent[397]. Ils n'ouvrent désormais l'aire protégée que deux jours par an. Cette réduction progressive mais drastique menée depuis les années 2000 — la période s'étendait jusqu'alors sur 10 à 15 jours — fait grandir des tensions :

> « J'ai entendu dire qu'ils [les autorités du Parc] étaient passés de 15 jours à 7 jours, puis à deux jours. Je ne pense pas que deux jours soient vraiment suffisants. C'est incroyablement court et c'est là juste pour faire face à ce qui a été promis, car qu'est-ce que l'on a bien le temps de collecter en deux jours, n'est-ce pas ? » (Ancien militaire, 73 ans, 03/04/2023).

En effet, on a pu me dire que cet accès au BNP pouvait être vu comme une « compensation » à la mise en place d'une zone protégée de manière stricte. Cependant, l'accès est aujourd'hui réduit, tout en restant payant, au même prix qu'à l'époque où la coupe était plus longue[398], ce qui fait inévitablement augmenter les plaintes. Une des raisons avancées pour cette compression temporelle, est le besoin de pouvoir « contrôler » les populations locales, qui, en disposant de davantage de temps, iraient vers des activités illégales :

> « Les gens vont causer des dommages à l'intérieur du BNP. Ils vont couper les bois verts, perturber ou tuer un animal. À cause du grand nombre d'animaux sauvages, les gens sont attaqués et ils veulent les tuer. Les gens n'obéissent pas à la politique faite par les parcs nationaux et ils coupent le bois, tuent les animaux et ainsi de suite. Les gens n'obéissent pas. Donc à cause de cela, seulement deux jours y sont consacrés (…) si plus de jours sont donnés alors il sera trop difficile de "contrôler" les gens. Ils causent beaucoup de dommages » (Bishwasi, employé du NTNC, 55 ans, 06/02/2023).

On peut supposer aussi que la présence massive de populations locales dans les prairies durant cette période est considérée comme dérangeante pour les touristes, bien qu'il leur soit possible de se rendre en d'autres endroits du Parc à ce moment-là. Quoi qu'il en soit, cette réduction du temps de l'activité, pensée en partie pourtant pour réduire les risques d'attaques — qui sont pourtant toujours plus nombreuses —, a paradoxalement transformé ce qui était une pratique étalée dans le temps en moments davantage risqués : en récoltant les herbes et le bois encore plus vite qu'avant, dans un milieu bien plus dangereux, les attaques sont à la hausse. Ainsi, les 23 et 24 janvier 2023, deux incidents se sont produits lors des deux jours de coupe autorisés, dont un impliquant un rhinocéros près de Gola (secteur Geruwa) et un autre avec un tigre vers Budigaon, où la présence de feu (pratique simultanée d'écobuage) aurait inquiété la faune. Je rencontre en avril 2023 dans l'ouest de la *buffer zone*, l'homme d'une trentaine d'années qui a été attaqué par le rhinocéros :

---

[397] En effet, le Parc risque bientôt de devoir rémunérer un ensemble de personnes pour venir couper les hautes herbes, au risque autrement que des incendies se développent dans les prairies ou que la nouvelle herbe ne puisse pousser agissant sur le nombre de proies et donc sur celui des tigres et autres animaux. Parallèlement, la diminution du bois mort représente un risque de déséquilibre pour l'écosystème.

[398] Environ 100 roupies népalaises (moins d'un dollar américain) par personne pour deux journées actuellement, là où le tarif était identique pour dix jours dans les années 2000, sur une base de 10 roupies par jour. Le prix actuel, qui atteint donc environ 50 roupies par jour, reflète vraisemblablement l'inflation dans le pays depuis une vingtaine d'années.

> « J'étais en train de couper de l'herbe (*khar*, herbe à éléphant) un jour où le parc national était ouvert pour ça cette année. Il y avait beaucoup de monde et du feu à un endroit. Le rhinocéros est sorti des herbes et a foncé sur moi. Il est arrivé d'un coup (*ekkaasi*), par-derrière. J'étais debout, en train de marcher pour aller couper l'herbe. Le rhinocéros est venu droit sur moi et m'a attaqué avec sa gueule, dans le dos. J'ai essayé de le repousser, et il est parti rapidement. Je suis tombé et j'ai fait un malaise pendant environ cinq ou dix minutes, je tremblais aussi après. Les autres personnes étaient là mais à l'intérieur [des hautes herbes]. Il y avait beaucoup de monde autour, sur les côtés. On m'a récupéré et emmené à l'hôpital grâce à une ambulance de Rajapur. Je suis resté deux jours à Nepalganj (…). Aujourd'hui j'ai encore des douleurs résiduelles "à l'intérieur", ce n'est pas visible selon moi. Au départ j'avais du mal à respirer » (Fermier, 32 ans, 10/04/2023).

Si les cas de rencontres soudaines et d'attaques lors de ces activités — dans le Parc ou dans les forêts communautaires — se multiplient, ils ne sont pas un phénomène nouveau, comme en atteste à Bardiya la célèbre et dramatique histoire du frère de Sagar :

> « C'est mon grand frère qui a été tué. C'était en 1999, un an après que je sois devenu guide. Il était 7h30 du matin dans la forêt communautaire. Nous avions besoin de plus d'herbe, alors quatre hommes et mon frère sont allés en couper. Il avait 36 ans. Mon frère était très intelligent même s'il n'avait pas beaucoup étudié. Il a demandé à tout le monde de faire attention, de rester ensemble. Le tigre est arrivé derrière lui et l'a attrapé au cou. C'était un mâle. Ils ont tous couru dans la même direction, mais c'était la mauvaise direction. Ils sont revenus, ils ont appelé tout le monde. On m'a juste appelé en disant "tu dois rentrer à la maison" et quand je suis arrivé, il y avait beaucoup de monde autour de ma maison, il y avait ma mère aussi. J'ai beaucoup pleuré. Tout le monde est venu au village et ils ont appelé les autorités qui ont dit : "vous pouvez tuer le tigre si vous le trouvez avant le coucher du soleil". Le soir, vers 19h30, ils ont vu le tigre. Ils voulaient l'enfermer, mais ça n'a pas marché, alors ils l'ont tué. Il y avait cinq éléphants avec leurs cornacs. Le corps de mon frère était là, le tigre était en train de manger. Ils ont laissé son corps là parce que nous ne vivions pas loin. J'ai vu le corps, je pense qu'il avait perdu une main et une grande partie du ventre » (Guide, 40 ans, 18/08/2019).

L'homme tharu rappelle une époque où il était encore envisageable de tuer le tigre fautif, ce qui n'est plus d'actualité (cf. Chapitre II. II. A) et montre comment le fait d'être une personne tout à fait « intelligente » (sans avoir étudié pour autant) ne permet pas d'échapper à une attaque. Le frère de la victime, en restant guide et en devenant une figure connue de la conservation à Bardiya, représente aussi une forme intéressante de reconstruction identitaire (cf. Chapitre IV. II. B). Ces deux récits de rencontres soudaines et douloureuses témoignent par ailleurs de la dangerosité des activités de collecte, en dépit de leur autorisation officielle et de la présence d'un grand nombre de personnes — y compris de militaires dans le cas de l'ouverture du Parc, même si toutefois postés aux entrées et non au centre de celui-ci. On réalise qu'une multitude d'humains dans la forêt peut paradoxalement, non plus assurer une protection, mais, en accroissant la pression sur les animaux, les rendre encore plus dangereux. Ces rencontres laissent, on le voit ici encore, une inscription corporelle durable (douleurs résiduelles, difficultés respiratoires), lorsqu'elles n'entraînent pas tout simplement la mort.

Ces deux récits s'inscrivent dans un paysage complexe de régulations forestières où les besoins de subsistance se heurtent aux contraintes administratives et aux dangers croissants. En effet, au-delà des activités illégales parfois menées lors des périodes autorisées de collecte, le besoin de ressources est si pressant que les populations se rendent parfois en forêt en dehors de tout cadre légal, risquant non seulement leur vie, mais aussi de se voir refuser toute aide financière en cas d'attaque. Ce phénomène transgressif se produit d'autant plus que les régulations des forêts communautaires sont nombreuses et difficiles à respecter. Elles suivent des régimes

d'accès complexes qui varient selon leur statut et leur localisation. On compterait environ 133 forêts communautaires dans les districts de Bardiya, Banke et Surkhet réunis, et pour chacune un véritable « calendrier agronomique » (Létang 2020) est suivi, au travers de plans d'action de cinq années. Les frontières de ces espaces forestiers communautaires, en principe, connues de toutes et tous, ne sont pas matérialisées par des clôtures, mais essentiellement par quelques panneaux ou par des rivières, ce qui permet de jouer sur une sorte de flou. Une somme est versée par famille, parfois depuis plus de 20 ans (500 roupies dans le cas de la famille chez qui j'ai vécu), qui assure le droit de s'y rendre lors des ouvertures, pour collecter ce qui est autorisé. Certaines forêts communautaires, comme celle de Shivapur et Banugaon, n'ouvrent qu'une fois par mois (le samedi), tandis que d'autres comme Lalzari et Kailassi sont bien plus souvent accessibles. Les ressources généralement autorisées au prélèvement incluent le bois, les herbes, les épinards sauvages, les champignons et parfois les pierres et le sable. On m'explique que, si le pâturage des buffles et des troupeaux n'est en principe pas autorisé, cette règle n'est dans les faits pas respectée, ces espaces étant utilisés quotidiennement pour faire paître les animaux (cf. *infra*).

En conclusion, les forêts communautaires, pourtant riches en espèces d'arbres et ayant permis au pays d'accomplir une réussite notable avec le doublement du couvert forestier après les années 1990 dans le pays (cf. Chapitre I. II. B), sont perçues par les guides, les conservationnistes et sans doute par diverses catégories de personnel employé par le Parc comme des espaces mal gérés par des personnes « non éduquées ». En effet, face à l'injonction au silence et à la distance respectueuse prônée par ces professions, les collectrices déploient une présence sonore et visible qui anthropise fortement le territoire, mais les protège autrement et tente peut-être précisément d'affirmer leur droit d'usage sur ces espaces. Il existe ainsi (au moins) deux visions différentes de la forêt : une « forêt-plaisir » dans laquelle on adopte un silence tactique et une « forêt-survie », dans laquelle le bruit est préventif et permet de conserver la distance. Le bruit de ces femmes n'apparaît finalement pas comme une ignorance du danger, mais comme une adaptation à leurs besoins distincts : à l'instar des autres groupes locaux qui se rendent dans des activités de collectes ou de pâturage (cf. *infra*), elles ne peuvent se permettre le luxe de l'observation longue et silencieuse, car elles doivent extraire rapidement les ressources nécessaires à la survie de leurs familles et de leur bétail. On peut même se demander si, si elles le pouvaient, cela relèverait d'une quelconque pertinence pour elles. Toutefois, force est de constater que les forêts et les activités qui s'y effectuent peuvent devenir synonymes de plaisir et de construction de liens solides et durables *entre* femmes (Simlai & Sandbrook 2024 : 159), au travers des rires et de beaux souvenirs, tout comme elles peuvent devenir un lieu de survie pour les guides et leurs touristes, lors d'attaques par exemple.

La situation révèle plus largement des tensions de classe qui traversent la conservation. Pendant que les guides gagnent leur vie en amenant des touristes au plus proche des animaux dans les zones centrales du Parc, les personnes des villages qui vivent d'agriculture et d'élevage risquent leur vie dans les périphéries dangereuses pour des activités de subsistance qui sont de moins en moins valorisées et permises. Ces personnes sont dites ignorantes, mais maintenues, volontairement ou non, éloignées du savoir qui serait « le bon » et leur permettrait peut-être d'être moins attaquées. Ce n'est pas tout : alors que les régulations se multiplient et que le nombre de journées de collecte autorisées se comprime dangereusement — passant de quinze jours à seulement deux dans le Parc —, la pression temporelle transforme ces activités en moments encore plus périlleux où les attaques, elles aussi, se multiplient.

Lorsque les « animaux élevés à la maison » (*ghar paluwa janawar*) sont suffisamment résistants, il arrive qu'ils soient emmenés se nourrir directement dans la forêt, ce qui permet de ne plus leur rapporter du fourrage de celle-ci. Naît alors une transgression à la fois symbolique *et* juridique, où le besoin de ressources prime sur les interdictions : le pâturage dans les forêts communautaires.

D. L’éprouvante sortie des buffles

Des animaux « sentinelles » capricieux et voraces

Il est 11 heures le 18 février 2023, lorsque nous nous rassemblons pour la sortie quotidienne des buffles. Harikila termine d’emballer à la hâte dans des feuilles de saal les galettes et épinards qu’elle a cuisinés, tandis que les « oncles », des hommes de 40 à 65 ans, dont certains ont exercé des métiers du Parc, convergent dans le chemin avec leurs animaux. Subash, 59 ans, qui a été policier puis game scout, aujourd’hui reconverti fermier, marche devant et me dit être mon protecteur pour l’excursion.

Après avoir traversé la Karnali, nous entrons dans une forêt communautaire que je ne connais pas, mais je constate encore une fois qu’il n’y a pas de clôtures, juste une rivière, cette fois-ci asséchée. Les buffles se cherchent, s’appellent avec des bruits graves. Ils passent parfois devant nous en courant ou se font dépasser par notre groupe humain. Les hommes que j’accompagne restent très confiants, persuadés qu’ils ne partent jamais bien loin, sans doute puisque nous nous déplaçons essentiellement dans les prairies, où les buffles trouvent de quoi manger.

Au premier point d’eau, les oncles fument du cannabis dans une pipe de terre « pour être plus attentifs ». Une femme nous rejoint avec ses buffles avant que nous ne traversions une zone d’herbes hautes et sèches. Subash me dit que cet endroit est dangereux, et, alors que je sue à grandes gouttes en raison d’une intense chaleur, je réalise, inquiète, que nous sommes encerclé·es par du feu. Pourtant, les humains et les animaux qui m’entourent restent parfaitement calmes. Je mets du temps à comprendre que c’est la femme qui nous accompagne qui allume méthodiquement les herbes sèches sur notre chemin. Les oiseaux sont particulièrement attirés par le phénomène et volent au-dessus de la fumée. Cela me surprend, puis on m’explique que c’est parce que de nombreux insectes s’envolent. Je pose quelques questions sur les conséquences de ce feu, sa légalité, les oiseaux qui feraient leurs nids dans ces herbes et sur le danger pour les tortues, le pourquoi… On me rassure : « oui, cela n’est pas légal, mais c’est nécessaire pour qu’une nouvelle herbe pousse. Seules les herbes sèches brûlent et le feu reste contrôlable, car le sable reste froid et l’éteint au bout d’un moment. Ce feu fait peur aux animaux sauvages, aux tigres notamment, ce qui nous protège. Les tortues creusent dans le sable et se cachent à ce moment-là. On ne met pas le feu à l’époque où les oiseaux font leurs nids dans les herbes ».

Les hommes communiquent avec leurs buffles par des huchements — « au » pour venir, « leijau » pour avancer, « ghum » pour tourner. La bufflesse dominante, couverte de cendres blanches, guide le groupe. Manifestement ces bovins remarquent que je suis « différente », « inconnue », et se méfient de moi. Plus tard, Subash me dira qu’il faut que je voie sa bufflesse trois fois, pour qu’elle ait confiance. Les oncles semblent toujours sentir à l’avance lorsqu’il va y avoir une tension et un combat potentiel entre les animaux, ce qui arrive de temps à autre, plusieurs fois par jour. Et en effet, lorsqu’un grand groupe de buffles arrive près de nous, certains commencent à se battre. La situation est complexe à gérer, je ne comprends pas tout, mais je suis impressionnée par la puissance de ces animaux et par tout ce sable qui vole autour d’eux lorsqu’ils font des mouvements brusques. On me dit de marcher plus en avant.

Subash, l’ancien game scout, fier de me parler du métier qui était le sien et de ses nombreuses connaissances, m’apprend à distinguer les empreintes d’éléphants sauvages de celles des captifs et me montre, grâce à quelques herbes écrasées, où un tigre a fait sa sieste. Cet oncle a l’air particulièrement heureux que je vienne et que je puisse parler de tout cela ailleurs, dans mon pays. « C’est une vie difficile », me dit-il souvent, peut-être pour teinter davantage son témoignage. Deux hommes me montrent un point d’eau où, selon eux, un rhinocéros est normalement présent tous les jours vers 16 heures. J’aperçois un singe un peu plus loin.

Le groupe que j’accompagne fait le point, à l’aide d’un tracé dans le sable, du chemin prévu pour la journée. Le sable, sec, s’envole et crée une sorte de fumée qui obstrue notre champ visuel. Plus loin, mes ami·es se dirigent vers un buisson, laissant leurs buffles quelques instants : il y a des boar dans l’arbre, baies rouges ou jaunes, un peu acides et sucrées, prêtes à être mangées. La fatigue se fait réellement sentir. À 14 heures, on effectue une pause près de la rivière pour diviser équitablement galettes, légumes pimentés et radis blanc. Les oncles se lavent le visage et les mains et les buffles

s'enfoncent rapidement dans l'eau pour boire et même s'allonger. Les odeurs des bovidés, de l'eau un peu stagnante et de zones brûlées récemment, se mélangent. La discussion porte sur mes questions concernant les relations des buffles avec les éléphants, les rhinocéros et les tigres. Dans le cas du premier type de rencontre, on me dit que les éléphants ont peur, alors que, dans le second, rien ne se passe particulièrement, une sorte de coexistence prend place. Concernant les tigres, on m'affirme que les buffles ont très peur et ne s'attardent pas, mais qu'il arrive aussi qu'ils défendent les humains : « les buffles savent quand il y a un tigre, ils écoutent les alarmes des singes ou des biches, ils sont très intelligents (chalaakh) », m'explique un oncle. À 15 heures, une coupe clandestine de bois dissimulée dans les hautes herbes prend place. Un homme collecte du sable humidifié par l'urine de rhinocéros pour ses vertus médicinales. Au retour au village, après dix kilomètres de marche, mes compagnons manifestent leur fierté et me disent de revenir une autre fois. Les jours suivants, en nous croisant dans les chemins, nous rediscutons joyeusement de cette journée, qui, pour eux, est loin d'être un événement isolé.

Cette excursion de février 2023 en compagnie de quelques personnes locales et de leurs buffles révèle un ensemble de points qui guideront cette partie tout en faisant écho à la partie précédente : l'aspect éprouvant et dangereux — mais nécessaire — d'une telle activité, les savoirs qui y sont développés, la place du buffle dans la triangulation relationnelle animal domestique-faune-humains, l'importance des dynamiques groupales et de la spatio-temporalité, et, enfin, les pratiques « limites » si j'ose dire, qui s'ajoutent à celle du pâturage d'animaux en forêt communautaire.

L'activité qui consiste à faire paître ses buffles est menée quasi-quotidiennement à Bardiya et est une manière de nourrir ses animaux massifs, sans passer une journée entière à aller chercher soi-même du fourrage, tout en s'assurant qu'ils bénéficient de la meilleure alimentation possible. Contrairement à la collecte ou au pâturage de chèvres, qui se fait généralement plus proche des villages et par des femmes ou des enfants, l'excursion se fait dans de lointaines prairies et à l'écrasante majorité par des hommes, les *gothala*, gardiens d'animaux en népali, bien que les femmes aient une place importante dans la relation aux buffles, à Bardiya ou ailleurs au Népal (Fuller 2021).

Ces marches de sept heures — une dizaine de kilomètres — sous une trentaine de degrés, sur des terrains variés (galets glissants de rivière, sable brûlant, herbes hautes et coupantes), entourées de fumées de feux et souvent dépourvues d'ombre, rendent la « vie difficile », comme le répète Subash. Les techniques du corps, essentielles ici aussi, se sont parfois constituées pour ces hommes sur une expérience et des connaissances préexistantes au métier d'éleveur-fermier. On observe en effet à Bardiya une certaine fluidité des identités professionnelles : un *game scout*, un policier ou un garde forestier peuvent devenir éleveurs de buffles — ou l'ont peut-être toujours été, à titre secondaire. Le fait d'avoir exercé par le passé, dans une proportion bien plus importante que les femmes, des métiers liés au Parc confère à ces hommes un avantage dans la lecture des indices en forêt : un bénéfice secondaire de ces parcours professionnels qui pourrait passer inaperçu.

Cela étant dit, lire les indices ne veut pas simplement dire reconnaître les empreintes de tigres ou les herbes tassées, c'est aussi lire les comportements de leurs propres animaux, s'appuyer sur leurs savoirs et réactions : les *gothala* savent par exemple que la présence d'éléphants et de tigres mettent les buffles en alerte, contrairement à celle des rhinocéros. Cette lecture est fondamentale, car ces animaux, acteurs à part entière, servent d'alarme vivante, de « sentinelles » (Keck 2018), leurs réactions signalant la présence potentielle de prédateurs. Les *gothala* connaissent aussi les sociabilités entre buffles, savoir précieux qui leur permet d'éviter d'importants conflits inter ou intra-espèces. En effet, ces animaux restent difficiles à manipuler, ils se battent entre eux, mais s'en prennent parfois aux humains ou aux autres animaux domestiques.

Sur le terrain, je remarque en effet que plusieurs personnes ont été blessées par leurs buffles et je suis moi-même chargée par l'un d'entre eux en 2019, parvenant à me défendre avec ma gourde, alors cabossée pour toujours. De manière générale, je constate à plusieurs reprises que les buffles refusent que je les approche et me menacent, bien davantage que ne le font les vaches ou d'autres animaux : on m'explique qu'ils ne font confiance qu'à leur « gardien·ne ». Il me faudra plusieurs visites répétitives, comme le conseille Subash, pour qu'une bufflonne me laisse lui caresser la tête et l'approcher lorsque l'on marche. Les buffles, qui seraient les animaux domestiqués les plus utilisés en Asie (Roberts 2023 : 173), ont un statut particulier et ambivalent au Népal : ils sont l'objet d'attachements et symbole d'une certaine richesse car une source de revenus et/ou de denrées alimentaires (lait, yaourt, beurre), mais sont aussi connus pour être méfiants, parfois dangereux et, comme l'écrit Ben Campbell (2005c : 88), « capricieux » (*capricious personalities*) et « voraces » (*voracious*).

S'ils sont souvent la propriété d'individus de haute caste, qui ont les moyens de les entretenir et ne les consomment pas[399], les buffles portent un stigmate pour les populations hindouistes, puisque le démon Mahishasura (« démon-buffle »), qui affronte la déesse Durga et en meurt, est à leur image[400] :

> « Animaux impurs, [les buffles] font figure de démons, d'incarnations des forces du mal et sont tués comme des ennemis » (Lecomte-Tilouine 2021 : 13).

Quoi qu'il en soit, les *gothala* développent un savoir relationnel intime de leurs buffles, qui va de pair avec ce que Ben Campbell (2005c), dans un contexte similaire, nomme une « dépendance mutuelle » (*mutual dependence*) voire une relation de « parenté » (*kinship*), et ce que Sascha Fuller (2021 : 300) appelle un « attachement émotionnel crucial » (*crucial emotional attachment*). De nombreuses personnes m'expliquent ainsi avec excitation l'intelligence de ces bovidés, leur capacité à sentir le tigre bien avant l'humain, à écouter les signaux d'autres animaux (singes et biches notamment) et ceux des humains (reconnaissance des points cardinaux, réponse aux ordres oraux et gestuels). On comprend qu'humains et buffles disposent d'un riche répertoire de communication interspécifique bénéfique à tous, similaire à celui qui peut exister entre humains et yaks dans l'Himalaya (Johnson 2025 : 294-297), qui ne va pas sans affects et qui révèle à la fois des conflits et une stratégie de protection mutuelle. Ces animaux, en attirant les tigres — les buffles sont des proies recherchées et bruyantes — tout en étant capables de les repérer et de les repousser, en étant des animaux volumineux, dotés d'une grande capacité à combattre, qui défendent parfois leur propriétaire, sont des médiateurs entre humains et faune. C'est pour cela que la majorité des personnes rencontrées s'accordent à dire qu'elles préfèrent se rendre dans la jungle avec eux : ils représentent un facteur protecteur et de risque.

[399] Les individus de haute caste (Brahmanes, Chettris) ne mangent pas de buffles en principe, contrairement aux Tharus ou aux Intouchables de Bardiya, mais consomment leurs produits laitiers (lait, yaourt, beurre clarifié) qui occupent une grande importance dans leur régime alimentaire.

[400] « La Déesse le capture [le démon Buffle] comme une bête, avec un lasso, d'où le démon tente de se dégager par transformations successives : il se change en lion, elle lui tranche la tête, se fait homme armé, elle le met en pièces, devient éléphant, elle le fend en deux. Reprenant sa forme de buffle, il fait face à la Déesse. Les yeux rouges de colère, elle s'enivre, éclate de rire, puis le jugule de ses pieds et le tue alors qu'il tentait une dernière fois de s'extraire de sa forme de buffle sous celle d'un homme. Aussitôt les hordes démoniaques s'enfuient, tandis que les dieux manifestent leur allégresse » (Lecomte-Tilouine 2021 : 108). Lors du festival de Dasai en octobre, le sacrifice (*bali daan*) du buffle rejoue la scène mythologique qui symbolise le triomphe du bien sur le mal.

Un combat entre animaux « du village » et « de la forêt »

Dans ce type d'excursion, le danger est de mise et structure l'expérience : empreintes fraîches de tigres sur les « autoroutes » sablonneuses empruntées quotidiennement, points d'eau où les rhinocéros viennent chaque jour, zones de hautes herbes où la visibilité est nulle, etc. Les attaques de la faune lors de ce type d'activité sont fréquentes, sur les animaux domestiques, mais aussi sur les humains. Ces drames récurrents n'empêchent pourtant pas les éleveur·es de perpétuer cette pratique vitale pour leurs animaux, qui ne peuvent se contenter du fourrage disponible près des villages. En mars 2023, soit un mois après la journée que je décris, un homme de 61 ans a été tué par un tigre dans cette même forêt communautaire, alors qu'il faisait paître ses buffles, rappelant tragiquement la réalité de ces risques quotidiens[401].

En avril 2023, dans le secteur Geruwa, de l'autre côté de la Karnali (cf. Figure 3), je mène un ensemble d'entretiens avec des personnes qui ont été blessées et avec des proches de personnes tuées lors d'une telle activité. Une femme me raconte ainsi comment sa belle-mère d'une cinquantaine d'années a été tuée quatre ans plus tôt par un tigre, alors qu'elle sortait ses buffles et récupérait du fourrage avec trois autres personnes, là où une autre femme me raconte la mort de son mari, tué par un tigre alors que son buffle buvait et la manière dont les cris des personnes présentes n'ont rien pu y faire. Je m'entretiens aussi avec deux hommes d'environ soixante-dix ans qui se sont également fait attaquer en faisant paître leurs buffles. Le premier a été victime d'un rhinocéros et le second d'un tigre (cf. Chapitre IV. I. B), que ses buffles sont parvenus à repousser :

> « Quand le tigre m'a attaqué, je suis tombé au sol. Le tigre s'est assis sur mon dos. Alors le buffle a commencé à attaquer le tigre et mes autres buffles ont fait pareil. (…) Ils ont utilisé leurs cornes. J'avais cinq ou six buffles à ce moment-là. (…) Oui, tous les buffles ont commencé à poursuivre le tigre, et c'est pourquoi le tigre n'a pas pu me manger. Les buffles m'ont sauvé ce jour-là. (…) Les buffles étaient tous saufs, pas une seule égratignure. (…) Je pense qu'il est sûr d'aller dans la jungle avec des buffles parce que les buffles m'ont sauvé. S'il n'y avait pas eu de buffles, je serais mort » (Fermier, 71 ans, 09/04/2023).

Ces différentes expériences montrent l'importance, pour la survie, de la présence du groupe, du combat — ici avec des buffles, mais les chiens peuvent jouer un rôle similaire (cf. Chapitre II. III. B) — contre l'animal sauvage qui attaque. Ils montrent également que ces incidents ne concernent pas uniquement les carnassiers félins, mais aussi les grands herbivores (rhinocéros ou éléphants), qui attaquent, sans perspective de consommer la chair de leurs victimes (cf. *supra*). On comprend aussi que l'environnement (point d'eau, herbes hautes) et la posture physique (être assis ou debout) jouent un rôle déterminant, comme l'a montré pour ce second point une étude à Bardiya (Paudel *et al.* 2024 : 8).

L'homme qui a été attaqué par un tigre m'explique, comme d'autres dans sa situation, qu'il était parti seul en forêt et qu'il ne refait plus cette erreur depuis. Dans la description de l'excursion avec les buffles en février 2023, le groupe est aussi fondamental : c'est une compagnie réjouissante, mais surtout un lieu d'entraide et de sécurité indispensable. Ainsi, les différent·es protagonistes s'attendent pour se rendre en forêt, la nourriture est partagée et les pauses ont quelque chose d'éminemment important qui renforce les liens (cf. Figure 119). Les buffles eux-mêmes forment des groupes, se reconnaissent, ont une hiérarchie, et se témoignent de l'affection ou de l'agressivité. Les humains me semblent même se rassembler à partir de ces troupeaux formés en fonction de leurs affinités. Puis, une temporalité collective prend place entre humains et animaux : départ vers 11 heures, pause vers 14 heures et retour autour de

[401] RSS. (2022, September 12). *Bardiya tiger attack kills man*. Online Khabar. https://english.onlinekhabar.com/bardiya-tiger-attack-kills-man.html

17 heures. Du point de vue spatial, les oncles alternent entre suivre leurs buffles ou leur imposer une direction, ce qui me fait dire que les trajets effectués sont des négociations constantes. Les points d'eau (mares ou rivières) constituent des lieux importants de sociabilité, mais aussi de vulnérabilité face aux attaques. Par ailleurs, il me semble que les rivières, même asséchées, continuent de symboliser les frontières des forêts communautaires au sein desquelles les groupes évoluent.



Figure 119 : Pause lors de la sortie des buffles, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Avril 2023.
Lors de ce moment de pause habituel près de la rivière, on repère une vache surnommée Putali (« papillon »), élevée par des buffles et désormais enceinte, qui se réfugie sous l'ombrelle d'un vieil homme. Les buffles s'humidifient dans l'eau, après avoir tenté de rebrousser chemin à cause des cailloux inconfortables, mais chaque tentative de sortie a été accueillie par un avertissement sonore ou une pierre lancée à proximité.

Agir sur la forêt interdite : un acte de résistance

La question du danger des herbes hautes qui empêchent la visibilité revient souvent dans les discours. En effet, elles font des prairies des lieux à haut risque et c'est une des raisons qui motive la pratique de l'écobuage, notamment sous forme illégale, telle que pratiquée par les locaux dans les forêts communautaires (cf. Figure 120). Le comportement de la « tante » qui met le feu autour de nous lors de l'excursion peut surprendre et paraître risqué, mais il s'ancre dans une expérience approfondie, du type de sol (le sable ne conduit pas le feu, surtout s'il est froid) et du comportement des divers animaux (moment de nidification pour les oiseaux, tortues qui s'enterrent, fuite des tigres, etc.).



Figure 120 : Sortie des buffles, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Février 2023.

La fumée s'élève au-dessus des herbes sèches pendant que les gothala dirigent leurs buffles. La « tante » continue d'enflammer illégalement les herbes avec son briquet et les crépitements se font plus forts derrière nous, mais humains et animaux, pour qui ces ressentis ne sont pas nouveaux, continuent leur route

.

D'autres comportements humains lors de ces excursions semblent s'affranchir des régulations, comme de petites formes de résistance quotidienne face aux régulations exigeantes (cf. *supra*). À plusieurs reprises, lors de la sortie que j'ai décrite, les oncles consomment du cannabis (*gaja*), qui reste illégal au Népal, même s'il pousse naturellement en de très nombreux endroits[402]. Cette substance, qui, selon eux, favorise l'attention et permet de garder de la force toute la journée, est parfois aussi consommée par les guides de Bardiya et me semble participer, à côté des plantes et champignons psychédéliques trouvés dans la jungle (cf. Partie B), au fait que les espaces forestiers soient des lieux où les états de conscience se modifient.

Les excursions dans les forêts communautaires confrontent les hommes et les femmes à des situations potentiellement dangereuses avec la faune, mais les poussent aussi, parfois sans grande volonté, à participer à la surveillance de celle-ci, *a fortiori* avec un passif professionnel qui lui est relié. J'assiste ainsi en avril 2023 au moment où un python mort est retrouvé dans la forêt et à l'expression du désarroi des hommes avec moi, pris entre l'obligation d'appeler le Parc au risque autrement de se faire suspecter de braconnage et l'envie de continuer leur route (cf. Figure 121).

[402] Bien que son usage soit officiellement interdit, une tolérance existe. Ainsi, les feuilles de cannabis sont utilisées lors du festival de *Shivaratri* en février-mars, pour réaliser des mets (beignets de légumes et bouillie sucrée) qui réjouiraient le dieu Shiva. Elles sont aussi coupées parfois en petites morceaux pour être mélangées à l'alimentation des chèvres.



Figure 121 : Un groupe de fermier trouve un python mort, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Avril 2023.
Lors d'une sortie en avril 2023, nous nous rapprochons d'une parcelle de forêt subtropicale pour trouver un serpent qui avait été aperçu quelques jours plus tôt par Subash. Cela requiert de nous éloigner des buffles, qui ne sont pas intéressés par cette zone où l'herbe de laquelle ils ont besoin est absente. Immédiatement, Subash crie pour éloigner les animaux sauvages potentiels : une hog deer (petite biche marron) détale. Après de longues minutes, nous finissons par trouver l'animal et d'autres oncles nous rejoignent : « Il est mort », dis-je immédiatement, en imaginant ensuite que l'énorme proie dans son ventre en est la cause. Subash me dit d'abord que je me trompe, puis réalise, en s'approchant prudemment, que l'animal ne bouge pas et ne respire plus. Une odeur caractéristique de décompositions se dégage progressivement et nous constatons la présence de nombreuses mouches. Subash, embêté, décide au bout de quelques minutes d'appeler le Parc avec mon téléphone, pour prévenir les autorités. Cinq game scouts arrivent, prennent des photos et vérifient que l'animal est mort de cause naturelle. Selon Subash, ils auraient ensuite récupéré la peau et laissé la dépouille sur place.

En conclusion, si les pratiques de ces éleveur·es — à l'instar de celles des collectrices — sont jugées et critiquées par toute une partie de la population, reste qu'elles sont vitales, répondent à des objectifs bien différents du tourisme, et qu'elles s'appuient sur des savoirs particuliers et sur un ensemble de compétences, qui consistent à lire à la fois l'environnement, le rythme spatio-temporel à l'œuvre, mais aussi le comportement des animaux domestiques et sauvages (ainsi que dans leurs interactions mutuelles). Cette connaissance, systématiquement disqualifiée par les discours conservationnistes, révèle pourtant des formes pertinentes de coexistence qui s'élaborent à travers le non-respect des règles officielles. Les pratiques officiellement transgressives — feux illégaux mais nécessaires, cannabis pour stimuler l'attention, collecte clandestine — n'apparaissent ainsi pas comme de simples infractions, mais comme des stratégies créatives de survie qui permettent la coexistence, voire même peut-être une forme de communication inter-espèces protectrice pour humains et animaux, dans un environnement devenu plus contrôlé que jamais où chaque sortie peut être mortelle.

Les buffles émergent comme des médiateurs privilégiés de la relation entre humains et faune, à la fois proies potentielles et protecteurs (par leur nombre et leur comportement), animaux « impurs » dans la cosmologie hindoue, mais précieux car indispensables au quotidien et sources d'attachements affectifs. Leur ambivalence même — ni complètement domestiques ni totalement dociles — en fait d'efficaces passeurs entre le monde du village et celui de la jungle. D'autres animaux, en tant qu'individus plus ou moins singuliers ou à l'échelle de l'espèce, incarnent eux aussi, de par leur potentiel et leur capacité vitale dirait Maan Barua (2020), un certain « statut infrastructurel » : les singes et les biches annoncent la présence des félins, les éléphants captifs éloignent et attirent leurs homologues sauvages, le rhinocéros Bikram — comme de nombreux autres à Chitwan — vit au milieu des humains, etc. Certains lieux

remplissent également une fonction médiatrice, un rôle de « médium de vie », propre aux infrastructures (Baruaa 2021). C'est le cas de la rivière Khauraha — plus largement de la Karnali — ou de la *banbhoj sthal* — plus largement la *buffer zone*. À une échelle encore plus précise, on trouve le poteau rituel de la *banbhoj sthal* (utilisé pour vénérer les éléphants) ainsi que le *green park* (dans lequel la faune va se cacher) et les canaux d'irrigation (qui hébergent parfois des crocodiles) de la *buffer zone*. Tous ces éléments montrent que les humains et la faune ne sont jamais vraiment séparés et qu'il n'est pas possible de comprendre leur cohabitation sans prendre en compte une multitude d'êtres et de lieux particuliers.

Par ailleurs, certaines professions font le lien entre groupes humains et faune, assumant un rôle de « diplomates » (Morizot 2016). Elles développent une attention particulière — ici envers plusieurs espèces —, prennent en charge les situations liées à leur présence — que les animaux soient vivants ou morts —, tout en surveillant les pratiques d'élevage et les activités de braconnage. C'est le cas des métiers de guide, de militaire, de *ranger*, de cornac, de *game scout*, de conservationniste (ou d'employé·e au NTNC) ou encore de garde forestier, tous à dominance masculine. Ces professions « médiatrices », censées donc relier « des individus ou des mondes non humains qui, autrement, se méfieraient ou seraient en conflit (trad.) » (Kiik 2024 : 102), témoignent d'un certain échec de par leur épuisement et de multiples tensions, vis-à-vis des humains, de la faune et probablement de leurs valeurs (cf. Chapitre II. II. B). Le métier de chamane (*gurua*), encore peu abordé et bien qu'il perde du terrain, est aussi à considérer : les dispositifs rituels régulent également les relations entre humains et faune et il n'est pas rare qu'une victime d'attaque consulte une telle personne (cf. Chapitre IV. II. C). J'ai mentionné ainsi les liens (ou leur absence) entre la faune visible et diverses déités (Durga, Ganesh, *Bandevi*, *Nagas*) ou dispositifs particuliers (statuettes tharus à l'effigie des tigres ou des éléphants, *puja* avec offrandes). Autant d'éléments qui, plutôt que de séparer les humains de la faune, font lien.

La forêt, de son côté, loin d'être un espace homogène de « nature sauvage », apparaît comme un territoire « multi-investi » (Brunois 2004) par les existants, avec une histoire complexe et non linéaire, jusque dans son étymologie. C'est à la fois un ensemble de prairies et une dense végétation subtropicale, un lieu duquel on a voulu extraire les humains (Dinerstein 1979) et qu'il faut aujourd'hui pleinement réinvestir pour sa bonne santé (Thapa *et al.* 2023), comme en attestent les propos qui parlent d'une « connexion » à celle-ci qui se perd, mais qui serait un remède au « monde moderne ». La forêt apparaît comme un « corps physique (…) produit par une multitude de relations sociales (trad.) » (Michael 2010 : 8). Elle est instable et dangereuse, tout en étant un lieu récréationnel et apaisant pour certain·es. C'est un territoire d'abondance, mais aussi de contrôle intense et quotidien. Pour naviguer dans cette « jungle », des techniques du corps et un ensemble de savoirs traditionnels et/ou modernes s'avèrent nécessaires, mais, même hors de celle-ci, il s'agit de lire les « indices », de comprendre les rythmes spatio-temporaux à l'œuvre, l'*Umwelt* de chaque espèce et jusqu'aux dynamiques individuelles et aux récits des rencontres passées. La compréhension de la « psychocorporalité » de la faune paraît essentielle : elle permet d'adopter les comportements les plus adaptés possibles, afin de la chercher ou de la faire fuir.

Les espèces animales à Bardiya, ne sont ni perçues ni traitées de la même manière. J'ai montré comment le léopard, le crocodile et, dans une moindre mesure, le rhinocéros, étaient invisibilisés en comparaison au tigre, à l'éléphant voire au serpent, qui se trouvent parfois sacralisés. Ce différentiel de représentations et de traitements se comprend en fonction d'un grand nombre de facteurs, qu'il s'agisse de l'expérience qu'a une personne de l'espèce, du lien de cette dernière avec des divinités, de la manière dont elle est perçue et protégée ou non internationalement, des compensations financières associées en cas de dégât, de son aspect physique ou encore de la manière dont elle tue. À l'échelle des individus, on constate aussi que, là où certains animaux sont dits « fous » en raison de leurs comportements jugés déviants,

d'autres ont l'air d'incarner la meilleure version de l'espèce et de susciter d'intenses attachements : ces existants singuliers prennent souvent des noms et occupent les discussions. Ils suscitent le malaise ou, à l'inverse, symbolisent d'importantes valeurs et sont glorifiés. Il est évidemment bien plus difficile de tisser une relation avec un animal sauvage qu'avec un animal domestique, puisque ce premier se laisse peu voir et de manière peu prévisible. La chasse, désormais interdite, était sans doute une manière de faire l'expérience de la compagnie de l'animal sauvage, d'apprendre à le connaître, comme le propose Tim Ingold (1994, cité par Knight 2005 : 4). L'enfermement, le zoo, en transférant « les animaux sauvages de leur milieu naturel vers des enclaves spéciales, closes et surveillées (trad.) » (Philo & Wilbert 2000 : 13), pourrait représenter une alternative, mais reste insatisfaisant. En effet, l'« émerveillement suscité par la nature sauvage cède la place à l'aliénation, la léthargie, l'isolement, l'enfermement et l'ennui. L'étincelle qui, historiquement, unissait l'homme et l'animal s'est éteinte (trad.) » (Watts 2000 : 292). Ce sont donc maintenant les guides, armé·es d'appareils photo qui, en ne tuant pas l'animal, se laissent une chance de le revoir plusieurs fois dans son « milieu naturel », et qui, en le cherchant, s'y intéressent, et donc, forcément… s'y attachent le plus.

Aujourd'hui, les rencontres entre humains et faune provoquent bien plus la mort des premiers protagonistes que des seconds, surtout lorsqu'elles sont soudaines et rapprochées. Elles font l'objet d'un récit direct (par la personne blessée) ou indirect (par un·e témoin, si la personne concernée en est décédée), parfois très impressionnant. Lorsque la rencontre ne provoque pas la mort, elle génère en tous cas une intense surprise et des réactions affectives sur le moment (tremblements, cris, fuite) ainsi que, dans l'après-coup parfois, des éclats de rire. L'ensemble des excursions mentionnées dans ce chapitre, qu'elles soient celles de la faune dans les villages ou des humains dans les forêts, montre comment la transgression (in)volontaire des frontières — juridiques ou symboliques — génère des rencontres (souvent soudaines) et constitue une modalité centrale de la coexistence entre humains et faune à Bardiya. Par une bestialisation et une anthropisation quotidienne des territoires, humains et faune, de jour comme de nuit, transforment leurs habitats réciproques, évoluent dans leurs comportements et même peut-être physiologiquement, à force de vivre de telles tensions. La question de ce que les rencontres soudaines, attaques ou non, « réveillent et révèlent » en profondeur chez l'humain, constitue l'objet du chapitre suivant. Le phénomène sera tout d'abord abordé par le biais de l'annonce de la rencontre (signes précurseurs), du moment clé de celle-ci (« instant de vérité ») puis des marques plus ou moins pérennes. Je montrerai ensuite plus largement la manière dont ces rencontres reconfigurent les sociabilités, à la fois par l'intermédiaire d'une mise en récit avec parfois l'émergence de figures héroïques, mais aussi en raison du rapport à l'animal lui-même, qui est troublé et évolue, notamment dans la sphère rituelle.

CHAPITRE IV.

Ce que les animaux réveillent, ce que les animaux révèlent



Figure 122 : Extrait de la BD « L'éléphant fou ». Réalisation Madeline Regout. Avril 2025.
Planches de bande dessinée réalisées avec l'artiste-anthropologue Madeline Regout, à partir de la description ethnographique d'une situation d'observation participante de la venue répétée d'un éléphant dans le village.

I. La rencontre soudaine (et rapprochée)

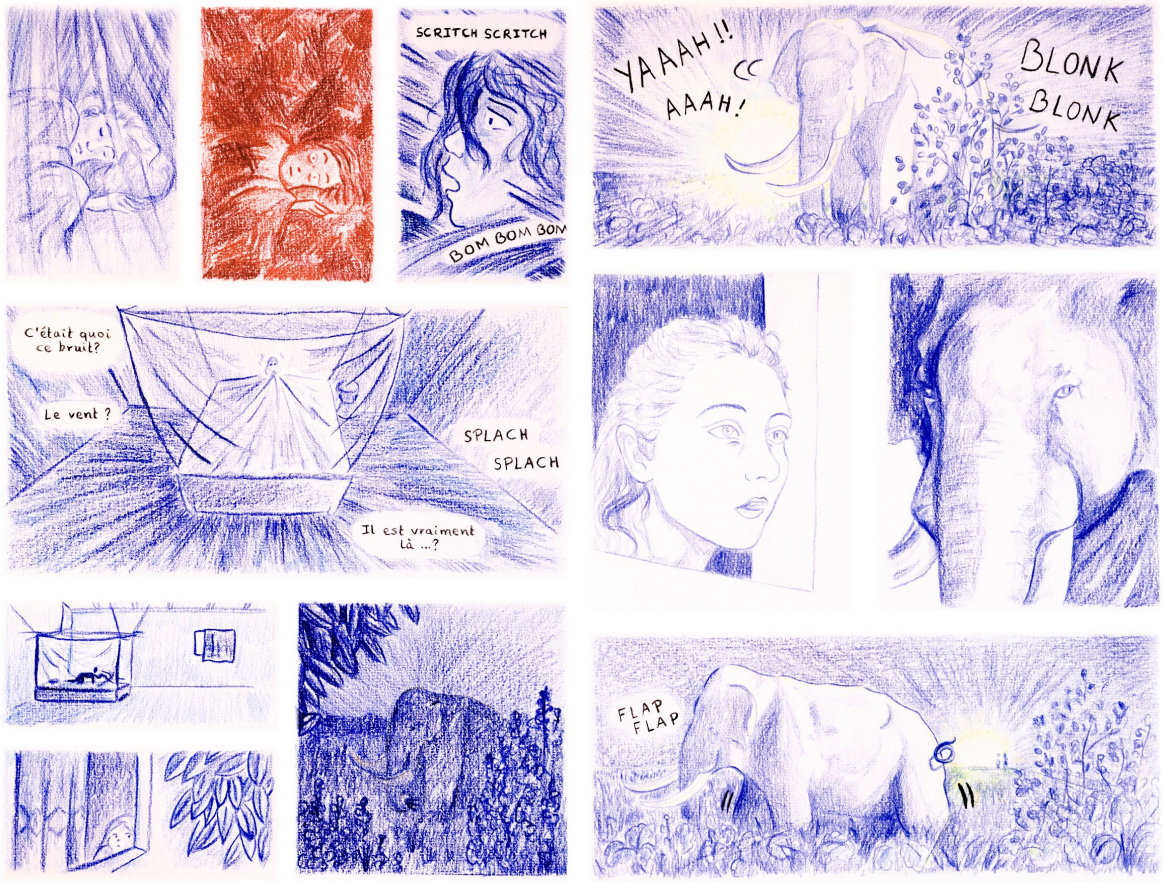


Figure 123 : Extraits de la BD « L'éléphant fou ». Réalisation Madeline Regout. Avril 2025.
Planches de bande dessinée réalisées avec l'artiste-anthropologue Madeline Regout, à partir de la description ethnographique d'une situation d'observation participante de la venue répétée d'un éléphant dans le village.

Les rencontres entre humains et rhinocéros, éléphants, tigres, léopards, crocodiles ou encore serpents, surgissent dans l'existence quotidienne des habitant·es de Bardiya sous de multiples formes. Elles peuvent arriver de jour ou de nuit, dans les forêts ou dans les villages, se faire de manière directe — par l'intermédiaire d'une coprésence physique plus ou moins soudaine où au moins l'un·e des protagonistes voit l'autre — ou de façon indirecte, par l'intermédiaire de nombreux indices. Sous leurs formes directes, elles peuvent évoluer en attaque et donc induire un corps-à-corps suscitant la mort. Les récits de ces événements dramatiques, racontés par les proches ou personnes présentes lors de l'incident sont douloureux, même s'ils sont parfois relatés de manière volontaire[403]. Les rencontres indirectes ou celles qui sont directes mais n'engendrent pas la mort, peuvent, de leur côté, être rapportées par des témoins ou directement par les personnes concernées. Ces récits mentionnent souvent une panique au moment de l'événement, mais témoignent aussi très fréquemment d'une certaine fascination, d'une euphorie voire d'une fierté, et peuvent même éventuellement déclencher du rire.

Le terme de « rencontre »[404], dans sa définition même, est déjà polysémique : celle-ci peut être « fortuite » ou « accidentelle », mais aussi « volontaire » ou « préméditée ». Elle peut déboucher sur « une relation durable, fructueuse ou amicale » tout autant que sur « une agression physique ». Elle a été définie, dans le cadre des « ethnographies des rencontres » (*ethnographies of encounters*), comme « un engagement quotidien au-delà des différences (…) une réunion

[403] J'entends par là que le fait qu'il s'agisse de souvenirs désagréables n'entraîne pas forcément un évitement du récit, au contraire : certaines personnes veulent raconter ce qui a été vécu.
[404] CNRTL. (2012). *Rencontre*. Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. https://cnrtl.fr/definition/rencontre

fortuite, un échange sensoriel, une confrontation prolongée, un rendez-vous passionné (trad.) » (Faire & Rofel 2014, cités par Kiik 2024 : 99) ou comme « un rassemblement où la différence est en quelque sorte remarquable (trad.) » (Wilson 2017, cité par Kiik 2024 : 99). Lorsqu'elle est explicitement « soudaine » et « rapprochée » comme dans l'expression népalaise *jamkaa-bhet*, et *a fortiori* si elle concerne humains et faune, ses côtés « surprenant », « fortuit » et « sensoriel » sont renforcés, tout comme sa dangerosité. Là où « *jamkaa* » est proche de « *jamkaaunu* », qui évoque le fait de « se préparer (trad.) » (Singh 2010 [2000] : 268), ou de « *jamko* », qui renvoie à « une force (trad.) » (*ibid*.), « *bhet* » vient de « *bhetnu* », qui signifie « rencontrer, croiser, trouver (trad.) » (Turner 1931 : 482). Ensemble, ils peuvent être traduits par « rencontre, collision soudaine (trad.) » (Turner 1931 : 209 ; Singh 2010 [2000] : 268).

Avec les animaux sauvages à Bardiya, le champ sémantique de *jamkaa-bhet* est palpable : l'idée de « se préparer » et de « trouver » fait écho à la recherche et à l'annonce de la rencontre par les signes (cf. Partie A), là où la notion de « force » peut sous-entendre le recrutement tonique qui s'effectue avant (cf. *infra*) et pendant celle-ci (cf. Partie B). Dans la rencontre indirecte, on pourrait dire qu'il s'agit en effet de se « croiser », là où, dans la rencontre directe, il s'agit d'une forme de « collision » qui sous-entend l'aspect rapproché sur lequel insistent mes partenaires d'enquête (cf. Annexe 5). La rencontre est un événement qui interrompt le cours ordinaire des choses et, même lorsqu'elle est supposée ou recherchée, ouvre un espace d'imprévisibilité, où tout peut basculer. Ainsi, l'expression vernaculaire *jamkaa-bhet*, qui a fini par trouver une place centrale dans ma recherche, permet de s'intéresser à une échelle plus interindividuelle et au champ du « soudain », afin de penser autrement la situation de « conflits ».

En français, le terme « soudain »[405] évoque généralement la rapidité et quelque chose qui « agit ». À Bardiya, j'ai été étonnée par la diversité des termes employés en népali pour le qualifier et plus largement pour décrire ce qui se rapporte à la « surprise », notamment dans les cas de rencontres entre humains et faune. Ainsi, « *ekkaasi* » ou « *achaanak* » sont employés lorsque quelque chose arrive tout à coup, « *achamma* » caractérise un étonnement positif, « *chakka* » une sorte de choc ou une stupéfaction, « *anautho* » quelque chose de surprenant relié à un sentiment de bizarrerie (cf. Annexe 5) et la liste n'est pas exhaustive. J'ai fini par me demander, à ma manière, ce « que peuvent nous apprendre les langues sur la façon dont les gens du monde entier pensent et ressentent l'"imprévu" (*unexpected*) (trad.) » (Goddard 2017 : 28)[406]. En réalisant l'importance et la diversité de ces notions, à la fois sur le terrain puis dans la littérature, j'ai voulu choisir la surprise en tant que synonyme préféré du soudain et explorer ce qu'elle pouvait dire de la coexistence entre humains et faune.

La surprise, bien qu'elle soit plurielle et difficile à saisir, a été repérée et étudiée en biologie et éthologie, en philosophie (notamment de phénoménologie), en (neuro)psychologie, mais aussi en linguistique. Ainsi, Charles Darwin dans *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux* (1998 [1890]) y dédie tout un chapitre et la philosophe phénoménologue Natalie Depraz, des livres entiers (2015, 2018, 2024 ; Depraz & Steinbock 2019). L'ouvrage collectif *Expressing and Describing Surprise* (Celle *et al.* 2017), vise à combler un *gap* identifié entre « émotions », cognitions et linguistique dans l'étude de la surprise. En suivant cette approche transdisciplinaire, j'appréhende dans cette thèse la surprise comme « un concept interculturel

[405] CNRTL. (2012). *Soudain*. Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. https://cnrtl.fr/definition/soudain

[406] Je m'en tiens dans cette thèse aux personnes de mon terrain et le sujet n'est pas suffisamment approfondi pour contribuer sérieusement au projet de l'auteur, qui incite à « construire une typologie sémantique de la façon dont les concepts "liés à la surprise" (*surprise-related*) sont exprimés dans les lexiques et les grammaires des langues du monde (trad.) » (Goddard 2017 : 28).

(…) [, comme] un phénomène complexe et multiforme qui se manifeste à travers le langage mais aussi à travers des traits prosodiques, des gestes, etc. (trad.) » (Celle *et al.* 2017 : 1-3)[407].

Certains aspects de la surprise révèlent ce que j'identifie sur mon terrain comme son versant *anautho* — terme qui peut renvoyer à une dimension inédite et originale, mais aussi déstabilisante et étrange de l'expérience. Sigmund Freud, en théorisant l'*Unheimlich*, « l'inquiétante étrangeté » (1985 [1919])[408], et plusieurs scientifiques travaillant sur la *weird science*, la « science du bizarre » (Hendrickx 2022 ; Bradić 2021, 2022)[409], explorent cette facette troublante de la surprise, qui est d'ailleurs parfois recherchée. L'anthropologue et psychiatre Robert I. Levy (1973 [1924]) parle d'« états non ordinaires » (*uncanny feelings*) pour qualifier ces affects propres aux situations d'inconnu qui génèrent une certaine appréhension, sans systématiquement provoquer de terreur.

Dans sa dimension plus « agréable » — celle que j'associe aux termes népalis *achamma* ou *chakka* — la surprise englobe l'étonnement et l'émerveillement, phénomènes largement explorés en philosophie par Zakariyya Al-Qazwīnī (1848 [1260])[410], René Descartes (1996 [1649]), David Hume (1983 [1740]) ou encore Emmanuel Kant (2015 [1790]). Sur le plan neuropsychologique, des recherches récentes ont mis en évidence les effets de la surprise sur l'attention (Horstmann 2015) et l'apprentissage (Adler 2008), sa distinction d'avec la simple nouveauté (Barto *et al.* 2013), ainsi que son influence positive sur la motivation au changement et les dynamiques sociales (Mousavi *et al.* 2022).

Face à cette diversité d'études, il est précisément « surprenant » de constater le peu de travaux sociologiques et anthropologiques qui abordent la surprise directement. Nommons tout de même la proposition d'une « épistémologie de la surprise »[411], portée par l'anthropologue Jane Guyer à partir de la philosophie de David Hume (Guyer 2004), bien qu'elle soit construite dans un cadre éloigné de ma recherche, celui de son travail en Afrique de l'Ouest, où elle s'intéresse aux dynamiques économiques et aux pratiques monétaires. À l'occasion d'une conférence (Guyer 2013), la chercheuse dresse un historique des anthropologues qui, selon elle, mobilisent la surprise : on retrouve Lewis Henry Morgan et son étude sur les castors (1868)[412], Bronislaw

[407] Si le terme d'« émotion » est adopté dans l'ouvrage mentionné, cette définition va bien dans le sens de considérer, comme dans mon travail, la surprise plutôt comme un « affect » (cf. Chapitre I. I. B).
[408] L'inquiétante étrangeté désigne pour Sigmund Freud (1985 [1919]) un sentiment paradoxal où quelque chose, bien que familier pour l'individu, devient soudainement étrange, dérangeant, voire effrayant.
[409] Le *weird* est défini par Mark Fisher (2016) comme « ce qui n'appartient pas », « ce qui n'a pas sa place » ou « ce qui n'est pas familier » (*which does not belong*). C'est l'association perturbante de deux choses ou plus, qui provoque une sensation d'« erreur » (*wrongness*). La *weird science* « est un terme descriptif attribué à toute recherche et pratique scientifique qui produit des connaissances susceptibles de bouleverser considérablement notre perception de la réalité et de notre place dans celle-ci. En conséquence, les sciences étranges ont pour principal objet d'étude tous les phénomènes naturels qui ont la capacité de révéler l'obsolescence des cadres dans lesquels nous concevions et imaginions le monde qui nous entoure (...). [Les disciplines les plus concernées sont] la mécanique quantique, la microbiologie, les neurosciences, les études sur la cognition animale, la climatologie et les sciences spatiales (trad.) » (Bradić 2020 : 1).
[410] Je dois au philosophe Guillaume de Vaulx la découverte de l'œuvre *Les Merveilles de la création et les bizarreries de l'existence* de Zakariyya Al-Qazwīnī.
[411] L'appellation « épistémologie de la surprise » est proposée par Jane Guyer (2004, 2013) pour caractériser le fait à la fois que ses partenaires de terrain s'adaptent (réorganisation des stratégies économiques et sociales) à l'imprévu ou à la surprise (lors de fluctuations économiques, de changements économiques ou de nouvelles contraintes écologiques par exemple), mais aussi le fait que cela se fasse dans un cadre autre que celui des théories dominantes classiques, ce qui est donc déroutant et surprenant pour les chercheur·es, qui doivent s'adapter en retour. L'anthropologue encourage à ne pas considérer ces fonctionnements comme des anomalies, mais comme le signe de quelque chose d'important à comprendre : elle prône une forme d'ouverture à l'inattendu dans la recherche, elle invite à l'étude de la surprise.
[412] « C'est dans son livre d'observation *The American beaver and his works* (1868) que Morgan développe certaines de ses idées les plus philosophiques. Il invoque "le principe de vie", qu'il appelle ensuite "conscience" (1868 : 26),

Malinowski, avec son célèbre ouvrage *Argonauts of the Western Pacific* ([1922] 1984)[413], ou encore Victor Turner, dans *The forest of symbols* (1967)[414]. Cette liste n'est pas exhaustive ; je pourrais y ajouter Clifford Geertz (2002 [1973]), qui souligne à plusieurs reprises l'importance du « soudain » dans ses recherches sur les combats de coqs à Bali[415] ou l'anthropologue Rémi Bordes (2017), lorsqu'il mobilise activement le champ lexical de la surprise pour décrire son expérience d'anthropologue au Népal[416]. Si, dans ces divers écrits, la surprise apparaît de manière plus ou moins explicite et n'est pas systématiquement mise en valeur et analysée, je pense qu'elle reste inhérente aux interactions sociales quotidiennes[417] et aux découvertes qui composent le savoir (Lavie 2013 ; Hendrickx 2022), donc finalement à tout terrain anthropologique[418].

Dans le Téraï népalais, la surprise lors des rencontres entre humains et faune prend place depuis bien longtemps et sous une multitude de formes. La chasse, par exemple, est déjà un lieu où elle se déploie et peut être instrumentalisée. L'historien Rishikesh Shaha reprend cette idée, lorsqu'il écrit :

> « Après l'attaque de sa proie, le tigre suit une routine assez régulière, et nous suivons sa routine pour l'attraper (trad.) » (Shaha 1970 : 33).

Désormais, ce sont les guides qui observent attentivement les habitudes animales et mobilisent leurs savoirs pour repérer la faune qui tente de les éviter, générant sans doute pour elle une forme de surprise, malgré une grande volonté de discrétion (cf. Chapitre III. II. A). Le vécu de la surprise chez l'animal, loin d'être une intuition nouvelle de ma part, s'inscrit en fait dans une lignée de travaux déjà établie (Darwin 1998 [1890] ; Barto *et al.* 2013). Il est même probable que la faune elle-même provoque avec ruse le soudain et la surprise, dans le cas de rencontres que l'on pourrait qualifier de « volontaires » ou « préméditées ». Ainsi, si j'en reviens aux humains, les fermier·es qui se rendent en forêt ou toute personne recevant la visite de la faune au sein du village se font, à l'inverse, surtout surprendre par elle (cf. Chapitre III. II. C & D).

---

et qui, selon lui, — ce qui nous renvoie à la surprise en tant qu'épistémologie — "est un mystère (...) un pouvoir formateur (...) une capacité à être conscient de [ses] propres processus mentaux" (trad.). » (Guyer 2013 : 290).

[413] Bronislaw Malinowski parle des « impondérables de la vie réelle » (*imponderabilia of actual life*), c'est-à-dire de « ces petites observations inattendues qui, d'une manière ou d'une autre, révèlent les sources de ce qu'il considère comme la plus importante des tâches de l'anthropologie (trad.) » (Guyer 2013 : 291).

[414] Jane Guyer (2013 : 292) explique que dans l'introduction de son ouvrage, Victor Turner insiste sur la « surprise » d'entendre des tambours presque partout où il se rend.

[415] « Dans un match où l'on parie gros, un match soigné – ce que les Balinais appellent "du vrai combat de coqs" –, le spectacle offert par la foule est d'une rare qualité : on a le sentiment irrésistible que dans un instant ce sera le chaos pur et simple, déchaîné par tous ces hommes qui font signes, crient, poussent, font des pieds et des mains ; impressions qui ne font que se renforcer quand tout soudain c'est le calme profond, un peu comme si quelqu'un avait coupé le courant, au moment où le gong retentit, où l'on met les coqs sur leurs pattes et où la bataille commence (trad.) » (Geertz 2002 [1973] : 182).

[416] Ici justement dans un passage où il parle de Bardiya : « Sitôt après le grand pont sur la Karnali, on entre dans le parc national de Bardiya : le tissu de hameaux et de rizières laisse alors la place à plusieurs dizaines de kilomètres de lignes droites au milieu de jungles inhabitées. Le bus est légalement contraint de réduire sa vitesse en dessous de trente kilomètres-heure, ce qui produit la sensation étrange d'être à bord d'une patrouille : le voyageur devient soudainement attentif à ce qui se passe à l'extérieur, d'où semblent devoir survenir des choses étranges. La plupart du temps, la forêt est immobile et déserte; il peut arriver que les feux du bus balayent furtivement un troupeau d'antilopes, des singes ou le derrière d'un éléphant qui s'enfuit » (Bordes 2017 : 398).

[417] Notons que le sociologue Ervin Goffman, en parlant d'intéractions « euphoriques » et en particulier « dysphoriques » dans les échanges sociaux quotidiens (en cela d'événements inattendus ou d'erreurs dans la « mise en scène » des interactions), aborde l'embarras et la confusion, et peut être vu comme un exemple d'une recherche qui mobilise la surprise, sans se focaliser explicitement sur elle (Goffman 1974 [1967]).

[418] Certains objets semblent tout de même plus propices à l'étude de la surprise. Citons le jeu par exemple, comme dans le cas de Clifford Geertz ([1973]2002) et, comme dans cette thèse, le cas des relations entre humains et animaux. Véronique Servais, dans son article « Autour du chat du Cheshire et de son sourire », combine même les deux : « pour que le jeu soit réellement amusant, la surprise est nécessaire. (…) Notons que, chez l'animal comme chez l'homme, la surprise hors contexte de jeu ne fait pas rire mais inquiète » (1999 : 172).

Jusqu'ici, de multiples rencontres soudaines et/ou rapprochées ont été présentées, plus ou moins en profondeur, en mentionnant généralement leurs similarités et leurs différences. Peut-on parler d'une expérience psychocorporelle commune des humains dans la *jamkaa-bhet* ou de quelques invariants dans ces vécus ? Qu'est-ce que celle-ci provoque, « réveille », chez l'individu ? Quelles formes peut-elle prendre et comment s'y manifeste la surprise ? Comment les personnes rencontrées se préparent-elles, réagissent-elles et gèrent-elles ensuite les conséquences des face-à-face qui évoluent parfois en attaque ? Quelles en sont les marques pérennes, sont-elles toutes observables ?

Il s'agit maintenant de continuer à explorer le phénomène des rencontres soudaines, mais dans leurs formes toujours plus directes et rapprochées, tout en les rassemblant sous une temporalité commune, depuis les signes avant-coureurs jusqu'aux traces psychocorporelles durables. En effet, je soutiens que comprendre les *jamkaa-bhet* nécessite de les saisir non comme des moments isolés, mais comme des phénomènes qui se déploient dans le temps : on pourrait emprunter les mots de Tim Ingold pour dire que les êtres qui composent ce cosmos « annoncent leur présence, se font sentir et ont des effets » (Ingold 2013 : 462). L'« avant » de la rencontre révèle ainsi tout d'abord comment la lecture des signes tente de préparer les individus à ce qui va advenir, même si elle échoue d'une certaine manière, puisque la surprise l'emporte. Le « pendant » plonge dans l'intensité du moment où humains et faune se trouvent soudainement en présence, laissant apparaître des ressentis intenses et des comportements inattendus. Enfin, l'« après » immédiat et plus lointain se décline ensuite en « marques pérennes » plus ou moins visibles.

A. L'annonce d'un face-à-face

Nous sommes le 14 novembre 2021. Après un réveil froid et assez pénible vers six heures, puis un réconfortant petit-déjeuner, je me hisse sur mon vélo. Sur le chemin, je croise un guide accompagnant un touriste anglais qui se rend pour la troisième fois consécutive dans le Parc. Devant l'entrée, je retrouve quatre autres groupes de touristes, dont trois partent en jeep safari. Quelque peu contrariée de m'être levée si tôt sans raison, j'attends plus ou moins patiemment une vingtaine de minutes une amie qui est directrice d'ONG et intervient à Bardiya, Marina, ainsi que Dhruy, notre guide et ami. Nous effectuons le « check-in » sur une feuille volante : nom, prénom, âge et numéro de passeport. Une fois au-delà du bureau des militaires, nous ôtons nos chaussures, retroussons nos pantalons et traversons la rivière Khauraha. Elle s'avère bien moins profonde qu'il y a deux ans. L'eau glacée saisit tout de même nos pieds nus et les cailloux nous rappellent brutalement la matérialité de cette frontière liquide.

À peine arrivé·es sur l'autre rive, nous découvrons de larges empreintes de tigre. Quelques mètres plus loin, nous nous arrêtons et Dhruy, notre guide, s'adresse à nous : « vous connaissez cet endroit, mais continuez à regarder, à écouter, à sentir. Si vous percevez quoi que ce soit, alors nous allons essayer de trouver. Vous me dites ». Il ajoute, dans un sourire un peu malaisé : « cela fait longtemps que je ne suis pas venu en marchant, mais j'espère que tout ira bien et que rien n'arrivera. Vous n'avez pas besoin de vous inquiéter ». En riant, Marina demande si nous voulons vraiment que « rien ne se passe ». Dhruy précise : « non, bien sûr, je veux dire rien par accident ».

Dans une prairie, alors que le soleil se lève, certaines biches se tiennent en équilibre sur leurs jambes arrière pour tenter d'attraper des feuilles en hauteur et je regrette de ne pas avoir pris d'appareil photo. Nous marcherons environ douze kilomètres pendant près de six heures. Sur le chemin, Dhruy s'arrête fréquemment, hésitant entre un sentier ou un autre, regardant, écoutant. Avec Marina, nous discutons beaucoup, mais nous nous efforçons de chuchoter. J'enregistre les chants de certains oiseaux et tente de me concentrer sur les odeurs surprenantes qui traversent l'air. À trois ou quatre reprises, nous apercevons les traces de tigres sur les bords des chemins : griffures au sol ou sur les arbres, excréments et empreintes. Les félins sont là et leur présence nous accompagne toute la journée, sans jamais pour autant se révéler.

Dhruy, comme les autres guides de Bardiya (cf. Chapitre III. II. A), a développé une lecture fine de son environnement — par l'intermédiaire de savoirs théoriques et de techniques du corps élaborées avec l'expérience — qui lui permet de se mouvoir dans le Parc, tout en déchiffrant dans chaque son et dans chaque modification du paysage les indices d'une présence animale, annonciateurs d'une rencontre directe potentielle. Baptiste Morizot, dans le cadre du pistage de loups en France, propose de voir cette recherche active de traces visibles qui révèlent l'invisible, comme une forme de rencontre qui se produit déjà. La personne qui piste, dit Baptiste Morizot, « marche avec » :

> « [Elle suit] les pas d'un autre qui suit son propre chemin et dont les traces sont autant de signes qui cartographient ses désirs – y compris le désir d'échapper à son pisteur s'il en saisit la présence (…). On peut donc "rencontrer" au sens de commencer à connaître, sans nécessairement être au même moment dans un même lieu – faire connaissance » (Morizot 2017 : 11).

À Bardiya, ces rencontres, que je qualifie d'« indirectes », sont les plus nombreuses et quotidiennes. Elles enseignent aux humains les logiques animales, elles permettent aux deux groupes de « faire connaissance », sans induire une présence physique synchrone, mais en annonçant cette potentialité. Ces traces, même lorsqu'elles sont attendues et imaginées, génèrent déjà pour les personnes qui cherchent la faune une forme de surprise et un ensemble de réactions corporelles, qui seront ensuite décuplées en la présence de l'animal sauvage. Je retrouve dans la description que fait Charles Darwin de l'« étonnement » et de l'« admiration » dont je suis témoin (et que j'expérimente moi-même) à Bardiya, auprès notamment des guides :

> « Lorsque l'attention est provoquée subitement et vivement, elle se transforme en surprise ; celle-ci passe à l'étonnement (…). Toute émotion soudaine, et l'étonnement en particulier, accélère les battements du cœur, et en même temps les mouvements de la respiration. (…) L'admiration paraît consister en un mélange de surprise, de plaisir et d'approbation. Lorsqu'elle est vive, les sourcils s'élèvent, les yeux s'ouvrent et deviennent brillants, tandis que dans le simple étonnement ils restent ternes; enfin, la bouche, au lieu de s'ouvrir toute grande, s'élargit légèrement et dessine un sourire » (Darwin 1998 [1890] : 298-310).

Si le pistage, véritable « art de l'attention » caractéristique des anciennes pratiques de chasseurs qui ont inspiré l'éthologie (Morizot 2017 : 12), semble générer des affects agréables, il n'est cependant pas une priorité ni possible pour toutes et tous. J'ai montré ainsi comment les touristes étaient dépendant·es des guides et peu capables d'une telle lecture seul·es (cf. Chapitre III. II. A), ou comment les femmes qui collectent le bois ou le fourrage dans les forêts ne scrutent pas particulièrement le sol ou les arbres dans ce but, par exemple (cf. Chapitre III. II. C). Si les hommes qui font pâturer leurs buffles le font davantage (cf. Figure 13 & 124) — grâce à leurs métiers passés ou aux indications de leurs animaux domestiques (cf. Chapitre III. II. D) — ils ne mènent pas le travail de pisteur pour autant.



Figure 124 : Un « oncle » montre au groupe des excréments de tigre et une empreinte d'éléphant sauvage, buffer zone (forêt communautaire) de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Avril 2023.
Selon l'homme en question, il s'agit bien de l'empreinte d'un éléphant sauvage, puisque celle-ci diffère de celle de son homologue captif : elle est plus ovale, moins ronde, car les ongles du pachyderme ne sont pas limés.

Lire les indices requiert une disponibilité et un certain apprentissage. Les traces sont différentes d'une espèce à l'autre et sont toujours analysées en prenant en compte à la fois leur forme, leur « fraîcheur » (récentes ou non), mais aussi leur quantité. Ainsi, certaines zones, particulièrement fréquentées par les humains et/ou éloignées des points d'eau, en sont dépourvues, là où certains chemins, plutôt proches de ressources intéressantes, sont qualifiés d'« autoroutes » (*highway*) par les guides, en raison de l'omniprésence de signaux. L'annonce de la présence de tigres ou de léopards se fait par l'intermédiaire d'excréments, d'empreintes, de carcasses à moitié mangées, d'herbes tassées (sur lesquelles le félin s'est assoupi), de cris de biches ou de singes, ainsi que de griffures sur le sol et sur les arbres (cf. Figure 125). Pour les rhinocéros et les éléphants, il s'agit plutôt de branches cassées, de bouses ou d'empreintes. Enfin, dans le cas des crocodiles et des serpents, si les traces de leur passage existent dans le sable par exemple, leur présence reste bien plus camouflée et difficile à prévoir. La destruction de cultures, d'habitations, ou le fait de retrouver des blessures sur des animaux domestiques ou des humains, voire même des corps inanimés, sont autant de signes qui supposent aussi une présence de la faune et suscitent la potentialité d'une rencontre directe avec elle. *A fortiori* dans le cas des félins, puisqu'il est quasiment systématique que ceux-là reviennent chercher leur proie blessée ou tuée, s'ils en ont été éloignés.



Figure 125 : Griffures de tigres sur un arbre, BNP. © Nolwen Vouiller. Juin 2023.

J'ai montré (cf. Chapitre III. I) à quel point il existait des animaux « singuliers » à Bardiya et comment leurs intentions et leurs états pouvaient être une source de surprise et de danger pour l'humain (rhinocéros qui se promènent dans les villages, éléphants en période de *musth*, tigre *man-eater*, etc.). Par ailleurs, s'intéresser aux rencontres entre humains et animaux sauvages invite à considérer ces derniers comme des individus bien plus que comme des animaux « génériques », c'est-à-dire rapportés à une espèce (Laugrand *et al.* 2015). Cependant, si l'identité de l'animal — tout comme celle de l'humain qui le rencontre — est importante, reste que dans la phase de détection de signaux, il est presque impossible de savoir *quel* animal laisse telle ou telle trace. Ainsi, les rencontres indirectes, si elles permettent de « faire connaissance », laissent surtout un flou sur l'identité de l'animal et ne mobilisent donc pas l'étendue des enjeux intersubjectifs des *jamkaa-bhet*. Elles font émerger essentiellement des suppositions, en fonction du lieu de l'indice par exemple, de s'il figure ou non à l'intérieur du territoire de l'un ou l'autre individu.

L'incertitude générale face à l'irruption possible du « sauvage », quel que soit l'animal ou l'espèce concernée et qu'il s'agisse d'une recherche active ou non, génère un important état de tension. Charles Darwin décrit, en des termes applicables à Bardiya, ce type d'hypervigilance chez l'humain :

> « [O]uvrir tout grands les yeux et la bouche, en relevant les sourcils de façon à jeter le plus rapidement possible nos regards autour de nous, et à entendre distinctement le moindre son qui puisse frapper nos oreilles ; c'est en effet ainsi que nous nous sommes mis ordinairement en état de reconnaître ou d'affronter un danger quelconque » (Darwin 1998 [1890] : 329).

En effet, la survenue d'un bruit, d'un silence ou d'un mouvement, à l'instar de la découverte d'une trace caractéristique, sont autant de signaux qui déclenchent une mise en alerte immédiate — typique de quelque chose qui advient soudainement (*ekkaasi*) —, qui se traduit par un recrutement tonique musculaire, par une ouverture des sens et par certaines pensées. En novembre 2021, Dhruy nous invite donc à « regarder, à écouter et à sentir » : il veut mobiliser notre sensori-motricité pour que l'on ait le plus de chances de trouver ensemble la faune, afin de choisir d'aller à sa rencontre ou de l'éviter dans le but de vivre un moment d'admiration

plutôt que de terreur. En effet, même lorsque l'animal est recherché, mieux vaut le surprendre que l'inverse, pour que « rien n'arrive », comme dit notre guide, par « accident ».

Les « espaces animaliers » (Philo & Wilbert 2000) que sont le Parc ou les forêts communautaires favorisent les rencontres (sous toutes leurs formes) avec la faune, mais celles-ci peuvent en réalité advenir n'importe où et sont inhérentes à une coexistence quotidienne. En effet, si Dhruy n'est pas aussi attentif une fois sorti du Parc, il sait tout de même qu'à l'extérieur de celui-ci la rencontre peut encore advenir, représentant alors, plus que jamais sans doute, un « accident » pour le village. Narayan Prasad Sharma, dans son travail anthropologique auprès du BNP, conclut ainsi de manière fataliste sur ces interactions continues et incontrôlées, en appelant à un modèle séparatiste (cf. Chapitre II. III) :

> « Lorsque les hommes et les animaux se croisent, des conflits sont inévitables (trad.) » (Sharma 2024 : 115).

Pourtant, en mars 2023, en rencontrant un garde forestier qui exerce son métier depuis plus de cinq ans à raison de six heures par jour dans une forêt communautaire, j'apprends avec surprise que l'homme n'a jamais vu de léopard ni de tigre de sa vie. En réalité, et les caméras de Jack confirment cela sur le terrain, humains et faune, dans les villages et les forêts, se rencontrent, non seulement de manière directe et indirecte, mais se croisent surtout sans le savoir[419], « par hasard » pourrait-on dire, bien plus souvent que l'on pourrait le croire. En effet, la méfiance reste présente et est réciproque la plupart du temps, même si elle évolue historiquement dans cette cohabitation (cf. Chapitre I. II. C). Et si les attaques sont nombreuses, elles restent, en comparaison avec le nombre de fois où elles pourraient advenir, des exceptions. Ainsi, la plupart du temps le face-à-face n'a pas lieu ou est tellement éloigné qu'il n'engendre aucune blessure.

C'est bien cette rareté de la rencontre directe qui la rend extraordinaire et qui génère tant d'excitation pour les personnes qui la cherchent, venant parfois de loin pour cela. L'intense recherche en amont de la part de « bon·nes guides » (*good guides*) joue un rôle indéniable, mais force est de constater que les termes de « hasard » ou de « chance » sont pleinement présents dans les discours :

> « Une fois je suis allée dans la jungle avec des Américains, il y avait trois ou quatre personnes. Elles voulaient voir le tigre et venaient seulement à Bardiya pour cette raison. Nous sommes allés trois fois dans le BNP pour ça, mais nous n'avons pas réussi (…). Parfois des personnes ne viennent pas exprès, mais certaines oui. C'est la chance (*luck*) du client. Beaucoup essayent à Chitwan puis ne trouvent rien alors ils viennent à Bardiya, mais toujours rien. Parfois en allant seul dans le Parc tu peux voir un animal, mais avoir un bon guide est aussi important. À un moment je suis allé tous les jours dix jours de suite dans la forêt et j'ai vu le tigre à chaque fois. Un autre guide m'a suivi, mais ne l'a pas vu, alors qu'il est un très bon guide. Le plus important c'est donc d'avoir un bon guide, mais ça tient aussi à la chance du touriste » (Bipin, guide, 30 ans, 18/11/2021).

Lorsque la rencontre directe se produit, les récits des touristes et des guides se font ensuite entendre dans tout le village et s'accompagnent de nombreuses expressions affectives (mouvements vifs, rires, voix plus forte, rougeurs, etc.) pour décrire ces moments où les indices ont soudainement convergé, par chance quand l'attente s'est relâchée ou par succès à la suite

[419] Si la capacité des animaux à détecter la présence des humains puis à les éviter reste difficile à documenter, elle est très probable. Une étude sur des tigres équipés de colliers GPS à Chitwan (Mishra & Ottaway 2013 : 83) va dans ce sens en affirmant que ces félins repèrent les humains (*a priori* surtout par l'ouïe et la vue) bien avant d'être eux-mêmes détectés.

d'une attention prolongée après parfois des heures « à ne pas en lâcher la trace » (Morizot 2017 : 11), vers une présence toute proche.

Jusqu'ici, il est clair que ces rencontres rapprochées avec la faune sont cherchées par certain·es, là où elles sont évité·es par d'autres, et que ce comportement d'attraction-répulsion est dépendant des professions et activités menées (cf. Chapitre III. II). La spatio-temporalité de l'événement, en étant plus ou moins appropriée, apparaît elle aussi comme déterminante : croiser un éléphant la nuit proche de sa maison n'a pas le même effet qu'en plein jour dans le BNP et voir un tigre de loin ne produit pas les mêmes réactions qu'à une dizaine de mètres. Pour les personnes qui « pistent » les animaux, l'ambition est de (faire) vivre une rencontre stimulante, c'est-à-dire sans risque de se lasser — comme ça pourrait être le cas quand un animal est vu de loin longtemps ou plusieurs fois — tout en gardant une « distance de sécurité » (*safe distance*), comme disent les guides. La nuit favorise et décuple l'émergence de la peur (*dar*), de l'effroi (*bhayabhit*) ou de la panique (*trasit*), là où la présence de luminosité apaise et peut davantage permettre un étonnement ou une admiration (*achamma* ou *chakka*), voire une joie (*kushi*). De la même manière, être en présence d'une ou plusieurs personnes au moment de la rencontre — et donc bénéficier d'une pluralité de présences physiques et de capacités attentionnelles — transforme l'expérience par rapport à la solitude. La rencontre directe en cadre touristique, pour rester une « bonne surprise » pour l'humain, doit être une surprise qui ne blesse pas et qui, si possible, découle sur un étonnement ou un émerveillement que l'on peut prendre en photo. Pour que celle-ci ne soit pas un « accident », elle doit se produire au bon moment, au bon endroit, avec les bonnes personnes et à la bonne distance, ce qui demande un certain savoir et/ou une certaine chance, mais aussi une disponibilité à la rencontre.

Les individus qui ne cherchent pas les animaux peuvent parfois lire et interpréter les marques laissées par la faune, mais elles sont aussi attentives à d'autres signaux. Ainsi, le cas de Bhadai par exemple, attaqué par un tigre en janvier 2004 dans une forêt communautaire du corridor de Khata, enrichit la diversité des formes qui annoncent les rencontres :

> « J'ai vu ce tigre en mars/avril (*chaitra*), dans la rivière (…) vers 12-13 heures. Et j'ai pensé que le tigre était peut-être en colère (*ris*) contre moi. Il est resté au même endroit, c'était étrange (*anautho*). Le même mois, quelques jours plus tard, un autre accident grave (*durghatanaa)* s'est produit. Il venait tous les jours se baigner dans la rivière. Je l'y ai vu. (…) Un mois avant la rencontre soudaine (*jamkaa-bhet*), j'ai fait un mauvais rêve (*naraamro sapanaa*) où un tigre m'attaquait » (Bhadai, président de forêt communautaire, 55 ans, 16/11/2021).

Ainsi, la présence d'animaux sauvages en des lieux inhabituels[420] et de manière répétitive, tout comme le fait d'en apercevoir en rêve, peut annoncer une rencontre à venir, pour soi ou même quelqu'un d'autre. En supposant la colère (*ris*) chez le tigre, Bhadai justifie aussi, d'une certaine manière, l'attaque[421]. Nous verrons que les manifestations oniriques qui incluent la faune sont fréquentes après ce type d'événement et viennent le rejouer (cf. Partie C), mais l'on comprend déjà que les comportements surprenants de la faune et les rêves qui incluent celle-ci peuvent alerter sur une rencontre probable ou la justifier dans l'après-coup. C'est le cas pour Bhadai et pour d'autres personnes à Bardiya, mais aussi bien au-delà de ce terrain, puisque l'anthropologue Nastassja Martin (2019) écrit par exemple elle aussi qu'elle a été mordue au visage par un ours au Kamchatka (Sibérie) en 2015, après en avoir rêvé[422].

[420] Bhadai fait référence au fait que les tigres soient normalement difficilement visibles et encore moins en pleine journée.
[421] J'ai abordé précédemment l'importance de la colère de la faune perçue par les humains sur la survenue des attaques (cf. Chapitre III. I).
[422] Le sujet des rêves était si important qu'il a fait l'objet d'un livre de la même chercheuse (Martin 2022).

Lorsque je parle de mes propres rêves — qui n'incluent pas d'attaques — sur le terrain, on me signifie de manière assez floue, soit dans une perspective touristique que c'est bon signe (je vais pouvoir voir cet animal quelque part), soit, dans une perspective plus traditionnelle, que quelque chose est peut-être à faire (rituel pour les *Nagas* si j'ai vu un serpent, pour Durga si j'ai vu un tigre, etc.). Parler d'oniromancie[423] en tant que pratique de divination paraît excessif et mes données sur le sujet sont trop incomplètes pour prétendre enrichir l'« anthropologie du rêve » telle qu'elle est abordée (Devereux 1969 [1951] ; Poirier 1999 ; Lohman 2007 ; Martin 2022). Tout comme Grégoire Schlemmer chez les Kulungs, un groupe animiste de l'est de l'Himalaya, je n'ai pu identifier à Bardiya de « théorie établie sur l'origine des rêves », et n'ai recueilli « que des interprétations éparses, plus ou moins explicites et contradictoires entre elles » (Schlemmer 2022 : 13). Ce qui semble intéressant, en revanche, c'est de voir qu'une forme d'« intuition » (*antargyan*) semble se manifester dans ces rêves à Bardiya et que leur récit révèle des éléments relationnels entre humains et faune, tout en ouvrant des possibilités pour les personnes qui les racontent. Si j'ai commencé à explorer ces enjeux (Vouiller 2024), il est certain qu'ils mériteraient davantage de place dans des recherches futures[424].

Quoi qu'il en soit, force est de constater que les affects sont générés dès l'imagination de la rencontre — dans son « avant » — et que des « états non ordinaires » (*uncanny feelings*, Levy 1973 [1924]) peuvent précisément en annoncer d'autres. Sur le moment, le fait que la surprise évolue en panique, en émerveillement ou en euphorie, paraît indissociable du niveau de danger, mais aussi de l'aptitude à envisager puis à accueillir et gérer la situation. Il s'avère que les vécus des rencontres entre faune et humains (plus largement entre deux êtres), et les réactions qui s'ensuivent, dépendent d'un grand nombre de facteurs dont certains ont été mentionnés, mais avec lesquels il est bien difficile de faire preuve d'exhaustivité :

> « Selon le contexte ontologique, le lieu (familier, éloigné, obscur, etc.) et le caractère de la rencontre (fortuit ou volontaire et donc différent selon les intentions), selon l'identité de l'humain (sexe, âge, statut, etc.) et celle de l'être vivant, selon leurs comportements respectifs enfin, les sens, les émotions, les réactions qui s'ensuivent chez l'observateur humain peuvent varier d'un individu à un autre, d'une société à une autre. L'examen de ses attitudes est donc important pour préciser les divers facteurs influant les modes d'appréhension, lesquels constituent un préalable à la nomination et à la catégorisation des êtres vivants » (Brunois 2005 : 35).

En conclusion, la transformation de « l'invisible en présences » (Morizot 2017 : 10) par la lecture de l'environnement et la réception de signes crée une forme de rencontre indirecte entre humains et faune, tout en annonçant la possibilité d'une rencontre directe. Les indices ou signaux — qu'il s'agisse d'empreintes, d'odeurs, d'excréments, d'herbes tassées, de griffures sur des troncs, de destructions, de blessures sur autrui, d'« alarmes » d'autres animaux ou encore de rêves et de comportements inhabituels d'un animal — varient en fonction de l'espèce et ne sont pas signifiants pour toutes et tous de la même façon. L'évitement ou la recherche de l'animal, tout comme les affects de plaisir (*chakka*, *achamma*, *kushi*) ou de déplaisir (*anautho*, *dar*, *trasit*, *bhayabhit*) vécus à la suite de la rencontre, dépendent d'une multitude de facteurs (soudaineté ou non, identité et comportements de chacun·e, spatio-temporalité de l'événement, activité exercée à ce moment-là, etc.). La potentialité de « collision soudaine », phénomène bien plus rare que les rencontres à distance, elles-mêmes moins nombreuses que les croisements quotidiens ignorés ou que les rencontres indirectes, sont en tous cas — dans les forêts mais aussi dans les villages — à l'origine d'une hyper vigilance quotidienne pour des habitant·es de Bardiya.

[423] L'oniromancie « fait jouer au rêve un rôle de premier plan dans l'acquisition d'un point de vue éclairé sur ce qui va, ou risque, d'advenir » (Laugrand *et al.* 2018 : 10).
[424] Je remercie chaleureusement Cédric Audoan pour ses conseils de lectures et nos échanges sur le sujet.

En effet, il arrive qu'en moins de quelques secondes, un basculement s'opère. Sans le moindre signe ou à partir d'une rencontre indirecte, une forme directe souvent qualifiée d'« accident » prend soudainement place. Lorsque la proxémie change drastiquement, un corps-à-corps avec la « bête » peut s'imposer et évoluer en combat, qui génère systématiquement des blessures et parfois la mort.

B. Le corps-à-corps et les « réactions instinctives »

> « Il y avait des gens partout, mais au milieu, j'ai eu cette rencontre soudaine (*jamkaa-bhet*) avec le tigre. Au moment où il m'a attaqué, ma tête tournait. Je suis tombé et il m'a griffé ici et là (*montre des parties de son corps, notamment ses bras*). J'étais très fort pour me battre à l'époque (…), j'ai fait un grand bruit (…), je me suis appuyé sur le sol avec une main et j'ai utilisé l'autre pour frapper (*haannu*) le tigre. J'ai sauté sur son dos et je l'ai frappé à nouveau. Le tigre est parti et s'est caché dans l'herbe. Il m'était impossible de marcher, je suis tombé dans l'eau. D'un seul coup de griffes, le tigre m'avait arraché un œil (…). J'étais au paradis ou en enfer, je ne savais plus (…). J'ai perdu beaucoup de sang, je ne savais pas si j'étais en vie ou non » (Bhadai, président de forêt communautaire, 55 ans, 16/11/2021).

> « Le rhinocéros marchait avec son petit dans le parc national, puis il est soudainement (*ekkaasi*) venu vers nous, comme le vent. (…) Nous étions une dizaine et tout le monde a couru ici et là. L'animal s'est caché derrière l'arbre, puis le petit est venu vers nous donc nous avons commencé à courir. Puis le rhinocéros m'a trouvé. J'avais un sac à dos. Il a commencé à le frapper (*haannu*) plusieurs fois, il l'a déchiré entièrement. J'avais une veste, il l'a déchirée aussi. (…) J'ai beaucoup crié et il s'est enfui. (…) Il est vraiment apparu tout à coup (*ekkaasi*). (…) Il y avait du sable partout, sur mes yeux, dans mon visage. Je ne pouvais rien voir. (…) Il a fait comme ça et comme ça (*mime le mouvement*) il m'a traité comme s'il jouait au football avec moi. (…) J'étais seul à être attaqué… J'ai fait partir l'animal tout seul en criant beaucoup » (Madan, guide, 51 ans, 27/03/2023).

> « Le rhinocéros était avec son bébé dans un point d'eau, et nous, nous étions six, et nous marchions en contre-haut. Laxmi, mon amie, a vu les animaux en premier, donc elle nous a dit "rhinocéros ! rhinocéros !". Je coupais de l'herbe et quand je me suis levée, l'animal était très proche de moi. Une autre femme s'est mise à courir et m'a poussée, alors je suis tombée et le rhinocéros m'a percutée avec sa corne ou sa tête. Il m'a blessée dans le dos, sur les côtés et puis sur le visage près des oreilles (*montre les endroits en question*). J'ai crié "Maman maman ! Je meurs, j'ai des enfants, qui va s'occuper d'eux ?!". Le rhinocéros s'est éloigné un peu de moi. J'ai roulé sur le sol et il est revenu d'un coup (*ekkaasi*). Une autre femme a demandé en criant où j'étais, elle m'a trouvée et m'a emmenée. Le rhinocéros m'aurait tuée sinon, avec une deuxième attaque. Si personne n'avait été là, je serais morte » (Sarmila, fermière, 38 ans, 24/08/2021).

Les trois extraits d'entretiens qui débutent cette sous-partie ont plusieurs points communs et peuvent être analysés ensemble. Tout d'abord, ces trois personnes racontent leur propre expérience et sont donc des « victimes directes (ou primaires) », qui ont survécu. Bhadai entre dans un combat avec le tigre où il grimpe sur son dos et le frappe, là où Madan compare son expérience à une forme de jeu brutale (il parle de « *football* ») duquel il se sauve « seul », en criant. Sarmila, de son côté, reste au sol sans bouger, comme Madan, et survit grâce à d'autres personnes. Les trois protagonistes décrivent une perte de repères : Bhadai ignore s'il est vivant et sa tête tourne, le sable dans le visage de Madan l'empêche de voir et Sarmila est tombée au sol, sur lequel elle tente de se déplacer en roulant. Un ensemble de manifestations vocales, qu'elles sauvent ou non, ont leur importance : Bhadai fait « un grand bruit », Madan « crie beaucoup » et Sarmila exprime son désespoir « Maman maman ! Je meurs, j'ai des enfants, qui va s'occuper d'eux ?! » et entend une femme qui la cherche. Enfin, contrairement à un rapport

classique de prédation, les différents corps-à-corps présentés ne s'effectuent pas — ou ne semblent pas s'effectuer pour le tigre — dans un but de subsistance. Konrad Lorenz (2018 [1969]) parlerait sans doute de « réactions critiques », c'est-à-dire motivées par la peur, dans un but essentiellement défensif, de soi ou d'un petit.

Pour approfondir encore l'aspect transgressif des rencontres, la « proxémie » apparaît comme une approche pertinente, bien qu'elle soit avant tout pensée pour les relations entre humains[425], à partir de l'étude d'une multitude de sociétés. Comme l'explique Edward Twitchell Hall, elle a été théorisée à partir de la notion, commune à l'humain et à l'animal, de « territorialité » en repérant que les « sens [étaient utilisés] pour différencier les distances et les espaces » (Hall 2014 [1971] : 158). Ainsi, en comprenant qu'il existait « une relation entre modification de la voix et changements de distances » (*ibid.* : 144), l'anthropologue en a conceptualisé quatre : l'intime (entre 0 et 40 centimètres), le personnel (entre 45 et 125 centimètres), le social (entre 120 et 360 centimètres) et le publique (360 à plus de 750 centimètres), chacune comprenant un mode « proche » et « lointain » (*ibid.*). On comprend que passer en à peine quelques secondes, d'une distance publique (dont la forme rapprochée est déjà synonyme potentiellement de mort) à une distance intime, soit profondément choquant. Lorsque ces « distances de sécurité » ne sont pas respectées, par l'humain ou l'animal sauvage, c'est parfois par volonté d'attaque, mais aussi par accident ou par malentendu. En effet, la plupart du temps, dans le but d'éviter toute blessure, chaque protagoniste conserve une « distance de fuite » qui varie selon les individus et en fonction d'autres éléments (cf. *infra*), mais qui, selon mes observations menées à l'aide d'un télémètre laser, oscille entre une vingtaine et une cinquantaine de mètres minimum.

L'animal sauvage, pour obtenir des informations et rester à distance, utilise prioritairement son système sensoriel, celui-ci lui donnant parfois un avantage sur l'humain qu'il essaye préférentiellement d'éviter : on m'explique sur place que le tigre ou le léopard voient par exemple bien mieux que l'humain de nuit, que le rhinocéros a un meilleur odorat, que l'éléphant a une meilleure audition, etc. Si, sur le moment, la fuite est beaucoup pratiquée, il arrive qu'elle ne soit pas envisageable (contraintes physiques de l'environnement ou de l'animal, défense d'un territoire ou d'un petit, par exemple). On observe alors une cessation soudaine d'activité et une évaluation rapide du stimulus[426], suivies de signaux d'alerte ou de menace caractéristiques : barrissements, « barrage »[427] ou balayement des oreilles de l'éléphant, souffle bruyant et tête levée vers le ciel pour le rhinocéros, grognement grave et exhibition des canines chez le tigre ou encore redressement défensif chez le cobra. Dans le contexte touristique, où l'objectif consiste généralement à s'approcher au plus près de l'animal, savoir déchiffrer et interpréter ces manifestations d'intrusion lors d'un face-à-face est vital.

Les jumelles, le zoom photographique ou les tours de guet constituent autant de stratégies permettant à l'humain d'observer l'animal sans risquer une proximité physique dangereuse. Lorsque cette distance s'avère insuffisante ou qu'une attaque se profile, peu importe que l'intention première ait été d'observer l'animal ou de l'effrayer, l'impératif est alors d'agrandir coûte que coûte la « distance de sécurité » entre les protagonistes : il s'agit de fuir en courant, de frapper le sol ou encore de repousser physiquement la bête avec des coups. Bien entendu, le

[425] Je suis consciente que l'appellation « proxémie définit l'ensemble des observations et des théories concernant l'usage de l'espace par l'homme » et qu'elle postule l'existence d'une « base de physiologie universelle, à laquelle la culture confère structure et signification » (Hall 2014 [1971] : 130). Toutefois, puisqu'elle traite avant tout de « territorialité », qui elle s'applique à la faune et aux humains, et que la présente étude se focalise surtout sur les perceptions de ces derniers, je la mobilise.

[426] J'ai ainsi observé que les éléphants ont tendance par exemple à s'immobiliser, à arrêter de manger et à ouvrir la bouche pour mieux entendre la menace et l'analyser. Ce comportement est aussi décrit par Baptiste Morizot (2017) avec les loups.

[427] Le « barrage » des oreilles de l'éléphant consiste à les déployer pour que l'animal paraisse plus grand et impressionnant.

fait d'être à pied ou en jeep, les comportements adoptés par chacun·e, l'espèce animale concernée, la présence ou l'absence de barrière naturelle comme des arbres, une rivière ou autres points d'eau (cf. Figure 126), ainsi que la topographie du terrain, influencent considérablement le choix de ces distances critiques et modulent le sentiment de sécurité (*surakshit*) des différents existants en présence.



Figure 126 : Rencontre directe avec un éléphant auprès d'un point d'eau, BNP. © Nolwen Vouiller. Avril 2023.
La photographie immortalise une rencontre directe avec un éléphant lors d'une excursion en jeep en avril 2023 dans le parc national. Le pachyderme solitaire nous fait face de l'autre côté d'un étang, ce qui le tient à une distance de soixante-dix mètres (mesure effectuée à l'aide d'un télémètre laser). L'animal, repéré par notre guide par des bruits puis des jets d'eau au loin, nous observe assez attentivement, mais semble paisible. Il aspire de l'eau avec sa trompe et s'en asperge pendant une dizaine de minutes afin de se nettoyer, se nourrit d'herbes desquelles il retire la boue des racines dans l'eau et avance de quelques mètres dans l'étang.

La rencontre directe sous forme soudaine et rapprochée peut être plus ou moins annoncée, mais elle reste toujours unique et ébranle profondément les individus, sans jamais permettre de se préparer réellement. Joseph Plancquaert, à partir de son expérience de chasse en Inde dans les années 1930, décrivait déjà la terreur première et inévitable, à l'annonce de la rencontre probable avec le tigre :

> « Qui ne ressentirait pas un frisson involontaire lorsque le rugissement du tigre déchire les profondeurs de la nuit ? (trad.) » (Plancquaert 1939 : 34).

Rishikesh Shaha, une trentaine d'années plus tard, toujours dans un contexte de chasse, mais au Népal, écrivait dans la même idée :

> « Ce n'est pas un sport pour les mauvais tireurs, les excités hâtifs ou ceux qui n'ont pas d'appétit pour le danger. Même le chasseur le plus calme est susceptible d'éprouver pendant une seconde ou deux un soudain spasme de peur lorsqu'il entend pour la première fois le rugissement à glacer le sang d'un tigre furieux et qu'il voit le grand corps rayé lancé dans sa charge, un coup de tonnerre de mort et de colère dans l'air. C'est l'un des spectacles les plus terribles au monde (trad.) » (Shaha 1970 : 10-11).

La faune semble encore aujourd'hui, et sans moyen de s'en défendre plus que jamais peut-être, produire d'intenses effets sur les personnes qui la rencontrent. Dans les villages et dans les

forêts, une multitude de scènes surprenantes, qui découlent de ce phénomène, se produisent ainsi devant mes yeux. J'observe par exemple une après-midi une jeune femme qui, lorsqu'elle trouve un serpent venimeux dans les feuilles qu'elle transporte pour ses chèvres, secoue une à une les branches sur la route puis tente ensuite de soulever l'animal du sol avec un bâton en criant, alors qu'il se sauvait vers la forêt. J'observe aussi le cas de fermiers qui encerclent, apparemment sans le vouloir, mais plusieurs soirs de suite, un éléphant dans les champs, le laissant paradoxalement sans issue, alors que leur but était précisément de le faire partir. À Bardiya, puisque ces manifestations touchent davantage les personnes qui ne vivent pas professionnellement de la faune et qui en ont moins l'expérience, elles sont beaucoup considérées comme découlant d'une « absence d'éducation » (cf. Chapitre II. II. B). Toutefois, elles n'épargnent pas les guides, les personnes qui travaillent pour le Parc ou encore les touristes pour autant.

En juillet 2019, Bipin, guide et ami d'une trentaine d'années, me reproche de ne pas avoir levé les bras au ciel en criant lorsqu'un tigre nous faisait face et semblait hésiter à attaquer, là où il a, de son côté, reculé sur le moment, au lieu de précisément adopter le comportement qu'il jugeait être le bon (cf. Chapitre III. II. A). En novembre 2021, il me raconte dans la même idée une *jamkaa-bhet* vécue avec un rhinocéros dans le Parc deux ans plus tôt, en mettant l'accent sur le fait que lui, comme les personnes qui l'accompagnaient, n'ont pas pu « penser » sur le moment :

> « Nous étions sur un chemin, entre les hautes herbes. Un rhinocéros dormait là, mais nous ne savions pas. Lorsque l'animal a essayé de m'attaquer, je l'ai frappé (*haannu*) de toutes mes forces avec mon bâton, sur sa tête. L'animal était très en colère (*ris*). Il s'est éloigné deux fois puis est revenu et chaque fois j'ai frappé, frappé, frappé. J'ai eu très peur (*dar*), je criais, il était à moins de deux mètres. Les clients n'ont rien fait, ils ont oublié ce qu'il fallait faire. Moi aussi j'ai oublié (*rires*), je n'ai pensé qu'à frapper, ce n'était pas possible de penser à ce moment-là. Le rhinocéros a fini par partir. C'était un grand mâle. (…) J'avais un appareil photo et j'ai frappé tellement fort qu'il s'est cassé contre moi, tout était par terre. J'ai encore mal parfois à gauche. (…) J'étais en colère contre les clients, j'ai demandé "pourquoi vous n'avez pas crié ?!". Et ils ont dit "oh mais nous avons crié !", mais ce n'était pas vrai. J'ai dit aux clients qu'il fallait partir et nous sommes rentrés » (Bipin, guide, 30 ans, 12/11/2021).

Je mentionnais par ailleurs (cf. Chapitre II. I. B) une situation en 2020, où, lors d'un safari en jeep dans le Parc, trois touristes népalais mécontents ont poussé Aashish, guide d'une trentaine d'années, à les faire descendre de voiture et à se lancer à la recherche d'animaux : une rencontre soudaine s'est alors produite entre eux et un éléphant caché derrière un arbre, ce qui a provoqué la dispersion bruyante du groupe en directions opposées. L'éléphant, paniqué, a poursuivi et projeté l'un des hommes avec sa trompe.

Raymond, un kinésithérapeute français guide de montagne qui vit à Bardiya de manière intermittente depuis les années 1990, me raconte lui aussi une expérience comparable, mais où il a été, dans son cas, mis en danger selon lui précisément *par* son guide :

> « En avançant tout doucement sans faire le moindre bruit, il se trouve qu'on est tombés sur un deuxième rhino, qui était, lui, pas dans les herbes, mais dans la forêt. On était très, très proches. Moi j'étais en train de suivre mon guide et d'un seul coup, je l'ai vu se tourner sur lui-même, avec des yeux écarquillés comme des soucoupes. Dans le dixième de seconde, il a démarré en courant. Derrière sa tête j'ai vu une grosse masse grise. En fin de compte, c'était les fesses du rhino, son arrière-train. Et ce qui s'est passé, c'est que le fait de démarrer en courant à juste trois mètres du rhino, et bien ça lui a instantanément fait peur. Il a fait demi-tour et a chargé. Je n'ai pas eu d'autre solution que de suivre mon guide, de faire la même chose que lui » (Raymond, habitant de Bardiya, 28/11/2021).

Lorsque je rencontre le directeur du NTNC de Chitwan, nous parlons explicitement de la curiosité de ces réactions imprévisibles, qui mettent si souvent en danger :

> « Ce genre de comportement cause beaucoup d'attaques, notamment d'éléphants. Les gens voient l'éléphant et se mettent à courir partout… quelqu'un peut même aller *vers* l'éléphant ! Bien sûr, l'animal panique. Si les gens allaient doucement et gardaient une bonne distance… mais non, ils vont vite et font des choses ridicules (*ridiculous things*). C'est un problème oui » (Directeur du NTNC de Chitwan, 09/12/2022).

L'ensemble de ces comportements, que j'observe chez des personnes plus ou moins formées aux réactions des animaux, dans les forêts et les villages, me surprennent à plusieurs reprises et me posent de manière générale un ensemble de questions sur les systèmes d'apprentissage sur place, sur la vision de ce qu'est un « bon » ou un « mauvais » comportement, tout en m'amenant à postuler une différence entre des savoirs plus « théoriques » et « incorporés » (cf. Chapitre III. II). En effet, on imagine assez bien à la fois comment les migrations variées de populations, les inversions historiques des comportements valorisés face à la faune, sa multiplication extrêmement rapide et la complexité inhérente à Bardiya (cf. Chapitre I. II. B), le tout combiné au risque bien trop grand — surtout pour des enfants — d'un apprentissage par « essai-erreur » avec des animaux sauvages (Barrett & Boesch 2012), a fait naître des stratégies plus ou moins viables et finalement des réponses comportementales très différentes, voire difficilement compréhensibles.

Quoi qu'il en soit, lors des rencontres avec la faune, au moins à Bardiya et sans doute à Chitwan, sous l'effet d'une multitude d'affects, les connaissances théoriques éventuelles, qui n'ont peut-être pas été suffisamment expérimentées, semblent laisser place à une improvisation et à une désorganisation des coordinations sensori-motrices. Le phénomène semble encore peu étudié dans les situations de cohabitation entre humains et animaux, mais notons que Baptiste Morizot (2017) décrit la manière dont il n'agit pas comme il aurait voulu face au loup et que Nayanika Mathur (2018 : 139) mentionne l'existence de comportements surprenants de la population face au léopard sur son terrain en Inde, ainsi que d'affects nombreux et désordonnés lorsqu'on le sait proche :

> « Le règne de terreur du grand félin a provoqué divers affects chez les habitants de la ville, allant de la peur extrême à la colère, voire à des rires nerveux (trad.) » (Mathur 2018 : 163).

J'ai abordé l'état d'hypervigilance à l'œuvre à Bardiya, et, tout comme dans le cas du terrain de Nayanika Mathur, on peut dire que la seule idée d'une rencontre directe peut provoquer d'intenses réactions affectives. La faune elle-même semble vivre ces tensions et adopter dans ces moments un ensemble de réactions imprévues, qui peuvent la mettre en danger : tel léopard entre dans une maison pensant peut-être se protéger et tel rhinocéros sort en panique d'une petite forêt où il a vu des humains, mais du mauvais côté, se retrouvant bloqué par une barrière (cf. Chapitre III. I. A).

Comme le résume avec simplicité Jesse Prinz (2004 : 206), « il peut être impossible de réprimer les changements physiologiques lorsqu'on est confronté à un événement inattendu (trad.) ». Dans le cas des rencontres à Bardiya, parler d'affects, qui sont des formes d'intensités pré-cognitives, non intentionnelles, dont certaines paraissent, en conséquence, incontrôlables (Gherardi 2017 : 348), fait d'autant plus sens. L'expression *gut reactions* (Prinz 2004), que je traduis en « réactions instinctives », bien qu'elle qualifie pour la chercheuse une « émotion »,

est dans la même idée pertinente, tant elle met l'accent sur les « perceptions incarnées » (*embodied appraisals*), accompagnées ou non de représentations mentales[428].

Charles Darwin (1998 [1890] : 298), en considérant les « émotions » comme innées, donc comme un phénomène biologique valable pour l'humain comme pour l'animal, met de côté les dimensions culturelles qui m'importent dans le cas de ce travail (cf. Partie II. A), mais a l'avantage d'aller encore plus loin dans la description des manifestations physiologiques à l'œuvre dans ce type d'expérience, qui vont de la blancheur de la peau à la fuite. Il décrit ainsi ce que provoque la terreur extrême, l'horreur ou la frayeur chez l'humain, selon lui précisément à la suite du « tressaillement de la surprise » :

> « L'homme effrayé reste d'abord immobile comme une statue, retenant son souffle, ou bien il se blottit instinctivement comme pour éviter d'être aperçu. Le cœur bat avec rapidité et violence, et soulève la poitrine (…) c'est-à-dire qu'il envoie une plus grande quantité de sang dans toutes les parties de l'organisme ; en effet, la peau devient pâle instantanément comme au début d'une syncope. (...). Les poils se hérissent, et les muscles superficiels frémissent. En même temps que la circulation se trouble, la respiration se précipite. Les glandes salivaires agissent imparfaitement ; la bouche devient sèche ; elle s'ouvre et se ferme fréquemment. (…) L'un des symptômes les plus caractéristiques de la frayeur est le tremblement qui s'empare de tous les muscles du corps, et qui s'aperçoit en premier lieu sur les lèvres. (…) Tous les muscles du corps deviennent rigides, ou sont pris de convulsions. Les mains se ferment et s'ouvrent alternativement, souvent avec des mouvements brusques. Les bras se portent parfois en avant, comme pour écarter quelque horrible danger ; ou bien ils se lèvent tumultueusement au-dessus de la tête. (…) Dans d'autres cas, il se produit une tendance subite et invincible à fuir à toutes jambes ; cette tendance est si forte qu'on voit les meilleurs soldats y céder et se laisser emporter par une panique soudaine. Quand la frayeur atteint une intensité extrême, l'épouvantable cri de la terreur se fait entendre. De grosses gouttes de sueur perlent sur la peau. (…) [L]es facultés mentales sont suspendues » (Darwin (1998 [1890] : 310-313).

J'ai donné quelques exemples et mentionné les manifestations vocales de Bhadai, Sarmila et Madan, mais j'ai abordé aussi le fait de trembler (*kaamnu*) ou les sueurs froides — que j'ai moi-même eu l'occasion de vivre à de multiples reprises face à la faune —, les pleurs, la « suspension des facultés mentales » ou même la perte de conscience (*behos*). Sur ce dernier point, qui n'est pas abordé ici par Charles Darwin, notons par exemple que Ashmita (cf. Intro) reste inconsciente une journée entière, là où l'homme attaqué par un rhinocéros alors qu'il coupait de l'herbe lors des deux journées autorisées dans le Parc (cf. Chapitre III. II. C) fait un malaise qui dure entre cinq et dix minutes, montrant comment ces réactions peuvent grandement varier.

Le fait que l'instant semble dénué de rationalité et que les réactions instinctives plus ou moins visibles face à la faune soient précisément « soudaines » et difficilement maîtrisables, n'empêche pas que certains savoirs, sans doute les plus « incorporés », subsistent comme des réflexes pertinents et que plusieurs personnes décrivent des pensées particulièrement claires sur ce laps de temps. C'est le cas d'Ashmita, qui se dit que le fait d'être attaquée à la tête par le tigre sera plus dangereux et plus coûteux financièrement qu'ailleurs (cf. Intro), de la mère de Roshani, lorsqu'elle juge que le fait d'être mordue par le crocodile et de risquer de perdre ses mains n'a pas d'importance si elle peut sauver la jambe de sa fille (cf. Chapitre III. I. E), mais aussi du mien, lorsque, face au rhinocéros, je me dis qu'il est ironique de mourir de cette façon

[428] Pour Jesse Prinz, les émotions « sont des états au sein de notre système somatosensoriel qui enregistrent les changements dans notre corps (...). Si les émotions sont des évaluations corporelles, alors les émotions sont des états, et ce sont des états qui peuvent être consciemment vécus sous forme de sensations corporelles (trad.) » (Prinz 2004 : 58-180).

(tuée par le type de situation étudiée dans sa recherche) puis que je décide consciemment de courir en parallèle de lui, dans sa direction, pour tenter de survivre (cf. Chapitre III. I. A). De la même manière, Sarmila me dit avoir pensé que ses enfants n'allaient plus avoir de mère si le rhinocéros la tuait (cf. *supra*) et le *game scout* qui s'est battu avec un léopard, qu'il devait attraper les pattes de l'animal pour le bloquer (cf. Chapitre III. I. D). L'ensemble de ces situations me semble représenter ce que Val Plumwood dans son expérience d'attaque de crocodile en Australie nomme une « élévation extrême de la conscience évoquée à l'article de la mort (trad.) » (Plumwood 2012 : 11).

Le face-à-face avec l'animal, *a fortiori* sauvage, en tant que rencontre entre (au moins) deux subjectivités et donc perspectives du monde, est un moment intense de communication inter-espèces structuré par la « figure du malentendu » (Servais & Servais 2009 ; Lambert *et al.* 2025). Chaque protagoniste tente, autour des existants en présence et de la spatio-temporalité de la rencontre soudaine, de s'organiser et parvient, ou non, à s'ajuster. Si les conflits entre humains et faune représentent une « crise » à grande échelle (cf. Chapitre II. I & II), la rencontre soudaine et rapprochée, elle aussi, à l'échelle de l'individu, pourrait être caractérisée par une « manifestation brusque et intense, de durée limitée (d'un état ou d'un comportement), pouvant entraîner des conséquences néfastes » ou d'une « situation de trouble (…) lorsque l'individu est confronté à des problèmes d'ordre physiologique et/ou psychologique »[429].

Les rencontres mettent, non seulement l'humain, mais aussi l'animal, face à un choix décisif — ce qui est précisément la fonction de la « crise » si on en croit son étymologie grecque (*krisis*) — qui fait l'objet de nombreuses études neuroscientifiques (Schalinski *et al.* 2015 ; Mobbs *et al.* 2015 ; Roelofs 2017 ; Kearney & Lanius 2022). Lors d'une situation qui met la vie de l'individu en danger, l'une de ces études (Roelofs 2017), à l'instar finalement de ce que décrit Charles Darwin (1998 [1890] : 310-313), révèle qu'on observe idéalement une forme de « gel » (*freezing*) qui se manifeste sous la forme d'une « orientation » (*orienting*), c'est-à-dire d'une vigilance qui permet de se réorienter, et que celle-ci évolue, si la situation le permet, vers la fuite ou le combat. Une autre étude (Schalinski *et al*. 2015) décrit dans la même idée une interruption des processus perceptifs et comportementaux, puis une hyperfocalisation sur l'élément inquiétant. Si se battre ou fuir est impossible, il est montré qu'une « immobilité tonique » se produit, chez l'humain comme chez l'animal : l'individu se retrouve dans un état caractérisé « par l'absence de mouvement en réponse à une menace grave (trad.) » (Roelofs 2017 : 3), une autre forme de *freezing*, qui prend parfois le nom de « *flag-faint* » (Schalinski *et al*. 2015).

À Bardiya, les cas de fuites sont les plus fréquents et j'ai mentionné les situations où l'attaque provoque un évanouissement. Au sujet de celles qui évoluent en combat, j'ai présenté le cas de Bhadai, mais il est loin d'être le seul et d'autres situations ont été décrites jusqu'ici : Ashmita lutte contre un tigre qui se jette sur elle dans son jardin (cf. Intro), les parents de Roshani sautent sur le dos du crocodile qui saisit la jambe de leur fille pour lui faire ouvrir la gueule (cf. Chapitre III. I. E), un *game scout* se bat avec un léopard dans un champ pour sauver un enfant (cf. Chapitre III. I. D) et les buffles d'un homme lui sauvent la vie en attaquant le tigre qui s'est assis sur lui (cf. Chapitre III. II. D).

Ces événements, qui impliquent d'importantes douleurs (ressenties ou non sur le moment)[430], révèlent un courage et des capacités physiques insoupçonnées, que l'on retrouve dans d'autres situations d'attaques dans cette recherche, mais aussi dans d'autres contextes. Ainsi, en Inde

[429] CNRTL. (2012). *Crise*. Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. https://www.cnrtl.fr/definition/crise

[430] L'intensité du moment et l'état de conscience modifié de celui-ci peut créer, par l'activation du système orthosympathique typique lors de réactions défensives face à des événements dangereux (Roelofs 2017 : 2), une forme d'anesthésie et donc une absence de douleur immédiate.

par exemple, en 2014, une femme d'une soixantaine d'années a tué un léopard au bout d'une trentaine de minutes avec des outils de ferme lorsqu'elle se faisait attaquer[431] et, une dizaine d'années plus tard, une mère de 25 ans a sauvé son bébé de 15 mois alors qu'un léopard le tenait dans sa gueule[432]. Ce type de « combat épique » peut rappeler les contes, légendes ou mythes de diverses sociétés. Bhadai, en affirmant avoir grimpé sur le dos du prédateur par exemple, fait fortement écho, consciemment ou non, à Durga dans la cosmologie hindoue, « déesse des rois et des princes, de l'autorité et de la protection des vivants » (Bordes 2017 : 87), représentée chevauchant un tigre. Les mythes de la Grèce antique eux-mêmes ne semblent pas loin, si l'on pense au moment où Héraclès tue le lion de Némée par étouffement alors que ses armes et ses flèches ne parviennent pas à percer sa peau ou le lion du Cithéron en le traquant des dizaines de jours, alors qu'il ravage des troupeaux. Pourtant à Bardiya, si l'on met le cas du braconnage de côté, il s'agit essentiellement de « réactions critiques » (Lorenz 2018 [1969]) : le but est de se défendre et pas de tuer volontairement la bête. Ainsi, Bhadai parvient surtout à faire fuir l'animal qui se serait ensuite « caché dans l'herbe » et il en est de même pour les autres victimes qui se sont battues et ont survécu. On comprend donc, et nous y reviendrons, que les rencontres soudaines peuvent prendre l'aspect d'un combat épique avec de véritables « exploits martiaux » propres aux héros (Winkler 1984 : 46), même si l'affrontement n'a, de prime abord, pas été cherché par l'humain.

Je suis marquée à Bardiya par deux autres cas d'hommes qui se sont battus de manière intense avec des tigres : Ashnik, guide touristique d'une quarantaine d'années, et Hariram, fermier âgé qui vit dans le secteur Geruwa (cf. Figure 127). Ce dernier me raconte en avril 2024, de manière particulièrement gesticulée, le combat qu'il a vécu cinq ans plus tôt avec un félin :

> « J'emmenais mes buffles paître. C'était un gros tigre, il était couché dans l'herbe, puis il m'a attaqué d'un coup (*ekkaasi*). (…) Il est venu directement face à moi, et, comme je marchais, j'avais un bâton, donc je l'ai d'abord montré au tigre (…). Il a attaqué mon bâton, que je tenais à la main, puis il a attrapé ma main. J'ai enfoncé dans sa gueule le gros bâton de bambou que j'avais et il s'est cassé en trois morceaux. (…) Tous mes vêtements avaient du sang et mes chaussures aussi » (Hariram, fermier, 71 ans, 09/04/2023).

[431] Joshi, S. P. (2014, August 26). *India villagers kill tiger blamed for deaths*. BBC News. https://www.bbc.com/news/world-asia-india-28941519
[432] Ethirajan, A., Henschke, R. (2022, September 6). *Madhya Pradesh: India mum injured fighting to save baby from tiger*. BBC News. https://www.bbc.com/news/world-asia-india-62805108



Figure 127 : Capture d'écran d'une vidéo où un fermier mime une attaque de tigre, *buffer zone* de Bardiya (secteur Geruwa). © Nolwen Vouiller. Avril 2023.

Ashnik, de son côté, se fait attaquer en février 2016, un jour où il est accompagné d'un touriste néerlandais[433]. Alors qu'une tigresse se rue sur eux, le touriste se précipite suffisamment vite et grimpe dans un arbre, là où Ashnik aurait couru sur une centaine de mètres avec la femelle à ses trousses. Il me dit avoir pensé :

« Je dois me battre, si je cours, je vais mourir » (Ashnik, 31 ans, 09/08/2019).

Le guide décide de se jeter sur l'animal avec son bâton et parvient à le plaquer au sol, avant de se cacher derrière un grand tronc. La tigresse le mord et le griffe jusqu'à ce qu'il réussisse à se hisser dans un arbre. Comme il n'aperçoit plus le touriste (celui-ci restera plusieurs heures dans l'arbre, observé par la bête), il appelle le Parc, puis plusieurs cornacs et deux éléphants viennent à leur secours.

L'expérience d'Ashnik révèle comment fuite et affrontement s'entremêlent dans ces moments, dévoilant la complexité des réponses face à l'imprévu de la rencontre. Les deux récits dont il est question, ainsi que celui de Bipin avec le rhinocéros (cf. *supra*), mettent en évidence le rôle central du bâton que portent bien souvent guides et gardiens de buffles lors de leurs déplacements forestiers. L'objet agit comme un médiateur corporel essentiel entre humains et faune durant les rencontres rapprochées à Bardiya, qu'il s'agisse de tigres, léopards, rhinocéros, crocodiles ou serpents. Frappé au sol ou dirigé vers l'animal, il constitue parfois l'ultime rempart de protection. Le cas des éléphants apparaît comme particulier : une distance devenue « intime » avec un animal si puissant et massif éloigne toute possibilité de combat et laisse des chances de survie infimes. Les altercations avec cette espèce se font donc essentiellement à distance, mobilisant non plus le bâton, mais, dans les villages, principalement la médiation des pierres et du feu (cf. Chapitre II. III. B).

Les exemples occidentaux de rencontres soudaines et rapprochées entre humains et animaux tels que celui de Val Plumwood (2012) avec un crocodile, de Nastassja Martin (2019) avec un ours ou de Baptiste Morizot (2017) avec des loups, insistent sur l'importance du regard et du visage de la bête dans le face-à-face. C'est ce contact visuel qui génère pour ce dernier par exemple, le vécu d'une rencontre « d'homme à homme » : un instant où humanité et animalité se reconnaissent mutuellement comme sujets. Le romancier Amitav Ghosh, dans un contexte

[433] Je rencontre Hubert à Rotterdam en mai 2022, ce qui me permet de synthétiser ici une version de l'histoire à partir du vécu des deux protagonistes.

plus proche, avec le tigre dans les Sundarbans en Inde, décrit lui aussi avec poésie l'enjeu du regard :

> « Le tigre vous observe ; vous êtes conscient de son regard, comme toujours, mais vous ne le voyez pas ; vous ne croisez pas son regard avant qu'il ne se lance à l'attaque, et à ce moment-là, un choc vous traverse et vous êtes immobilisé, figé. (…) Regarder le tigre dans les yeux, c'est reconnaître une présence dont vous êtes déjà conscient ; et à cet instant de contact, vous réalisez que cette présence a une conscience similaire de vous, même si elle n'est pas humaine. Cet échange muet de regards est la seule communication possible entre vous et cette présence — mais il s'agit sans aucun doute d'une communication (trad.) » (Ghosh 2016 : 29).

Dans la rencontre directe que je relate avec un tigre durant la mousson 2019 (cf. Chapitre III. II. A), je suis moi-même marquée, peut-être à vie, par les yeux lumineux du félin qui nous fait face, par « cet échange muet de regards ». Pourtant, et bien qu'il soit dit aux touristes de ne jamais perdre le contact visuel avec le tigre ou le léopard au risque de se faire attaquer, les locaux de Bardiya, lors des entretiens relatant des rencontres avec la faune, parlent parfois d'attaques frontales comme Hariram et ne font pas état de l'importance du regard dans leur expérience[434]. Les personnes qui m'en parlent sont essentiellement des étranger·es, soit des touristes de passage, soit des personnes qui vivent sur place depuis longtemps (directeur·ices d'hôtels, conservationnistes ou encore passionné·es qui viennent de manière récurrente). Jack écrit par exemple à ce sujet, dans une *newsletter* de mai 2025 :

> « J'ai souvent ressenti le regard d'un léopard (…).
> Regardez [le léopard] Asa dans les yeux, laissez-le vous regarder au plus profond de votre âme et sachez que nous devons faire mieux. Avec de l'éthique et de la moralité, on aurait pu trouver un moyen de faire vivre ce léopard mort, de le placer dans un habitat où les léopards sont nécessaires, de relancer l'écosystème. Alors oui, regardez-le dans les yeux, réfléchissez-y… laissez votre âme décider » (Jack, zoologue, 03/05/2025).

Raymond mentionne lui aussi lors de notre entretien l'importance du regard :

> « Le léopard nous regardait. Et on n'a pas bougé, on est restés en face. Enfin, franchement, il nous regardait dans les yeux. Il ne regardait pas ailleurs. Tu as vraiment les regards qui se croisent. Et puis, il y a un moment, le léopard… il commençait à nous jauger. Tu sens bien qu'à un moment, il t'observe, il se dit "qu'est-ce que je fais ?". Et puis, à partir du moment où il se rend compte que toi, tu ne baisses pas le regard, et puis qu'il n'y a ni agressivité, ni volonté de se sauver en courant… Ben le léopard il a sauté de la branche, il est parti » (Raymond, habitant de Bardiya, 28/11/2021).

Là où le phénomène provoque pour tant de personnes des réflexions philosophiques sur la place de prédateur ou de proie, sur le pouvoir « éthique » et « moral » de l'humain ou encore sur l'intériorité de l'animal et de ses représentations, il semblerait que ces questions soient moins déterminantes pour les locaux, de manière générale ou sur le moment de la rencontre. Pourtant, je postule que le silence apparent autour de l'échange de regard avec la faune ne signifie ni que celui-ci n'ait pas lieu sur le moment, ni l'absence d'une reconnaissance d'altérité.

Il faut dire qu'à Bardiya, même si la mort d'un être humain causée par un animal reste un choc terrible, que l'humain n'est pas considéré dans les discours comme une proie « naturelle » et que certains animaux sauvages puissent être qualifiés de « fous » pour oser le croire (cf. Chapitre III. I), les populations n'ont jamais cessé historiquement d'être des proies potentielles. Elles n'ont donc peut-être jamais cessé de se savoir, dans le fond, « nourriture », en possession

[434] Une forme d'exception est le cas du guide Suni, qui est en contact constant avec les touristes et les réseaux sociaux, et qui parle parfois du regard du tigre dans ses publications (pour une bonne partie générées par intelligence artificielle depuis quelques années), mais pas lors de nos entretiens.

de « corps juteux et nourrissants (trad.) » (Plumwood 2012 : 10). Le fait même d'être attaqué·e par des herbivores — qui endossent alors un rôle paradoxal de prédateur — est une réalité quotidienne qui ne semble pas particulièrement questionnée.

Si l'on en revient à la réflexion sur la non-mention du regard, il est tentant d'établir un parallèle avec la manière dont celui-ci est vécu culturellement au Népal dans les rencontres entre humains. Mon expérience de terrain prolongé ne m'a pas fait remarquer quelque chose de particulier sur ce thème et celui-ci semble absent dans la littérature[435].

Une autre piste de réflexion se dégage au sujet de la moindre importance du regard au moment de la rencontre rapprochée : cette dernière, conjuguée à la soudaineté, au caractère singulier de chaque situation et à la dangerosité de l'animal, permet-elle l'émergence d'une « vraie » rencontre dans le sens de l'élaboration d'une « conscience intersubjective » (*intersubjective consciousness*) telle que décrite par Daniel Stern (Ramberg 2006)[436] ? Parler de « rencontre directe » pour qualifier toute situation de coprésence physique où au moins l'un des deux êtres perçoit la présence physique de l'autre permet à l'échange de regards de ne pas constituer un prérequis pour l'emploi du terme de « rencontre soudaine ». Mais ce choix méthodologique se heurte à la difficulté, voire à l'impossibilité, de déterminer avec certitude si l'animal perçoit effectivement l'humain[437]. Ce qui semble primer, c'est la physicalité même de l'animal — le voir, l'entendre, ressentir sa présence — sans nécessairement croiser son regard. Le « corps-à-corps » en constituerait, d'une certaine manière, le paroxysme.

Ainsi, lors de sa rencontre directe avec le tigre — à la fois soudaine et rapprochée — Bhadai fait l'expérience charnelle de la présence du félin et de sa puissance. Cet événement, qui rend l'animal plus réel que jamais, fait bien surgir des questionnements sur la reconnaissance de son agentivité et sur la complexité des modalités de cohabitation : Bhadai, comme d'autres, décide de consacrer ensuite sa vie à la conservation du tigre, démontrant les effets concrets de ces événements sur les représentations et les parcours de vie (Vouiller 2024).

En conclusion, les rencontres soudaines qui sont rapprochées et prennent la forme d'un corps-à-corps sont d'une intensité incroyable, pour de multiples raisons : proxémie bouleversée (distance de sécurité transgressée), comportements improvisés (désorganisation des coordinations sensori-motrices), réactions « instinctives » (sueurs, tremblements, pleurs incontrôlés, évanouissements, cris, modification de la respiration, etc.), efforts physiques « surhumains » et grandes douleurs. Sur le moment, si l'état d'urgence général, cette « crise », génère des comportements qui mettent encore plus en danger, d'autres, grâce à l'expérience et/ou à une prise de conscience soudaine, sauvent. L'espace temporel infime autour de l'altercation physique incarne un véritable *kaïros* au sens grec du terme : un instant décisif « à saisir » où tout bascule, où la survie se joue généralement sur des détails. Les personnes

[435] À noter qu'un article récent explore bien l'importance de l'échange de regards au Népal (Green 2022), mais essentiellement en se focalisant sur les enjeux éthiques des interactions entre personnes sourdes et entendantes en contexte urbain : l'autrice y montre comment, sur son terrain à Katmandou et dans deux villages de l'est du pays (Maunabudhuk et Bodhe), le fait d'accorder son regard à autrui traduit la possibilité même d'une « intelligibilité » mutuelle. Les enjeux d'échanges de regard hors de la communauté sourde ou dans leurs spécificités au Népal ne sont pas abordés.

[436] La conscience intersubjective se développe pour Daniel Stern entre deux personnes — pour Véronique Servais (2022 : 12) tout autant entre un humain et un animal — dans une expérience de « moment présent » (*present moment* ou *now moment*), assimilée à un *kaïros*. Ce « moment de rencontre » (*moment of meeting*) se manifeste « lors d'interactions intenses et souvent lors d'un contact visuel, lorsqu'un esprit est, pour ainsi dire, vu par un autre esprit. Le premier esprit est en quelque sorte enrichi par le second. De plus, le second esprit s'approprie le premier esprit, qui est alors enrichi de la même manière, ce qui se traduit par une expérience améliorée pour les deux esprits » (Ramberg 2006 : 22).

[437] Dans le cadre de cette thèse, puisqu'elle est centrée sur les vécus des humains et que je n'ai pas ou peu d'informations sur la faune seule, je ne prends pas ou peu en compte les rencontres directes où un animal sauvage voit l'humain sans réciprocité.

rencontrées mobilisent d'ailleurs les notions de hasard et de chance pour expliquer leur survie : le fait d'avoir eu un bâton, la présence fortuite d'autres personnes ou encore l'animal qui décide de s'éloigner. Lors des rencontres, les affects constituent bien à Bardiya — conformément à leur définition — un « assemblage de potentialités qui augmente ou diminue la capacité d'un individu à agir sur d'autres entités (humaines ou non-humaines) (trad.) » (Gherardi 2017 : 348), déterminant ainsi les réactions de ces événements, porteurs d'enjeux de « vie ou de mort ».

Lorsque le choix de se battre ou de se défendre se fait, pour le meilleur ou pour le pire, un effort physique impressionnant — qui dure parfois de longues minutes et rend le moment épique — se déploie, entraînant sur l'instant et/ou plus tard d'intenses douleurs et des marques qui ne trompent pas : l'œil de Bhadai est arraché, Ashnik a le corps couvert de griffures et les vêtements de Hariram sont tachés de sang. Et si les corps ou les possessions portent les atteintes visibles de ces événements, c'est l'ensemble de l'être qui se trouve transformé par l'expérience. En effet, la rencontre soudaine et rapprochée est un instant de rupture de l'ordre ordinaire du monde et ne s'efface jamais complètement. Elle est à l'origine de marques pérennes, qu'il s'agit maintenant de présenter plus en détail.

C. Des marques pérennes

> « J'ai pensé qu'après l'attaque je ne pouvais pas survivre. Je ne respirais que par la bouche (…). J'ai eu de nombreux problèmes pendant trois ans (…). J'ai encore de très grosses douleurs dans les os (…). Mais plus que le corps, j'ai des problèmes avec mon esprit (*dimaag*) » (Bhadai, président de forêt communautaire, 55 ans, 16/11/2021).

> « Quand le rhinocéros attaque, normalement vous jetez votre sac, pour faire diversion et le rhinocéros s'en prend au sac à dos. Mais cette fois-ci, je n'ai pas pu. (…) L'animal est apparu soudainement (*ekkaasi*). (…) J'ai eu beaucoup de blessures (*ghaau*), regardez, j'en ai encore (*montre une partie de son dos*). (…) Je garde cette veste pour me rappeler qu'elle m'a sauvée la vie. (…) La boîte-repas a aussi été abîmée. J'ai tout gardé. (…) C'était une veste neuve. C'était en novembre/décembre (*mangsir*) et on porte beaucoup de vêtements à cette période à cause du froid. Ma tenue pour la jungle était abîmée de la même manière. (…) Il n'y avait pas vraiment de sang, mais mon dos était blessé et très douloureux. Plus tard, je suis allé à Nepalgunj et j'ai fait des radios. Les radios ont montré qu'il y avait aussi des blessures à l'intérieur (*bhitra ko chot*). (…) J'ai longtemps eu peur (*dar*) de retourner dans la jungle » (Madan, guide, 51 ans, 27/03/2023).

> « Quand je repense à cet incident, j'ai encore très peur (*dar*). Les gens qui étaient là ont appelé mon mari, alors je leur ai dit de dire que j'avais juste mal au ventre. Je ne voulais pas choquer ma famille. Mon mari, mon frère et mon neveu sont venus au bord de la rivière. (…) Je n'avais aucune blessure (*ghaau*) visible à l'extérieur, donc personne ne savait que j'étais blessée à l'intérieur. Les gens ont cru que j'allais bien et peut-être que certaines personnes ont pensé que le rhinocéros ne m'avait pas attaquée, que j'étais simplement tombée, que je voulais juste de l'argent. Mais le rhinocéros m'a attaquée, je ne mens pas ! » (Sarmila, fermière, 38 ans, 24/08/2021).

Les rencontres avec la « vie sauvage » à Bardiya, aussi soudaines soient-elles, s'inscrivent dans la durée, sous des formes variées. Si l'expérience « paroxystique » ne tue pas directement, elle transforme les humains, au niveau individuel, mais aussi groupal (cf. Partie II). Cette transformation se fait sur le moment, par d'intenses affects et une atteinte du corps physique, mais aussi à long terme, par des marques psychocorporelles plus ou moins visibles.

Lorsqu'il s'agit d'une attaque, un départ précipité à l'hôpital — la plupart du temps à plus de trois heures de route, à Nepalganj — est inévitable et celui-ci est ensuite plus ou moins prolongé : Sarmila s'y rend par exemple quelques jours, Madan deux semaines et Ashnik plus

d'un mois. Après une première phase « intensive »[438], les personnes qui survivent y retournent généralement pour des examens de contrôle et pour cause de douleurs résiduelles, ce qui amène son lot de contraintes financières et temporelles. Si les blessures (*ghaau*) cicatrisent avec les soins et le temps, reste qu'elles marquent souvent les corps à jamais : l'œil manquant de Bhadai ou les traces de griffures et de morsures sur le corps de Hariram et de bien d'autres personnes (cf. Figure 128), sont autant de marques pérennes qui constituent ainsi les témoins les plus évidents des dangereuses et douloureuses rencontres.



Figure 128 : Diverses séquelles physiques chez des hommes ayant été blessés par des félins, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Avril 2023.

Sur le terrain, lorsque les blessures physiques ne sont plus visibles (ou si elles ne l'ont jamais été), les personnes rencontrées ont tendance à me montrer ce qui leur reste de l'attaque : des vêtements déchirés (cf. Figure 129), un mur ou un champ endommagé (cf. Figure 79 & 82), des coupures de journaux (cf. Figure 71, 90 & 140), des rapports médicaux (cf. Figure 130), voire des photographies de leur proche décédé·e (cf. Figure 18) ou de leur animal tué (cf. Figure 62). Finalement, même l'achat de terres ou la construction d'une maison en béton dans le cas du décès d'un·e proche[439], en rendant visible l'argent reçu en compensation, peuvent agir comme témoin d'une attaque passée.

[438] Les séjours s'effectuent souvent d'abord en *Intensive Care Unit* (ICU).

[439] C'est bien le décès d'une personne par attaque d'animal qui entraîne la compensation financière reliée à la faune la plus importante (7 000 dollars environ) et qui peut entraîner un changement significatif de qualité de vie



Figure 129 : Manteau déchiré par un rhinocéros lors d'une attaque, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Mars 2023.



Figure 130 : Radios de zones restées douloureuses après l'attaque d'un rhinocéros, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Septembre 2021.

Ces éléments, si divers en forme et en durée[440], font souvent l'objet d'investissements affectifs tout en matérialisant un récit plus ou moins dramatique. Ils sont des preuves tangibles pour faire face au scepticisme éventuel d'autres villageois·es, et sont potentiellement nécessaires pour donner accès à des compensations financières. Si Sarmila m'explique avoir choisi de mentir à sa famille le jour de l'attaque par peur de les « choquer », elle témoigne à l'inverse d'un enjeu d'incrédulité plus tard de la part des « autres », lorsqu'elle parle de sa crainte que certaines personnes puissent croire qu'elle ait inventé l'histoire d'attaque de rhinocéros afin de toucher de l'argent.

Cette fermière d'une quarantaine d'années insiste par ailleurs sur sa solitude dans le fait que « personne ne savait » qu'elle était blessée « à l'intérieur ». Elle m'exprime plusieurs fois la joie qu'elle ressent dans le fait que je vienne l'écouter et me montre à plusieurs reprises ses radios, souhaitant peut-être, comme d'autres, que je fasse exister les preuves de son attaque par mon

pour une famille. Les blessures, elles, font l'objet d'une compensation qui oscille à ma connaissance entre 20 000 et 200 000 roupies, soit entre 140 et 1 380 dollars environ.

[440] En effet, les champs ravagés ou les maisons détruites sont relativement rapidement remis en état, contrairement à certains objets qui ne sont pas réparables ou à des individus humains ou animaux tués.

travail et au sein du village, mais aussi que j'apporte une solution à ses douleurs résiduelles, en tant que titulaire de connaissances médicales (cf. Chapitre I. I. B. & C). Ravi, fermier d'une trentaine d'années qui a également été attaqué par un rhinocéros, insiste moins sur la peur d'inquiéter ses proches ou sur les enjeux de véracité et de représentations sociales, mais souffre lui aussi de l'invisibilisation de sa douleur et de son impuissance dans le fait de la traiter :

> « Il n'y a pas de blessure externe visible, mais la douleur interne est là. Le rapport médical est sorti normal, mais la blessure est interne (*bhitra ko chot*) et la douleur est toujours là ! Chaque fois que je travaille dur, j'ai encore plus mal » (Ravi, fermier, 32 ans, 10/04/2023).

En effet, au-delà d'un corps marqué, d'un objet abîmé conservé ou d'un champ ravagé, c'est souvent l'invisible qui persiste et tourmente. Les douleurs les plus internes, ces « blessures de l'intérieur » (*bhitra ko chot*), se manifestent parfois toute la vie et, bien qu'elles soient plus nombreuses que celles qui sont observables, échappent souvent aux radios et aux examens médicaux. En cela, elles ne sont ni reconnues par autrui, ni prises en charge, créant une nouvelle forme de souffrance post-attaque.

Bhadai montre comment les conséquences de ce type d'événement ne peuvent être réduites à des atteintes physiques. Elles sont profondément psychocorporelles, puisqu'elles touchent le corps (*jiu*), siège de la douleur physique endommagé par les blessures (Kohrt & Harper 2008 : 472), mais aussi — et surtout — le *dimaag*, c'est-à-dire à la fois l'esprit, le cerveau et l'intelligence (cf. Annexe 5). Il s'avère que les atteintes potentielles de celui-ci — c'est-à-dire des dérégulations du comportement et de la pensée qui peuvent pousser à agir non conformément aux normes collectives (Kohrt & Harper 2008 : 469) — sont fréquentes chez les victimes d'attaques[441] et sont durables, comme le souligne Bhadai. Nous verrons que les éléments en népali pour qualifier la globalité de l'être sont riches d'intérêt pour cette recherche et vont bien au-delà d'une dichotomie « corps/esprit ». Pour l'heure, notons que les atteintes autres que celles du *jiu*, probablement encore plus nombreuses, passent souvent inaperçues : je pense ici aux mauvais rêves (*naraamro sapaana*), aux réveils ou cris nocturnes, aux évitements répétés de la forêt, au refus de s'alimenter, à l'apparition d'addictions ou encore aux états de déprime prolongés.

J'ai montré que certains rêves (*sapanaa*) pouvaient annoncer les rencontres (cf. *supra*), mais ceux-là sont aussi le lieu où elles continuent d'exister. Madan après 27 ans, Bhadai après 17 ans, Hariram après quatre ans et Sarmila après deux ans, voient ainsi chacun·e les animaux sauvages rencontrés resurgir sous forme onirique. Les mauvais rêves, les cris ou les réveils en sursaut — qu'ils soient constatés par les proches, racontés au *gurua*, à la chercheuse que je suis ou gardés secret — transforment durablement le sommeil. Bien entendu, même si les manifestations oniriques incluant la faune semblent plus fréquentes chez les personnes qui ont vécu une rencontre soudaine et rapprochée ou qui en ont été témoins, elles peuvent survenir chez toutes et tous. Dans le cas où l'animal est vu en rêve dans un cadre quotidien, l'interprétation apparaît encore plus variable et difficile à saisir (cf. *supra*). Par ailleurs, il arrive qu'une personne attaquée ne rapporte pas de rêves de ce type, ou qu'une autre ayant vécu plusieurs attaques avec des espèces différentes n'en voie qu'une seule en rêve : Madan, par exemple, blessé par un éléphant en 1996 puis par un rhinocéros en 2014, m'explique ne rêver que d'éléphants.

[441] À Bardiya, j'ai surtout pu entendre les expressions « *dimaag gayo* », « *dimaag out bhayo* », « *dimaag thik chhaina* », « *dimaag bigreko chha* » ou encore « *dimaag kharaab bhayo* ». Respectivement, selon Brandon A. Kohrt et Ian Harper (2008 : 470), ces appellations renvoient à un sentiment de confusion, à une inhabilité à contrôler ses désirs comme dans le cas d'une addiction, à un comportement social inacceptable, à un état de folie ou encore à un esprit « cassé » (*broken*) ou « ruiné » (*ruined*).

Plusieurs personnes témoignent d'une association entre rencontre soudaine et rapprochée — qu'il s'agisse d'attaque ou non —, puis difficultés de sommeil et maladie. Ce phénomène renvoie à la perte du *saato*, un autre constituant de l'être que le *jiu* et le *dimaag*, dont j'entends parler à Bardiya : une source d'énergie et de vitalité (Kohrt & Harper 2008 : 472-473), qui, en se perdant à la suite d'une grande peur — on parle alors de *saato gayo* —, entraîne la maladie. Harikila, ma mère symbolique népalaise, lors de mon second terrain, me raconte par exemple comment après sa propre *jamkaa-bhet* avec un python dans les rizières devant la maison, elle a pu souffrir de fièvre pendant une semaine et a été incapable de dormir. Sur une durée plus longue encore, Mamu, qui a perdu son fils et son beau-fils attaqués par le même tigre durant l'hiver 2020, me raconte deux ans plus tard, la mine fermée, que, depuis ce terrible jour, elle se sent malade et ne s'alimente plus[442]. Tout comme Sapani et Mira, chacune femme d'un homme et belle-soeur de l'autre, Mamu ne parvient plus à dormir correctement car elle pense, surtout lors des festivals, aux deux hommes qui ne sont plus là. Ces événements ont fini de les convaincre, comme bien d'autres victimes primaires ou secondaires, de ne plus se rendre dans les forêts (communautaires ou Parc). Et il s'avère que les animaux domestiques, eux aussi, semblent adopter de tels comportements d'évitement :

> « Ils ont été attaqués depuis plusieurs années, mais les buffles refusent encore aujourd'hui d'entrer dans la jungle avant que je n'y entre. Ils ont eu trop peur (*dar laagcha*) » (Hariram, fermier, 71 ans, 09/04/2023).

Les territoires sont en effet relus à travers le prisme des rencontres passées, par les humains, par leurs animaux et, on peut l'imaginer, par la faune également. Jared Margulies et Krithi Karanth (2018), dans un cadre similaire, celui d'une étude de six villages dans le parc national de Bandipur dans le Karnataka en Inde, parlent de « géographie politique animale de la rencontre homme-faune sauvage » (*political animal geography of human-wildlife encounter*), pour qualifier ces nouveaux arrangements qui s'installent entre humains, faune et animaux domestiques, dans une situation de « crise » (*wildlife crisis*). Cette étude montre elle aussi comment les différents existants sont interdépendants, au point de défendre que les animaux sont des « acteurs politiques ». À Bardiya, si les animaux sauvages peuvent être qualifiés de tels en générant d'importants changements spatiaux, ils transforment également les temporalités. Cette double influence s'observe dans les dispositifs séparatistes (cf. Chapitre II. III), mais aussi, plus subtilement, dans les existences quotidiennes et intimes de chacun·e, à travers les affects qu'une rencontre avec la faune — ou le simple récit d'une telle rencontre — peut susciter.

Ainsi sur le terrain, au-delà des forêts en général (et de leurs abords) ou de certains horaires (tôt le matin, tard le soir ou dans la nuit) qui sont perçus par la communauté comme des facteurs croissants de danger, certains espaces ou certains moments précis peuvent se charger d'une intensité particulière pour l'individu, humain ou animal, qui se souvient de l'événement choquant, parfois pendant des années. Cependant, puisque les villages eux-mêmes sont des zones à risque, que la forêt et ses abords constituent des espaces de subsistance essentiels pour certain·es (cf. Chapitre III. II. C & D) et que les charges de travail sont constantes, l'évitement total du danger reste impossible. Les personnes vivent donc en hypervigilance et négocient quotidiennement avec leurs appréhensions, développant des stratégies complexes d'adaptation similaires à ce que Nayanika Mathur (2018 : 147) a repéré en Uttarakhand face aux léopards qui sèment la « terreur » : on se déplace différemment (en groupe, le moins loin et le plus

[442] Au point, m'explique la femme d'une soixantaine d'années, de prendre des sels de réhydratation.

rapidement possible) et le mode de vie change (les activités extérieures doivent être terminées avant la nuit par exemple et l'électricité est un enjeu vital)[443].

On comprend que les survivant·es d'attaques (et/ou les témoins les plus proches) voient leur organisation spatio-temporelle, mais aussi sociale, se transformer. La théorie psychomotrice avancerait que le schéma corporel — la conscience spatiale pré-réflexive (Merleau-Ponty 1945) — et l'image du corps — la représentation qu'un sujet a de son corps dans l'expérience (Schilder 1968 [1935]) —, qui guident ensemble spontanément les mouvements et adaptations posturales, se modifient : telle personne apprend à vivre sans un bras ou sans un œil et à éviter le lieu de l'attaque coûte que coûte, telle autre se retrouve déprimée, ne s'alimente plus, se sent soudainement épuisée, fragile et incapable d'agir comme avant. Ces changements, bien qu'individuels, sont indissociables du lien à autrui et à la communauté, ne serait-ce déjà que par l'état de dépendance transitoire ou durable qui en découle, comme Hariram me le confie en 2023 :

> « Il y avait tellement de sang qui coulait de mon corps que je pensais que j'allais mourir. (…) Pendant quatre mois j'ai été incapable de bouger de mon lit ; tous les membres de ma famille me nettoyaient, me nourrissaient et me lavaient » (Hariram, fermier, 71 ans, 09/04/2023).

En corollaire, en provoquant des atteintes psychocorporelles, l'attaque de l'animal sauvage rend vulnérable à la fois psychiquement, physiquement, mais aussi économiquement, amenant une modification des rapports à l'espace, au temps, à soi et aux autres. L'insécurité générale, qui touche les victimes primaires ou secondaires et qui se renforce ensuite à chaque nouveau cas, est caractéristique de la crise actuelle.

Lorsque, sur le terrain à Bardiya, je propose des séances de psychomotricité à deux personnes atteintes de troubles psychocorporels (cf. Chapitre I. I. B), l'une, Sarmila, ayant des douleurs résiduelles inexpliquées ainsi que des terreurs nocturnes à la suite de l'attaque du rhinocéros (cf. *supra*), et l'autre, Bishant, des malaises quotidiens avec perte de conscience et une apathie générale à la suite du décès de sa mère par morsure de cobra, je constate quelque chose en particulier. En plus d'un schéma corporel et d'une image du corps perturbés, l'« examen du tonus »[444] réalisé à plusieurs reprises révèle des mouvements respiratoires rapides, peu profonds, non abdominaux et un état général d'hypertonie : des signes qui attestent, dans la théorie psychomotrice, de tensions psychiques prolongées, ce qui corrobore avec le vécu d'un environnement incertain où la vigilance est constante, mais aussi avec une restriction d'expression des affects (Ajuriaguerra 1980 [1970] : 596 ; Potel 2015 : 118). S'il n'est pas possible de tirer de ces quelques observations des conclusions sérieuses sur les effets psychocorporels à court et long terme des rencontres avec la faune[445], on peut se demander si ces manifestations sont des marques pérennes des attaques, et, quoi qu'il en soit, il s'avère que ces éléments restent fondateurs de ma recherche actuelle : ce sont eux qui m'ont amenée à porter mon attention sur l'hypervigilance de chacun·e dans la coexistence avec la faune, sur le

[443] En janvier 2026 par exemple, une mère de famille m'expliquait un soir au téléphone qu'elle avait forcé son fils d'une dizaine d'années à rester dormir à l'école, car il risquait de rentrer juste avant la nuit et donc de croiser un léopard.

[444] L'examen du tonus est un élément incontournable du bilan psychomoteur, il vise à mobiliser certains membres (étude du ballant et de l'extensibilité musculaire notamment) afin d'avoir une idée du tonus de « fond », d'« action » et de « posture », donc du fonctionnement neurologique et affectif du ou de la « patient·e ».

[445] En effet, l'examen a été mené sur deux personnes uniquement, toutes deux déjà en état de souffrance. Pour mener plus loin l'étude, il faudrait réaliser d'autres examens à Bardiya, en comparant les signes chez les personnes ayant rencontrées la faune de manière soudaine et rapprochée (avant et après l'événement) et chez les autres. En d'autres termes, il faudrait avoir une idée du tonus « normal » (pouvoir notamment exclure une simple activité physique plus intense qu'ailleurs) et de l'activité respiratoire classique d'une personne non atteinte par un choc particulier à Bardiya : ici, mes observations se font en comparaison avec ce que j'ai connu en France lors de mes études et de mes stages, donc sur une population toute autre.

versant psychique des conflits vécus par les personnes sur place (cf. Chapitre II. II. C), et, plus largement, sur l'expression des affects et sur la manière dont leur restriction pouvait œuvrer à l'émergence d'un modèle particulier de mise en récit des rencontres (cf. Partie II. A & B).

Les attaques d'animaux, apogée des tensions entre humains et faune, génèrent des conséquences psychocorporelles persistantes qui correspondent en partie à ce que la nosologie psychiatrique occidentale du *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* dans sa cinquième édition (DSM-5) qualifie de *Post-Traumatic Stress Disorder* (PTSD) ou d'État de Stress Post-Traumatique (ESPT)[446]. Les rencontres qui évoluent en attaques correspondent effectivement à une « exposition à la mort effective ou à une menace de mort, à une blessure grave ou à des violences », que ce soit en « étant directement exposé (…) [, e]n étant témoin direct (…) [ou e]n apprenant qu'un ou plusieurs événements (…) sont arrivés à un membre de la famille proche ou à un ami » (American Psychiatric Association 2015 : 350). Si les attaques d'animaux ne figurent pas explicitement parmi les causes possibles d'ESPT énumérées dans le manuel, reste qu'elles s'apparentent aux « agressions physiques effectives », aux « catastrophes naturelles » ou même aux situations de « guerre » (*ibid.* : 354).

Toutefois, la transposition des catégories diagnostiques occidentales au contexte népalais mérite une grande prudence[447]. Comme me l'explique Sajen Man[448], psychologue népalais, lors de notre rencontre en décembre 2021, les théories psychologiques issues des modèles cognitivo-comportementaux américains et européens ne sont pas suffisamment « ancrées dans la culture népalaise » et risquent ainsi de conduire à des « conclusions erronées ». À Bardiya, le terme de « trauma » n'est pas employé dans le vocabulaire local par exemple, même parmi les anglophones. Les personnes attaquées et leur entourage[449] utilisent plutôt les termes *sadmaa* (état de choc), *chintaa* (angoisse/inquiétude), *tanaab* (tensions internes) ou *dabaab* (pressions internes et externes) pour décrire un ressenti ou une expérience (*anubhav*) douloureuse qui persiste, avec notamment des effets sur le *dimaag* (esprit-cerveau).

Par ailleurs, force est de constater que les mêmes personnes qui décrivent les vécus douloureux précédemment cités peuvent aussi, quelques semaines, mois ou années plus tard, sortir de leur état et se sentir encore plus fortes, fières ou chanceuses qu'avant (cf. Partie II. B). Les marques pérennes de la rencontre ne sont alors plus uniquement des stigmates ou des handicaps ; elles deviennent des supports de changements de vie vécus comme positifs, rendant inadéquate l'application systématique d'un ESPT[450] et révélant que la cohabitation entre humains et faune à Bardiya dépasse largement le cadre réducteur du « conflit » (*dvandva*) entendu comme une « guerre » permanente et inévitable.

Dans la même idée, mais sur le moment, lorsqu'un tigre fait face à un groupe dans un chemin, lorsqu'un rhinocéros surgit d'un buisson à quelques mètres pour échapper à une menace ou

[446] Je pense ici aux coordinations dysharmonieuses, à l'hypertonie, aux troubles musculo-squelettiques, aux expressions émotionnelles contenues ou inexistantes, à une respiration saccadée ou encore aux rêves récurrents et à l'évitement de certains lieux.

[447] Tant et si bien que certaines personnes, en privilégiant une explication karmique ou en s'appuyant sur l'absence d'équivalents des termes cliniques en langue vernaculaire, ont pu avancer, après la guerre civile, que les symptômes permettant de parler de « trauma psychologique » (*psychological trauma*) — et donc d'ESPT — n'existaient tout simplement pas chez les Népalais·es (Kohrt & Hruschka 2010).

[448] Je remercie sincèrement Pratyoush Onta pour son aide dans ma rencontre de psychologues au Népal.

[449] En tharu, le terme *tensana* (T) a été employé en tant que synonyme, pour parler d'une tension forte, pérenne, qui entraîne de grandes difficultés.

[450] Je précise que le fait que deux personnes, face à une même situation potentiellement « traumatique », ne développent pas systématiquement d'ESPT, n'est pas une nouveauté. Ce que j'avance ici, c'est qu'un événement identifié comme étant à risque accru d'ESPT provoque, à la place ou à l'inverse, un changement positif de vie pour lequel les victimes ont de la gratitude, ce qui est beaucoup moins fréquent et montre l'impossibilité de réduire ces rencontres marquantes à des traumas. Pour une généalogie sociale du traumatisme et de ses enjeux, *voir* Didier Fassin et Richard Rechtman (2007).

lorsqu'un éléphant s'asperge tranquillement à côté d'une jeep, certaines personnes décrivent un état de sidération positive, en employant l'appellation *danga pare* pour qualifier une rencontre surprenante qui se passe bien, ou les termes *achamma* ou *chakka* par exemple (cf. Annexe 5). Lorsque l'animal est très proche et/ou que son comportement est inhabituel, qu'il agit de manière surprenante, il peut laisser croire qu'une attaque est à craindre (cf. *supra*), mais aussi qu'une relation ou qu'une communication s'installe, que l'interaction est choisie et est personnalisée. Ce genre d'événement est alors surtout vécu comme rare et exceptionnel : telle personne pleure d'avoir vu la faune de si près, telle autre en parle pendant des jours et décide de contribuer à la conservation (cf. *infra*). L'effet semble à son maximum dans le cadre touristique, sans doute car c'est là que l'animal est le plus recherché et qu'une véritable disponibilité à l'événement préexiste.

Les guides insistent, dès l'arrivée dans le Parc, sur la vigilance nécessaire, mais aussi sur l'incertitude de rencontrer la faune et sur l'aspect hasardeux d'un tel événement. Le discours met les sens en alerte et contribue inévitablement à l'imaginaire construit autour de la rencontre :

> « Peut-être qu'on va voir un tigre, qu'il va essayer d'attaquer ou qu'il sera très proche de nous, comme une surprise (*surprise*), tu sais : parfois nous marchons et le tigre nous voit, nous ne le voyons pas, et nous nous rencontrons soudainement (*sudden encounter*) » (Manmohan, guide, 34 ans, 05/01/2022).

Sur le moment, certaines rencontres qui ne sont pas des attaques semblent donc pouvoir faire partie de ces surprises qui évoluent, si l'on en croit les philosophes, vers l'état d'« émerveillement » (Qazwīnī 1848 [1260] ; Hume 1983 [1740] ; Kant 2015 [1790]), que l'on peut éprouver, disent-ils, face à l'art ou à la nature (et notamment à ses manifestations « étranges »[451]). La notion d'« enchantement » telle que développée par Arnaud Halloy et Véronique Servais (2014 ; Servais 2005) à la suite d'Emmanuel Belin (2002), semble particulièrement adaptée : je postule que la rencontre soudaine, *a fortiori* lorsqu'elle est désirée comme dans le cas des excursions touristiques, représente à Bardiya un « dispositif d'enchantement » qui aménage une « promesse de surprise » (Belin 2002, cité par Servais 2023 : 140)[452]. Ce « moment suspendu », qui peut être pensé dans l'avant/pendant/après[453], n'est jamais certain, mais, lorsqu'il se produit, transforme bien l'individu en engendrant une révélation, se distinguant ainsi d'une rencontre plus « banale »[454].

---

[451] Zakariyya Al-Qazwīnī (1848 [1260]), en cherchant dans son oeuvre à réveiller l'émerveillement qu'il juge essentiel à l'humain, dédie toute sa dernière section aux animaux « étranges » (*al-ġarīb* en arabe). Ils perturbent selon lui le champ perceptif et les cadres mentaux en suscitant l'exceptionnel. Emmanuel Kant (2015 [1790]), dans la même idée, voit l'émerveillement (*verwunderung*) comme l'affect vécu dans le cas d'une nouveauté qui dépasse des attentes. Il parle aussi de l'admiration (*bewunderung*) comme d'un émerveillement qui dure, même sans nouveauté.

[452] Les auteur·es mentionnent l'importance, pour que l'enchantement se produise, d'un environnement sensoriel organisé (*senscape*) et d'une relation de confiance établie (Halloy & Servais 2014). En effet, le dispositif est analysé dans un contexte de soins, qui est donc presque opposable à celui des *jamkaa-bhet* de Bardiya. Je postule que le contexte de cette recherche, bien moins sécurisant et moins interindividuel (les rencontres peuvent se faire entre plusieurs humains et un animal sauvage ou inversement), n'empêche pas pour autant des moments d'enchantement avec transformation positive des individus.

[453] Si la temporalité de l'enchantement n'est pas présentée explicitement ainsi, reste que les auteur·es décrivent bien une préparation à l'expérience (qui permet de développer un certain état d'esprit), un vécu intense « à la première personne » puis une mise en récit, une « réception » de l'expérience (Halloy & Servais 2014).

[454] Je ne pense pas pouvoir dire qu'une rencontre avec la faune à Bardiya puisse être « banale », ayant insisté sur le fait que chacune est unique et intense, mais je reprends ce terme dans le sens d'une rencontre moins extraordinaire et plus prévisible, parce qu'à plus grande distance par exemple ou avec un animal plus facile à observer.

Lorsqu'en août 2021 par exemple (cf. Figure 123)[455], un imposant éléphant se retrouve en pleine nuit à moins de cinq mètres de la fenêtre de la salle de bain de ma chambre en terre, qu'il s'arrête environ trois ou quatre secondes face à moi avec ses grandes défenses blanches à travers la fine moustiquaire, puis qu'après une hésitation lente, il choisit de repartir, je vis des sensations qui sont décrites par les protagonistes d'autres *jamkaa-bhet* et dont il a été question : sueurs et bouffées de chaleur, yeux écarquillés, tremblements ou encore larmes. Une certaine euphorie prend place ensuite, suivie d'un changement de point de vue sur l'éléphant. La rencontre agit bien comme une révélation : l'éléphant qui semblait me regarder pouvait me faire du mal, mais a décidé de me laisser la vie sauve. Je suis alors prise de culpabilité et ne suis plus capable ensuite de jeter des pierres ou de crier avec les autres, pour faire fuir les pachydermes. Je veux, à l'inverse, créer une relation avec l'animal et ne plus jamais lui manquer, de mon point de vue, de respect.

Suni, en parlant de la première fois où il rencontre un tigre alors qu'il est assistant guide dans le Parc, évoque, comme d'autres, une expérience similaire. Il m'explique que ce moment a été un tournant (*turning point*) qui l'a marqué selon lui à vie et l'a poussé à vouloir devenir guide et à protéger la faune :

> « Le tigre est apparu d'un coup (*ekkaasi*). J'étais assis et mon ami a dit ''Tigre, tigre''. J'étais sous le choc (*achamma parnu*). Il avait juste traversé la rivière et se tenait là. Je m'en souviens comme ça. Et les touristes prenaient des photos. (…) Avant, j'étais sûr que les tigres étaient dangereux. C'était mon état d'esprit à l'époque. Mais il était vraiment doux, timide, et mon point de vue a changé à partir de ce jour-là. Il a traversé lentement et je suis rentré chez moi. Je n'ai pas dormi cette nuit-là parce que ces images me revenaient sans cesse (…). Et cela m'a vraiment fait comprendre quelque chose d'important. C'est le moment où j'ai changé d'avis sur la conservation, et c'est ça qui compte. J'ai commencé à voir le tigre de manière positive, à travers sa douceur » (Suni, guide, 34 ans, 01/12/2021).

Je postule que c'est précisément ce changement de point de vue que les guides de Bardiya tentent de susciter chez les touristes et qui leur fait dire que leur métier est indispensable à la conservation. Grâce au parc national, ils et elles tentent de reproduire une expérience d'« enchantement » en créant des rencontres qui « proposent une reconfiguration du rapport au monde vivant [et] participent à la découverte d'une ontologie relationnelle » (Servais 2023 : 151). L'intensification de cette pratique comporte toutefois un risque : celui de produire des rencontres superficielles et manipulatoires, perdant leur effet transformateur. De surcroît, locaux et étranger·es ne sont pas touché·es de la même manière, ce qui soulève une question : sensibiliser des personnes vivant à des centaines de kilomètres est-il aussi pertinent pour la faune que sensibiliser les riverain·es du parc ?

On comprend jusqu'ici que certaines *jamkaa-bhet*, en rendant la faune plus réelle que jamais dans tout ce qu'elle a de magnifique et de dangereux, en incarnant une véritable surprise (mal)heureuse, changent le rapport au temps, à l'espace, à soi, aux autres et aux animaux sauvages. Elles sont annoncées, dans les traces ou les rêves, vécues dans un moment de grande intensité puis perdurent, de manière plus ou moins visible et durable. Ces *kaïros* peuvent évoluer en drame, mais aussi rester des moments heureux, des expériences merveilleuses. Ils peuvent en outre, après avoir été des souffrances, devenir, dans une temporalité plus longue, des succès, des lieux de valorisation (cf. Partie II. B).

Le « paradigme de la rencontre », bien que théorisé dans le cadre de l'étude des bienfaits d'animaux (chiens, chevaux) sur les humains (principalement en dispositif thérapeutique) en

[455] La vidéo de cette rencontre nocturne est visionnable ici : Vouiller, N. (2026). *ElephantNight*. Zenodo. https://doi.org/10.5281/zenodo.19371303

contexte occidental (Servais 2022)[456], s'applique finalement avec pertinence aux *jamkaa-bhet*. En effet, ces deux types de rencontres constituent bien des moments où, « dans un espace d'indétermination », par l'imprévu, les humains sont transformés, vivent des prises de conscience et des chamboulements affectifs (*ibid.* : 165-167). Elles engagent une « communication entre systèmes vivants comme une affection mutuelle (…) [une] transformation du moi (…) [dans des] circonstances imprévisibles, qui offrent la possibilité de l'ouverture d'un moment suspendu dans lequel de petits et grands événements peuvent prendre place [, ou encore concernent une] rencontre sensorielle avec un corps différent du sien, l'ajustement à une temporalité différente, l'émergence d'indices perceptifs inhabituels qui captent l'attention, la surprise et le trouble de l'indétermination de la situation » (*ibid.* : 135-164). Dans la thérapie à médiation animale comme dans les rencontres potentiellement mortelles de Bardiya, « les animaux arrivent à se rendre présents en suscitant un ébranlement affectif qui n'avait rien de planifié, et qui au contraire prend les personnes par surprise » (*ibid.* : 165). En cela, la rencontre soudaine et rapprochée s'inscrit dans le type de surprise décrit par Charles Darwin (1998 [1890]) : à partir d'elle peut découler une simple attention suivie d'un étonnement, une forme d'admiration, mais aussi une stupéfaction, l'effroi voire une terreur extrême.

Les mécanismes qui déterminent le passage d'un état de détresse à un état plus heureux, ou simplement le fait que l'un ou l'autre soit concerné directement, apparaissent complexe. Un ensemble d'éléments entre en jeu, si tant est que la personne ait survécu et que ses douleurs psychocorporelles lui permettent de continuer à vivre. J'ai nommé l'importance de l'âge et de la profession (cf. Chapitre II. II. B), du lieu où cela se produit, du moment, de l'espèce concernée et même de la singularité de l'animal et de son comportement (cf. Chapitre III. I). Cette partie a montré l'importance de l'annonce par les signes, des savoirs plus ou moins incorporés et de l'expérience, mais aussi de la proxémie avec l'animal ou encore de la présence de certains éléments-clés dans le face-à-face (bâton, vêtements variés, présence d'autres personnes et/ou d'animaux domestiques), ainsi que dans l'après (rêves, preuves tangibles de l'attaque, soin des proches).

J'ai montré plus généralement que la rencontre soudaine et rapprochée n'était pas un événement à penser de manière isolée au niveau temporel : elle a un avant, un pendant et un après. Celle-ci n'est pas non plus à isoler au niveau social : contrairement au « trauma », à l'« ESPT » et même au-delà de la partie expérientielle « à la première personne » de l'enchantement (Halloy & Servais 2014), je soutiens que si la *jamkaa-bhet* est bien une expérience interindividuelle et a des effets importants sur les différents protagonistes (humains ou non), elle en a aussi sur leurs proches, sur la totalité de la communauté mise au courant, ainsi que sur le reste du monde.

[456] Le « paradigme de la rencontre » vise à faire un pas de côté vis-à-vis du paradigme de « l'effet thérapeutique » (qui suggère que l'animal a un « effet » sur l'humain), plutôt basé sur des travaux de psychologie et physiologie, qui découlent de paradigmes positivistes ou naturalistes. À noter que les travaux de la chercheuse sont bien plus axés sur la communication inter-espèces et la réciprocité que les miens.

II. Reconfiguration des sociabilités, des représentations et des pratiques rituelles



Figure 131 : Extraits BD de « L'éléphant fou ». Réalisation Madeline Regout. Avril 2025.
Planches de bande-dessinée réalisées avec l'artiste-anthropologue Madeline Regout, à partir de la description ethnographique d'une situation d'observation participante de la venue répétée d'un éléphant dans le village.

À travers cette recherche, j'ai montré que la crise entre humains et faune à Bardiya (cf. Chapitre II. I & II) ne se limitait pas à une opposition entre ces deux groupes, mais générait une cascade de tensions *entre* humains — entre groupes ethniques et castes puis entre personnes d'« ici » et d'ailleurs (cf. Chapitre I. II. C), entre celles au pouvoir et les autres, entre celles qui bénéficient de la faune et celles qui en souffrent —, ainsi que des conflits plus « internes » aux individus, qu'on pourrait qualifier de « psychiques », pris dans des loyautés contradictoires entre générations, professions et convictions. Ces tensions, favorisées par un état d'hypervigilance permanent, semblent produire une forme de figement et d'impossibilité à agir. Parallèlement à cette tendance à la division, matérialisée par un ensemble de dispositifs (cf. Chapitre II. III), une multitude de médiateurs — animaux domestiques, individus sauvages singuliers, rivières, professions spécifiques, déités — relient (cf. Chapitre III), volontairement ou non, ce que la crise sépare. Et la possibilité même de la rencontre, désirée ou redoutée, en suscitant de nombreux affects et en rendant la solitude plus dangereuse que jamais, rassemble les habitant·es. J'ai enfin montré que la rencontre avec la faune, surtout lorsqu'elle est soudaine et rapprochée, n'est pas réductible à un « conflit » : elle est un *kaïros* caractérisé par la surprise, qui transforme le rapport à l'espace, au temps, aux autres et à soi, et dont les effets oscillent entre horreur et émerveillement, perte et ouverture au monde.

Certaines questions se posent encore sur la dimension sociale des interactions entre humains et faune : qu'est-ce que les animaux sauvages et leur proximité « révèlent » des sociabilités humaines, notamment au sujet de la régulation des affects ? Sous quelles formes et de quelles manières ces expériences de rencontres sont-elles reçues et intégrées ? Comment expliquer que

des attaques puissent donner lieu à des changements de vie positifs, là où d'autres estiment leur vie détruite ? Quel rôle le genre de l'humain ou le type d'animal sauvage rencontré peuvent-ils jouer dans ces phénomènes ? De quelle manière la mise en récit transforme-t-elle certaines victimes d'attaques en « héro·ïnes » ? Peut-on parler d'une forme d'« enchantement collectif » qui transcenderait le drame initial ? Comment est-ce que le reste du monde, par l'intermédiaire du tourisme, des ONG ou encore des réseaux sociaux diffuse-t-il ces récits et ces créations ? Qu'est-ce que cette ouverture, qui ne va pas sans d'importants enjeux financiers, provoque en termes de changements de mode de vie et de représentations ? Enfin, quelle place prennent le rapport à l'invisible et les dispositifs rituels dans le cadre de rencontres soudaines imprévisibles qui se multiplient, *a fortiori* celles qui engendrent la mort ?

Cette dernière partie montre premièrement comment la mise en mots des rencontres au sein de la communauté est une stratégie complexe, mais obligatoire, qui la plupart du temps rassemble et permet à la victime d'intégrer son expérience. Elle explique ensuite comment se construisent des figures héroïques et la manière dont celles-ci sont reprises par les acteurs internationaux, notamment par l'intermédiaire des réseaux sociaux, ce qui génère des revenus et ne va pas sans une modification des représentations locales. Enfin, elle explore comment les *jamkaa-bhet* — et la proximité de la faune en général — sèment le trouble au niveau ontologique et comment les dispositifs rituels sont mobilisés, *a fortiori* dans le cas de rencontres qui entraînent la mort.

A. « Politique culturelle »[457] des mises en récit

Sauver l'honneur

> « Se sentir mieux peut être le résultat du fait d'avoir raconté son histoire, d'avoir trouvé une manière plus supportable de garder le silence, d'avoir obtenu des excuses de la part des auteurs du crime, d'avoir reçu une compensation matérielle ou d'autres formes de reconnaissance du préjudice subi. (…) Nous ne pouvons pas savoir à l'avance ce qui permettra aux autres (ou même à nous-mêmes) de se sentir mieux face aux injustices qui ont façonné nos vies et notre monde (trad.) » (Ahmed 2014 [2004] : 201).

> « Pourquoi certaines personnes parviennent-elles à surmonter ces crises tandis que d'autres échouent ? Pourquoi certaines personnes développent-elles des systèmes délirants et paranoïaques ? L'un des facteurs avancés est le degré d'acceptation socioculturelle de l'expérience de crise. (…) En d'autres termes, le statut, le rôle et le prestige accordés (…) augmentent considérablement [l]es chances de réadaptation réussie, contrairement à une expérience similaire dans une autre culture où de tels soutiens ne sont pas disponibles (trad.) » (Peters 1982 : 24).

Dès 2019, au-delà des rencontres heureuses avec la faune qui suscitent l'émerveillement, je suis marquée par les *jamkaa-bhet* ayant évolué en attaques, mais décrites, dans l'après-coup, comme à l'origine de changements de vie positifs. J'ai cherché à comprendre, depuis ma double posture de thérapeute paramédical et d'anthropologue, comment ces personnes avaient pu transformer un drame, une « injustice » pour reprendre les mots de Sara Ahmed où « les excuses [de l'animal sauvage dans le cas de Bardiya] sont impossibles » et celles du gouvernement absentes, en chance, en « réadaptation réussie » et non en « système délirant et paranoïaque » pour reprendre

[457] Je fais une allusion ici à la « politique culturelle des émotions » (*cultural politics of emotion*) de Sara Ahmed (2014 [2004]), expression qui désigne la circulation des « émotions » entre les corps et leur rôle dans la construction des frontières sociales et politiques. Si la chercheuse distingue émotion et affect, considérant ce dernier comme plus interne et moins accessible que le premier, et choisit de parler d'« émotions », je n'ai pas été convaincue par cette distinction. L'ancrage corporel qu'elle confère aux émotions — leur dimension sensible et relationnelle (*ibid.* : 12) — rejoint plutôt l'approche par les affects adoptée dans ce travail, ce qui m'amène à mobiliser cette appellation.

l'expression de Larry G. Peters[458]. Le tout, pourtant, sans l'intervention de thérapeutes (ou parfois de chamanes) et sans l'expression répétée — même au sein de la communauté — d'affects observables dans les processus classiques de guérison occidentaux, tels que ceux associés à la tristesse.

J'en suis venue à investiguer la question de l'intégration de ces rencontres directes, soudaines et rapprochées, par la mise en récit, un phénomène important au Népal qui prend de multiples formes et contribue grandement à la construction d'idées, de valeurs et d'identités sociales (Grazide & Vouiller 2024 : 1). Je postule ainsi que le processus d'intégration de la rencontre à Bardiya repose sur deux phénomènes, qui, dans le cas de l'héroïsation explicite d'une victime, peuvent se combiner ou plutôt se prolonger. On décèle d'une part — et c'est l'objet de cette sous-partie — le soutien communautaire et l'accueil du récit oral de la personne attaquée, qui dépendent ensemble du respect de règles comportementales et affectives tacites. D'autre part — et c'est ce qui fait l'objet de la sous-partie suivante —, on constate qu'une partie des personnes qui bénéficient localement de la faune ainsi qu'un ensemble d'acteurs internationaux opèrent une héroïsation de certaines victimes, ce qui correspond ici aussi à une sélection affective et comportementale particulière. Un modèle idéal réactionnel de la victime se construit alors et s'entretient : ce processus, qui a l'avantage d'innocenter la faune et de renforcer sa protection, transforme la vie de la victime et suscite peut-être même une forme d'« enchantement », pour reprendre la terminologie de Arnaud Halloy et Véronique Servais (2014), mais ici à une échelle collective. En corollaire, dans le scénario le plus favorable, la personne attaquée peut parvenir à conserver sa place au sein de sa communauté, tout en étant admirée et en s'ouvrant, parfois pour la première fois, au reste du monde.

Un premier élément à prendre en compte est la dimension problématique de la solitude à Bardiya (cf. Chapitre III. I. B *& infra*) ou au Népal en général, et, à l'inverse, la place centrale du « groupe », dans les villages ou les forêts, tant face à la faune (cf. Figure 131 & 132) qu'après une éventuelle attaque. Cette présence fondamentale d'autrui se fait ressentir de manière concrète, lorsqu'un animal sauvage se présente près d'une maison par exemple ou lorsqu'une victime est sauvée par ses proches, mais aussi dans la mise en discours au sujet de la faune.

Les cinq éléments interdépendants structurant les rapports entre corps et esprits au Népal selon Brandon A. Kohrt et Ian Harper (2008), mobilisés sur le terrain[459] et abordés partiellement dans ce travail, s'avèrent instructifs à ce sujet. Jusqu'ici, j'ai principalement évoqué le *jiu* (corps physique), le *dimaag* (cerveau-esprit) et le *saato* (esprit-conscience), mais le *man* (cœur-esprit) et surtout l'*ijjat* (statut social ou prestige) jouent également un rôle déterminant. Si toute rencontre avec la faune peut agir sur le *jiu*, le *dimaag* ou le *saato*, celle-ci touche aussi le *man* — l'instance la plus associée aux « émotions » —, qui peut s'en trouver « léger » ou « lourd », traduisant une bonne ou mauvaise santé (Kohrt & Harper 2008 : 468-469), ainsi que l'*ijjat*, qui articule l'individu au monde social (*ibid.* : 467-474)[460]. La dysfonction du *dimaag*, étroitement lié à l'*ijjat*, peut entraîner la perte définitive de ce dernier. Les représentations locales de la « folie » animale (cf. Chapitre III. I) trouvent ainsi un écho dans la société népalaise, où être *paagal* (fou, folle) ou *baulaahaa* (instable ou lunatique) implique une inadaptation indissociable de la solitude, provoquant ensemble une honte sociale (*beijjat*) menaçante pour l'individu et sa famille (*ibid*. : 471).

[458] À noter que si la philosophe Sara Ahmed s'intéresse principalement au contexte occidental, l'anthropologue et psychiatre Larry G. Peters ancre son analyse dans le contexte népalais, dans le cadre du chamanisme tibétain chez les Tamangs.
[459] Ce fut également le cas avec un ensemble de personnes Tharu, qui semblaient avoir des synonymes dans leur langue.
[460] Les auteurs mentionnent aussi l'*aatmaa* (le soi, l'âme), parfois utilisé en tant que synonyme du *saato* (cf. Partie C), ainsi que le *samaaj* (la société), fortement relié à l'*ijjat*.



Figure 132 : Des villageois·es se rassemblent autour d'une maison dans laquelle un léopard a été enfermé, *buffer zone* de Shuklaphanta. © Nolwen Vouiller. Décembre 2022.
Lorsqu'en décembre 2022 dans la buffer zone de Shuklaphanta un léopard se retrouve enfermé dans une maison, une bonne centaine de personnes encercle celle-ci durant plusieurs heures. Les rires fusent, les sourires sont nombreux et l'excitation est palpable. Au-delà des chasses nocturnes d'éléphants ou des sauvetages en forêt, ce type de scène témoigne du rôle central du « groupe » dans le Téraï népalais et des expressions affectives collectives face à la faune, ici plutôt de plaisir.

Lorsque, dans le but d'obtenir des informations sur les affects vécus auprès de la faune, je pose la question « cette expérience, comment s'est-elle passée ? » (*tyo anubhav kasto bhayo ?*) lors des entretiens ou « qu'est-ce que vous ressentez ? » (*tapailaai kasto lagyo ?*)[461] lors des séances de psychomotricité, je décèle un certain malaise. Là où évoquer une peur passée ou la surprise d'une rencontre semble facile, les affects de déplaisir associés à la tristesse sont évités ou alors relégués à un passé lointain. En outre, cet inconfort se dissipe lorsque mes questions se focalisent plutôt sur des états corporels observables tels que les tremblements, l'évanouissement ou la douleur physique, ou lorsque je m'en tiens dans les séances à des médiations sans paroles telles que le yoga, les massages ou les étirements. Curieuse de ce phénomène, je présente mes observations à plusieurs professionnels de santé népalais, notamment au psychologue Sajen Man, lorsque je le rencontre à Katmandou en décembre 2021. Celui-ci me parle de la stigmatisation de son métier — et plus largement de la « santé mentale » — au sein de la société népalaise, en lien avec l'importance de la communauté et de l'*ijjat* :

> « Le concept de thérapie par la parole n'est peut-être pas encore très acceptable au sein de la société népalaise. Parler à quelqu'un qui explore l'esprit (*mind*), c'est comme porter un stigmate. (…) Il y a beaucoup de stigmatisation pour les personnes qui ont des problèmes de santé mentale (*mental health*) aussi et qui le révèlent, parce que la réputation est également associée à la famille. C'est l'*ijjat*, vous savez, c'est très important pour les gens. Le fait d'avoir un membre de la famille atteint d'une maladie mentale peut être considéré comme quelque chose de négatif par les amis, qui peuvent alors vouloir s'en dissocier (…). Le Népal traverse actuellement de nombreux changements rapides, notamment politiques et socioculturels avec une transition brutale d'une société où les ressources naturelles, les traditions et la culture étaient assez similaires depuis de nombreuses générations, vers un modèle fragmenté où les gens commencent à vivre seuls ou en petites unités familiales, ce qui aggrave les problèmes de santé mentale (*mental health*) » (Sajen Man, psychologue, 21/12/2021).

[461] Aussi traduit par « comment avez-vous trouvé ? ».

Pour Sajen Man, l'évolution d'une société communautaire vers une société plus individualiste et les changements de modes de vie qui en découlent sont indissociables d'une solitude et de signes croissants de souffrance psychique. Le concept de « thérapie par la parole » au Népal[462], qui émerge dans le pays il y a une cinquantaine d'années et prend depuis de l'ampleur dans les grandes villes, se développe parallèlement, expliquent Brandon A. Kohrt et Ian Harper (2008 : 482-484), au travail de déstigmatisation de la « maladie mentale » par le gouvernement, qui met l'attention plutôt sur une condition du corps (« *nasaako rog* » : maladie des nerfs) ou de la société (« *manosamaajik samasya* » : problèmes psychosociaux). Ainsi, seul l'accompagnement « psychosocial », pour lequel plusieurs centaines de personnes ont été formées avec l'aide d'ONG étrangères au Népal — à l'origine en réponse aux conséquences de la guerre du peuple et des tremblements de terre (Seale-Feldman 2025) — semble adapté et efficace pour soulager les troubles psychiques, sans jamais s'en prendre au *dimaag* ou l'aborder de manière frontale (Kohrt & Harper 2008 : 483-485).

En me demandant si je suis médecin ou chamane, Sarmila, dès la première séance de psychomotricité, révèle la méconnaissance d'autres formes de soin dans le village où je mène mon terrain. En me parlant de ses traitements tout en me demandant de regarder les radios de ses zones corporelles douloureuses, elle choisit elle-même ma fonction soignante, m'expliquant par là aussi sans doute pourquoi mon approche psychomotrice, qui vise à mobiliser des vécus corporels pour favoriser un mieux-être global et une forme de décontraction, est surtout accueillie lorsqu'elle se concentre précisément sur une « condition du corps » et non sur une « thérapie par la parole ». Parallèlement, en me parlant si souvent d'argent lors des séances au point de me demander un jour si je pouvais lui acheter une maison ou ramener un ordinateur pour son fils, Sarmila me montre par ailleurs qu'elle m'associe aux représentant·es d'ONG qu'elle a pu rencontrer à Bardiya et que, dans ses représentations, trois choses peuvent finalement l'aider : un soutien rituel, médical ou financier.

L'étude de Brandon A. Kohrt et Ian Harper (*ibid*. : 475), au-delà de montrer comment les psychiatres ou psychologues sont prioritairement associé·es au *dimaag*, explique qu'au Népal le médecin est responsable avant tout du *jiu* et le chamane à la fois de ce dernier, mais aussi du *saato* et agit sur le rapport à la société (*samaaj*), donc sur l'*ijjat*. J'émets l'hypothèse que la psychomotricité, de son côté, est plutôt en lien avec le *jiu*, le *man*, le *dimaag*, mais aussi peut-être, puisqu'elle agit sur les relations sociales, avec l'*ijjat*. Le soutien financier, de son côté, permet à Bardiya de soigner les blessures du *jiu*, mais aussi d'améliorer l'*ijjat*, tant les questions de compensations y sont omniprésentes et agissent comme une reconnaissance, qui, en outre, améliore le statut social.

En janvier 2022, en rencontrant une femme formée au « conseil psychosocial » (*psychological counselling*) — fonction qui, pour Brandon A. Kohrt et Ian Harper (2008 : 475), est chargée de la santé du *man* et du rapport au *samaaj* — je lui demande pourquoi le Parc n'embauche pas des personnes comme elle pour apporter un soutien autre que financier aux si nombreuses victimes d'attaques, lorsqu'elles souffrent intensément et sur le temps long. Cette jeune femme, employée par une ONG qui agit contre les violences sexuelles à Bardiya, me parle, comme Sajen Man, des stigmatisations à l'œuvre du *man* et du *dimaag* au Népal, surtout à distance des grandes villes, et me dit que tout cela n'apparaît pas comme quelque chose d'important et de prioritaire pour le Parc :

> « Il y a des victimes (*pidit*) de la faune sauvage, mais il n'y a aucun programme ni activité pour les aider, même s'ils se sont fait connaître en allant au parc national et ailleurs pour demander des compensations. (…) Il n'y a pas de soutien psychosocial et

[462] La formation de psychologue au Népal consiste en deux années d'études, l'une plus théorique et l'autre plus pratique, à la suite d'un examen d'entrée. Les patient·es viennent en séance volontairement ou par obligation médicale, généralement une fois par semaine (Sajen Man, psychologue, communication personnelle, 21/12/2021).

> encore moins psychologique, le gouvernement pense que les gens n'ont que besoin d'argent » (Conseillère psychosociale, 40 ans, 16/01/2022).

Lorsqu'en 2023 je rencontre le directeur du Parc et lui pose la même question, il me dit tout simplement ne pas y avoir pensé puis nomme diverses ONG actives dans le district, bien qu'aucune d'entre elles n'assurent ce type de soutien.

L'aspect prioritaire, non pas seulement des ressources financières, mais du corps, revient avec insistance dans les discours d'un médecin qui exerce à Bardiya et qui élargit son propos à la société népalaise en général :

> « Vous savez, dans les pays étrangers, on se soucie davantage de l'état psychologique (*psychological condition*), mais au Népal, l'accès aux soins médicaux et à la santé physique est déjà limité. Nous devons d'abord nous occuper de l'état physique. À Thakurdwara, nous savons que beaucoup de gens souffrent psychologiquement, mais nous devons d'abord nous occuper de leur état physique et médical, puis nous pourrons parler de leur état psychologique. Sinon, il sera trop tard. (…) Il est très difficile de motiver les gens à se faire aider et de parler de troubles psychologiques. (…) Dans certains cas, comme la dépression, on peut dire "oh, tu souffres de dépression" ou "de trouble post-traumatique", mais il existe des centaines de cas psychologiques et c'est difficile de l'annoncer » (Médecin exerçant à Thakurdwara, 20/08/2021).

Lorsque je lui demande son point de vue sur le suicide, fréquent chez les fermier·es de Bardiya et qui représente une urgence de l'esprit qui engendre bien la mort, il se tait un moment puis me répond que celui-ci est tout de même moins fréquent que les atteintes physiques.

Face à des propos qui défendent un tel dualisme corps-esprit — qui serait présent dans toutes les sociétés (Descola 2005 : 173-175) et notamment au Népal, s'accentuant depuis l'arrivée de la biomédecine (Kohrt & Harper 2008) — force est de constater qu'en langue népali les « peines » physiques et psychiques, sont linguistiquement difficilement distinguables : *dukha*, *dukhi, dukhit* et *dukhiyaa*, signifient à la fois la douleur ou le chagrin, le fait d'être triste, celui d'être affecté·e négativement et, enfin d'être affligé·e ou misérable (cf. Annexe 5). *Pir* ou *pidaa* peuvent être employés par ailleurs, pour qualifier la souffrance, la peine ou le trouble, ici aussi sans distinction particulière. En réalité, l'ensemble de ces expressions témoigne globalement d'une vie difficile ou « mauvaise » et c'est le contexte de l'affect qui fait comprendre s'il s'agit d'une atteinte de l'un ou l'autre constituant de l'être.

La situation de Bishant, que j'accompagne en psychomotricité à la demande de son père pour cause de malaises répétitifs avec perte de conscience (entre trente minutes et deux heures plusieurs fois par jour) à la suite de la mort violente de sa mère par morsure de cobra, est un cas parlant d'atteintes psychocorporelles de victime secondaire et de la manière dont celles-ci peuvent être gérées par une famille. La « condition psychologique » de Bishant se combine à des réactions corporelles qui doivent être cachées, non seulement à la communauté, mais aussi à l'adolescent, alors même que les symptômes sont omniprésents et génèrent chez les proches une panique évidente. Ainsi, le père de Bishant se présente plusieurs fois devant ma chambre, dans une grande inquiétude. Il m'explique que les docteurs en Inde ont diagnostiqué à son fils une « dépression » (*depression*), mais que celui-ci ne doit surtout pas le savoir, ni savoir ce qu'il fait lors de ses malaises, pour aller mieux :

> « Ne lui dites rien. Quoi que je vous aie dit, ne le répétez pas à l'enfant. (…) Je vous ai parlé de ce qu'il fait souvent, il crie "maman, maman" et il perd connaissance (*behos hune*). Il ne faut pas lui dire. Nous le savons, nous l'avons vu et vous aussi, mais nous ne lui dirons pas. (…) Ce serait trop dur pour lui. Ne lui disons que les bonnes choses, motivons-le et rendons-le heureux (*khusi*). (…) Il prend un médicament, mais le médecin a dit qu'il n'était pas malade (*biraami*). Vous comprenez ? (…) C'est de

> l'anxiété (*chintaa*) et de la tension (*tanaab*) parce que sa mère est morte, mais il ne faut pas le dire. (…) Nous l'avons aussi emmené chez le chamane (*gurua*) et bientôt l'astrologue (*jyotish*) » (Mopa, fermier, 55 ans, 24/11/2021).

Chaque fois que son fils fait un malaise, ses proches ferment la porte de sa chambre, s'éloignent et ne lui en parlent jamais au réveil, me demandant impérativement de faire de même. C'est pour des évanouissements — donc une expression physique observable — et non pour une tristesse prolongée ou une « dépression », que le père de Bishant me demande de l'aide. Il tente manifestement de protéger son fils et sa famille en passant par le non-dit : en évitant de mentionner les affects douloureux et les comportements anormaux, ou en ne les évoquant que dans le secret sous forme de tensions (*tanaab*) ou d'anxiété (*chintaa*), il cherche à sauvegarder l'*ijjat* de toutes et tous. Bipin, l'oncle du jeune garçon, me dit de son côté qu'il faut que Bishant dorme le plus possible, pour ne pas « réfléchir » (*socne*) et que c'est le *gurua* qui lui a dit. Le cas de Bishant illustre en effet aussi — et il en sera davantage question par la suite — comment prise en charge biomédicale et prise en charge traditionnelle, avec l'intervention de ce dernier et d'un *jyotish*, coexistent généralement à Bardiya, bien que l'existence des invisibles et les pratiques chamaniques en général soient remises en cause au Népal depuis les années 1950 (Lecomte-Tilouine & de Sales 2025 [2024] : 10-11). Notons déjà que s'il peut être plus difficile d'entendre parler ouvertement de cette seconde approche dans les parcours de soin, reste qu'elle concerne le *saato* — affecté en cas de grande peur typique de ce type de contexte — et demeure moins tabou qu'une « thérapie par la parole ».

Lorsque j'assiste à plusieurs reprises à Bardiya à des scènes où une personne devient soudainement triste, je repère que les réactions suivent un schéma récurrent : l'individu concerné baisse le regard, cherche à se soustraire aux yeux d'autrui et essuie ses larmes avec vigueur, tandis que l'assistance, parcourue d'un malaise visible, s'abstient de tout contact physique et adopte un ton plus grave, enjoignant la personne à se ressaisir. Quand je demande à Bipin, après l'avoir vu réagir de cette manière face aux pleurs de Harikila, comment il se comporte habituellement dans de telles situations, il me répond simplement :

> « Il faut donner de bons conseils, pour contrôler les tensions (*tanaab*) » (Bipin, guide, 30 ans, 17/09/2021).

Je remarque à Bardiya que de nombreuses personnes, après la mort de Tulsi par exemple, m'invitent chez elles et s'effondrent en pleurs dans mes bras, sans reproduire cela en présence d'autres, me conduisant parfois à penser que c'est là le motif même de mon invitation[463]. Il s'avère que les personnes sur place qui me disent connaître l'existence de troubles psychiques tels que la « dépression », ou qui reconnaissent que verbaliser leurs ressentis et pleurer leur procure un soulagement, sont systématiquement des individus ayant été en contact répété avec des étranger·es. Ce savoir constitue à leurs yeux, comme pour le médecin évoqué plus haut (cf. *supra*), un signe de « développement », mais qui devrait pour elles et eux être accessible à l'ensemble de la population[464]. Autrement, me dit-on, les manifestations psychiques vont continuer à être évitées et réprimées, puisque jugées inutiles et mauvaises (cf. *infra*).

[463] Je ne peux exclure par ailleurs le fait qu'en tant qu'étrangère, j'aie pu représenter une source financière potentielle et que les larmes aient pu être instrumentalisées dans ce but. Toutefois, cela n'enlève rien au fait qu'en ma présence, l'expression de la tristesse ait pu, à ces occasions, être assumée davantage qu'ailleurs.

[464] Aidan Seale-Feldman (2025) explique qu'en 2015, à la suite du séisme, *Radio Nepal* diffusait quotidiennement des informations sur la « maladie mentale » (*manasik rog*), listant les symptômes de la dépression et invitant les auditeur·ices à téléphoner pour recevoir de l'aide. Si les habitant·es de Bardiya ne m'ont pas fait part d'un savoir qui serait issu de la radio ou de ce programme financé par l'UNICEF et qu'il est probable que ces informations n'aient pas été diffusées dans le Téraï — bien moins touché par les graves conséquences des tremblements de terre —, c'est une piste intéressante pour comprendre l'apparition de ces nouvelles conceptions.

Ainsi, l'expression des troubles du *man* ou du *dimaag* à Bardiya est plus rare que celle des blessures du *jiu* ou même des atteintes du *saato*, tout simplement déjà car elle peut ne pas avoir été pensée, mais aussi parce qu'elle n'est pas vue comme une priorité, et que, lorsque son expression est incontrôlable, elle risque de provoquer une exclusion et une stigmatisation, à la fois de la personne concernée, mais aussi de ses proches. On imagine assez facilement comment le tout influence directement la mise en récit de situations douloureuses, qui s'axe alors plutôt sur des conditions physiques et matérielles, voire rituelles : on me parle des personnes présentes lors de l'incident, de l'argent obtenu après, de la manière dont telle personne a été tuée, éventuellement d'avoir vécu d'intenses réactions physiques et, enfin, parfois, des divinités qui auraient dû être ou ont sans doute été protectrices.

L'« empathie corporelle » comme problème et comme solution

Je constate au fil des mois qu'à Bardiya, contrairement à ce qui m'avait été enseigné durant ma formation en psychomotricité et à ce que je croyais personnellement nécessaire, la tristesse, de sa verbalisation à son expression, est évitée à tout prix lors des séances, comme lors des entretiens, auprès des victimes d'attaques ou de leurs proches. À l'impossible solitude au sein du village et à l'évitement de la verbalisation de troubles psychiques, s'ajoute donc un autre phénomène : la panique autour des pleurs et des larmes. C'est d'abord le fait que mes propres larmes aient été à plusieurs reprises essuyées vigoureusement par ma mère symbolique népalaise au point de me faire mal[465], tandis qu'on m'encourageait sans cesse à sourire à des moments où je n'en avais aucune envie, qui a attiré mon attention. Le « *narunu* ! » (ne pleure pas !) s'est révélé comme étant un véritable « ordre social », une « règle non formulée » en amont qui s'est manifestée précisément en étant enfreinte (Kohler 2025 : 38). J'ai cherché progressivement à comprendre le statut de ces sécrétions — « [qui resterait par ailleurs] un mystère non résolu dans la recherche sur les émotions (trad.) » (Prinz 2004 : 165)[466] —, à la fois au sein de la communauté de manière générale, puis, plus spécifiquement, dans le cas des rencontres avec la faune, surtout lorsqu'il s'agissait d'attaques qui impliquaient des situations de deuils.

Les larmes et la tristesse, m'explique sur place un ami guide lorsque j'enquête, sont considérées comme des manifestations de faiblesse qui « font perdre de la force » et « rendent les autres tristes », si elles ne sont pas directement vues comme « impures ». Harikila, lorsqu'elle pleure à de multiples reprises car je m'apprête à partir ou parce qu'elle me parle de choses très difficiles en lien avec son passé de *kamaiya*, s'essuie chaque fois les yeux avec force, comme elle essuie les miens, et part se cacher. Son fils, mon frère symbolique, vient de son côté plusieurs fois me voir en riant tout en mimant un enfant qui pleure et en me disant qu'il veut pleurer. Lorsque je lui demande pourquoi il ne le fait pas, il me répond que c'est « mauvais » (*naraamro*), que cela fragilise les yeux. Ashnik, guide qui s'est battu avec une tigresse, affirme un jour devant moi que les personnes qui ne pleurent pas ont un « grand cœur, un cœur fort » (*big heart, strong heart*), qu'il faut pleurer loin des autres et n'en parler à personne, mais que la « nouvelle génération » (*new generation*) est de plus en plus fragile. Bimal, guide et ami, me confie que, pour lui, une personne qui pleure de tristesse (et non de joie) est « bête » (*stupid*), que cela veut dire qu'elle ne sait pas se contrôler et régler ses problèmes seule. Il ajoute qu'il ne peut pas pleurer, qu'il doit se montrer « fort », même dans le cas d'un décès. Bipin finit par me demander tout simplement un jour pourquoi je cherche « toujours des choses tristes » et m'affirme ne jamais avoir pleuré, simplement avoir senti beaucoup de peine lorsqu'il n'avait pas réussi à montrer un tigre à des touristes venu·es de loin. Selon lui, si les larmes ne coulaient

[465] Je raconte ces événements où mes larmes sont réprimées dans des lettres écrites à mes proches. Un extrait est disponible ici : Vouiller, N. (2026). *TearsHarikila*. Zenodo. https://doi.org/10.5281/zenodo.19371074

[466] « Il n'existe aucune théorie universellement acceptée expliquant pourquoi nous pleurons (trad.) » (Prinz 2004 : 165). En 2019 encore, ce constat reste le même (Bylsma *et al*. 2019).

pas sur les joues des femmes qui pleuraient si bruyamment lors des funérailles de sa sœur, Tulsi, tuée par un cobra, c'est parce que ces sécrétions, trop impures, ne doivent surtout pas toucher la personne décédée[467]. Enfin, Aayan, un des fils de Tulsi, qui a vu littéralement sa mère mourir en face de lui, me dit quelques jours après le drame qu'il doit être « fort » et ne pas pleurer, même si ça lui arrive parfois, lorsqu'il est seul.

Aashish, guide et ami, me confie le risque que les autres « rient » si *lui* pleure, qu'ils et elles se moquent, renforçant l'importance d'un isolement dans ce genre de cas. Il précise qu'exprimer sa tristesse devant quelqu'un demande une grande confiance pour que cela soit aidant et non ridiculisant :

> « Parfois, les sentiments (*feelings*) font rire les autres, parfois, si tu en parles à des personnes très proches, cela libère » (Aashish, guide, 28 ans, 24/11/2021).

Je comprends donc, au fil d'une multitude de situations intimes, que la tristesse et les larmes sur ce terrain, puisqu'impossibles à faire complètement disparaître, doivent — contrairement à la plupart des atteintes physiques — rester cachées, s'exprimer loin de la communauté ou au moins rester confinées au cercle des proches. S'il ne s'agit pas de larmes de joie, celles-ci témoignent d'une faiblesse individuelle et risquent de faire pleurer, ou, à l'inverse, d'un ridicule qui risque de faire rire, or la préservation de l'*ijjat* est en jeu : qui raconte son vécu (en tant que victime primaire ou secondaire) doit montrer qu'il ou elle n'est ni « enfant » ni « fragile », qu'il ou elle « a le cœur fort », pour susciter plutôt l'admiration.

Lorsque les pleurs, accompagnés ou non de larmes, sont tolérés, c'est parce qu'ils respectent une régulation implicite : ils s'expriment chez certaines personnes et à certains moments précis, plutôt que chez toutes et tous et de manière durable, ce qui renverrait avec danger vers une vie « mauvaise ». Marcel Mauss affirmait déjà que les « sentiments » constituent des modes d'affiliation à une communauté, « des phénomènes sociaux, marqués éminemment du signe de la non-spontanéité, et de l'obligation la plus parfaite » (1921 : 3). Si les pleurs sont loin de jouer au Népal le rôle de salutations qu'ils peuvent avoir, selon le chercheur, en certains lieux d'Australie, de Polynésie ou d'Amérique, j'ai pu observer, tout comme lui, que les lamentations et les cris — même sans larmes — s'exprimaient collectivement, *a fortiori* par des femmes, et occupaient une place importante lors des premiers rites funéraires[468]. Dans le verbe népali *runu*, qui peut se traduire par « pleurer », on perçoit déjà l'intensité sous-entendue dans cette action, puisqu'elle signifie aussi « crier, se lamenter (trad.) » (Turner 1931 : 540). Le phénomène concernait bien « des individus déterminés » et apparaissait comme « à la fois social, obligatoire, et cependant violent et naturel » sans que cela ne nuise « en rien à l'intensité des sentiments [et à leur sincérité] » (Mauss 1921 : 6-7). Comme l'explique Antoine Briand (2018 : 475) en contexte hindouiste, il semblerait que « les pleurs ritualisés marquent l'impact émotionnel qui est créé par la perte d'un membre du groupe et assurent ainsi de l'efficacité des cérémonies funéraires en affichant aux yeux de tous l'attachement au défunt ».

Arlie R. Hochschild (1979) nomme « règles de sentiments » (*feeling rules*), ce type de régulations implicites qui déterminent ce qui est approprié et légitime ou non d'exprimer (et même de ressentir) en fonction de différents contextes sociaux. Sa notion de « travail émotionnel » (*emotion work* ou *emotional labor*), bien que théorisée dans un cadre occidental,

[467] « Peut-être qu'il y avait des larmes, mais pas pour longtemps. Il n'est pas permis que des larmes tombent sur le corps. C'est pour ça que les personnes doivent être prudentes quand elles touchent le corps. Si des larmes tombent, ce n'est pas bien. Je ne sais pas exactement pourquoi. Mais j'ai entendu dire que si des larmes tombent sur le corps mort, l'âme n'est pas heureuse (*soul is not happy*) et ce n'est pas bon pour le défunt » (Bipin, guide, 30 ans, 21/11/2021).

[468] Je témoigne de cela dans le récit que je fais de la mort de Tulsi, qui est disponible ici :
Vouiller, N. (2026). *LaMortDeTulsi*. Zenodo. https://doi.org/10.5281/zenodo.19369722

est pertinente pour la situation à Bardiya : l'individu tente en effet de s'adapter aux attentes normatives, en ajustant son expression affective, notamment en termes d'intensité. Toutefois, à Bardiya — et dans d'autres contextes, si l'on en croit Sara Ahmed avec sa théorie de « politique culturelle des émotions » (2014 [2004]) —, les affects ne sont ni réductibles au biologique, ni au culturel : ils circulent et existent *en relation*, avec un objet, qu'il soit humain, animal ou autre. Ce sont donc des phénomènes relationnels et politiques, qui « créent les surfaces et les frontières mêmes qui permettent de délimiter toutes sortes d'objets (trad.) » (Ahmed 2014 [2004] : 10).

Puisque l'expression d'affects douloureux est si complexe et régulée à Bardiya, on pourrait croire que les atteintes strictes du *jiu*, plus faciles à aborder, génèrent beaucoup moins d'inquiétudes. Pourtant, je suis marquée plusieurs fois par les réactions de ma mère népalaise et par celles d'autres personnes qui m'hébergent, lorsque je tombe malade ou me blesse : Harikila par exemple ne sourit plus, vient me voir de manière répétée, arrête de se nourrir durant presque 24 heures et me dit sans cesse que je dois aller à l'hôpital. J'observe qu'elle a le même comportement envers son petit-fils lorsqu'il a mal à la tête et que ce mouvement de panique est présent aussi dans d'autres foyers, la plupart du temps de la part des plus âgé·es vers les plus jeunes. La distance des hôpitaux, bien que ceux-là soient de plus en plus nombreux, reste bien un danger important face aux états graves, mais il semblerait que la maladie même, peu importe sa gravité, soit directement associée à une mort potentielle, générant une préoccupation intense, non pas individuelle, mais collective.

Là où, sur le terrain, je note mes réactions psychocorporelles dans diverses situations et cherche sans cesse de la solitude, force est de constater que cette préoccupation est loin d'être celle des personnes rencontrées. Ainsi, si Edward Twitchell Hall (2014 [1971] : 19) voit une corrélation entre l'augmentation de la promiscuité entre personnes inconnues et l'élévation du « stress », j'observe à Bardiya plutôt l'inverse : plus les personnes sont proches, serrées, dans une proxémie qui révèle une distance « intime » ou « personnelle », même sans se connaître, plus une détente s'installe. Je remarque aussi, souvent avec gêne, que d'un terrain à l'autre, mes ami·es commentent ouvertement et systématiquement mon apparence physique (imperfections cutanées, prise ou perte de poids, etc.), semblant se sentir concerné·es par ces changements, surtout s'ils paraissent mauvais, en plus de s'inquiéter de manière insistante, sur place et à distance, que je puisse les « oublier » (*birsanu*).

La découverte des « modes d'attention somatique » (*somatic modes of attention*) de Thomas Csordas (1993 : 138)[469] m'aide à comprendre ces différences autour de l'attention portée au corps et des manières d'interagir avec lui dans un environnement qui inclut la présence d'autrui. L'anthropologue écrit :

> « [L]a manière dont nous prenons soin de notre corps, et même la possibilité même de le faire, ne sont ni arbitraires ni déterminées biologiquement, mais sont constituées culturellement (trad.) » (Csordas 1993 : 140).

J'émets l'hypothèse qu'à Bardiya, et ailleurs au Népal sans doute, l'« attention » n'est pas dirigée *sur* son propre corps, sur ses ressentis, mais tout au plus *avec* ou *sur* le corps de l'autre[470]. John Blacking (1977, cité par Csordas 1993 : 147), qui a élaboré l'anthropologie du corps, parlait à ce titre d'« empathie corporelle » (*bodily empathy*), phénomène qui s'ancre sur des « états somatiques partagés » (*shared somatic states*). Cela rejoint directement le modèle de « contagion » ou de « transmission » des « émotions » analysé par Silvan S. Tomkins (1963),

[469] Je remercie Martin Givors pour la découverte des modes d'attention somatique de Thomas Csordas.
[470] Cela étant dit, selon Thomas Csordas (1993 : 139), l'acquisition de « techniques du corps » — qui concernent largement les habitant·es de Bardiya — implique bien, au moins le temps que l'apprentissage soit maîtrisé, une intense attention somatique.

Caroll E. Izard (1977 : 106) ou Eve Kosofsky Sedgwick (2003 : 19), dans lequel on a, non seulement une circulation, mais aussi une propagation de celles-ci, *entre* individus.

Cette différence de modes d'attention somatique et ce phénomène de transmission — propres sans doute à une société encore fortement communautaire — permettent d'éclairer un ensemble de constats qui ont traversé mes terrains. On comprend mieux, d'abord, la difficulté qu'ont pu avoir les personnes à décrire au niveau affectif ce qui avait été vécu sur le moment d'une rencontre avec la faune ou lors des séances de psychomotricité. On saisit ensuite l'importance de ne pas pleurer, ou de s'isoler pour le faire, au risque autrement de « rendre les autres tristes ». Cela éclaire également le fait que Sarmila puisse me dire que j'ai fait l'« expérience » (*anubhav*) de la rencontre du rhinocéros et que je n'ai donc plus besoin de poser des questions à ce sujet (cf. Chapitre III. I. A), qu'elle mente à sa famille par peur de l'inquiéter après son attaque, ou que Harikila soit affaiblie avec moi, lorsque je suis malade. Cela pourrait même expliquer pourquoi « se souvenir » (*samjhanu*) de quelqu'un lorsque l'on s'en va et commenter les changements physiques d'une personne appréciée revêt une telle importance au Népal : oublier une personne revenant peut-être, d'une manière ou d'une autre, à la faire disparaître ou à l'exclure.

Ainsi, porter de l'attention à *son dimaag* et surtout à *son man*, trop « penser » dirait peut-être Bipin, n'est pas une priorité : c'est quelque chose de secondaire, voire d'inutile, si ce n'est pas tout simplement dangereux pour soi et pour les autres. L'enjeu n'est même pas de porter attention à *son* propre *jiu*, même s'il est plus facile d'en parler, mais à celui de l'autre, au point d'en vivre la souffrance. Je postule que cela participe pleinement à l'aspect « thérapeutique » de la mise en récit d'une attaque et à l'accueil soutenant de celui-ci dans la communauté. À Bardiya, l'important est la société ou plus simplement « autrui », au point que, comme me l'expliquent Ashnik lors de notre conversation et Sarmila au sujet de son attaque, la plus grande douleur n'est pas tant de mourir soi-même que de perdre une personne proche, de l'inquiéter ou de ne plus être là pour elle.

Transformer les larmes en (sou)rires[471]

Cela étant dit, si les affects (ou même les douleurs psychocoporelles) circulent à Bardiya entre les individus, ce n'est pas essentiellement par « empathie corporelle », c'est aussi en fonction de la forme du discours, de sa structure et de son contenu. J'ai parlé de l'aspect « épique » des récits des personnes qui se sont battues avec la faune (cf. Partie I. B) et il faut dire que la force déployée sur le moment, est, au sein de la communauté, sujet d'admiration, mais il y a d'autres choses encore : les récits de rencontres avec la faune — *a fortiori* lorsqu'ils impliquent un corps-à-corps — sont intenses, « gesticulés » si j'ose dire et parsemés d'expressions faciales variées. Ainsi, Harikila tombe littéralement à la renverse en mimant en riant sa rencontre avec le python dans les rizières, Anil se lève, fait de grands sons et de grands mouvements lorsqu'il décide de rejouer la scène d'un tigre rencontré à moins d'un mètre, tandis que Bhadai, imitant le cri du félin qui l'attaque, fait sursauter ma traductrice. Cette dimension s'exacerbe encore davantage quand, à la fin de mes terrains, je propose de mimer l'animal, me disposant dans l'espace et agissant comme on me le demande (cf. Chapitre I. I. C).

Le côté théâtral et incorporé de ces moments suscite chez l'auditoire de nombreux affects tels que le rire, la surprise et la tristesse, qui peuvent changer d'une fois à l'autre, mais s'accordent généralement — par « contagion » sans doute — aux affects vécus par la personne qui

[471] Cette partie sur le rire s'appuie sur un travail théorique réalisé dans le cadre de mes études d'anthropologie à l'Université Catholique de Louvain (UCLouvain, Belgique), intitulé *Rire pour dire. Comment l'anthropologue peut-il écouter le(s) rire(s) ?* (2019).

s'exprime. Lorsque Aashish évoque le risque qu'autrui puisse rire en l'écoutant, il me confie aussi avoir lui-même ri et pleuré en écoutant Bhadai raconter son attaque de tigre :

> « J'ai entendu l'histoire de Bhadai tant de fois. Parfois, j'ai des frissons, parfois je ris, j'ai même pleuré » (Aashish, guide, 28 ans, 24/11/2021).

Ces expressions affectives s'alignent globalement avec la régulation affective que j'ai présenté à Bardiya : la victime aborde peu ou pas ses problèmes psychiques et, plus ou moins modestement, parle plutôt de la force qui a été déployée et des blessures avec lesquelles il faut vivre aujourd'hui. Le ou la protagoniste — même au-delà du cercle intime —, peut parler librement d'affects qui ont été difficiles au moment de l'incident (beaucoup disent avoir pleuré par exemple), mais privilégie les rires lors du récit — lorsque personne n'a perdu la vie — et, quoi qu'il en soit, cherche avant tout à susciter l'admiration ou le « respect » (*aadar*). Si l'auditoire peut pleurer, c'est donc bien moins le cas de la victime, et s'il peut rire sans que cela soit pris pour de la moquerie, c'est essentiellement de concert avec celle-ci.

Le rire, si proche de la surprise, en partage aussi les enjeux : il est un objet d'analyse ambivalent et difficile à saisir, qui a longtemps été mis de côté — *a fortiori* en comparaison avec les pleurs — par les ethnographes (Beaudet 1996 : 82 ; Mainsart 2008 : 111-112 ; Pasqueron de Fommervault 2019 : 19-22). S'il a rapidement attiré mon attention à Bardiya, c'est parce qu'il a été un signe et un moyen d'intégration sur le terrain dès lors que j'ai été capable de faire des blagues qui faisaient rire *avec* moi. Il a aussi représenté une manière de corriger mes comportements et de comprendre certains enjeux, lorsqu'on riait *de* moi (cf. *infra*), une expérience vécue par bien d'autres anthropologues ailleurs (Kilani 1994 : 47 ; Therrien 1999 : 6 ; Geertz 2002 [1973] : 169-170 ; Vuillemenot 2009 : 180, 2020). J'ai peu attesté de la présence d'un rire qui cherchait mon exclusion ou celle de quelqu'un d'autre cependant et me suis peu intéressée aux rires qui émergeaient en contexte rituel ou de danse, qui vont souvent de pair avec un déchaînement d'obscénités, bien présents dans la région himalayenne (Dollfus & Krauskopff 2014). Après le rôle qu'il jouait dans mon intégration et ce qu'il me montrait des règles implicites au sein de la communauté, le rire m'a surtout intéressée lorsqu'il s'exprimait en lien avec la faune, ici aussi dans l'avant, pendant et après-rencontre.

Je distingue ainsi un premier rire, qui émerge à la suite de plaisanteries sur le danger des animaux ou la probabilité d'en croiser. C'est le genre de rire qui s'exprime sur les chemins, en se rendant vers le parc national ou la forêt communautaire, ou alors dans les villages, à la tombée de la nuit. Très fréquent entre guides et touristes, c'est celui qui semble le plus généré par un humour intentionnel. Pour cette raison, c'est aussi celui qui nécessite le plus de sécurité donc qui est le plus à distance des moments de rencontres avec la faune, même s'il est toujours à leur sujet. C'est lui que je décèle lorsque Bipin me dit un soir en riant de m'entraîner à courir en zigzag sur la *banbhoj sthal* au cas où un rhinocéros nous poursuivrait dans le Parc le lendemain, ou lorsqu'en 2021, Anil me dit en public :

> « Bon il y avait un éléphant, puis un deuxième, maintenant trois ! Il n'y a plus rien à manger devant ta chambre, mais ils y vont tous. Il faut se poser des questions, je pense qu'ils sont amoureux de toi (*rires*) » (Anil, guide, 35 ans, 16/08/2021).

Dans ce contexte où plusieurs pachydermes se rendent en effet chaque soir devant ma fenêtre, un fou-rire général s'ensuit, et je ne peux m'empêcher de l'accompagner, *a fortiori* car cette plaisanterie associe plusieurs éléments : un parallèle avec les nombreuses initiatives de séduction des hommes à mon égard à Bardiya, l'idée que l'ethnographe pourrait être responsable de la survenue des animaux sauvages dans les villages ou encore une certaine absurdité ou bizarrerie dans l'idée d'une relation « amoureuse » entre une humaine et un pachyderme.

J'identifie ensuite un rire face à l'animal ou juste après l'avoir rencontré, lorsque celui-ci n'est ni trop loin ni trop proche et manifeste un comportement rare ou surprenant, en rendant visible une attitude très « humaine » par exemple, sans être dangereux pour autant. J'ai ainsi raconté une scène dans une forêt communautaire, durant l'été 2019, où Bipin et Mansingh vivent un fou-rire duquel ils ont du mal à sortir, lorsqu'ils comprennent que les bruits inquiétants qu'ils entendent ne sont autres que ceux d'éléphants qui ronflent, allongés de tout leur long (cf. Chapitre II. I. B). J'ai évoqué aussi les rires des hommes qui cherchent à viser les éléphants avec des pierres pour les chasser la nuit (cf. Figure 131), en risquant à chaque lancée des comportements très soudains et imprévisibles chez l'animal.

Cette forme de rire montre — comme le nomme Véronique Servais dans un article (1999 : 172) — à quel point la surprise peut contribuer à l'amusement dans un cadre de jeu avec un animal, mais aussi, hors de ce cadre ludique, inquiéter. Dans le premier cas, les sourires sont nombreux à Bardiya et le jeu, réel ou imaginaire, peut se déployer entre humains face à la faune ou même, peut-être, entre humains et faune. Dans le second cas, qui est plus proche de la peur, on retrouve la notion d'inquiétante étrangeté de Sigmund Freud (1985 [1919]) : l'animal sauvage, qui reste normalement éloigné ou agit de manière prévisible, devient soudainement difficilement reconnaissable ou n'occupe plus la place qu'il occupait d'habitude face aux humains. Les personnes qui assistent à la scène sont troublées, peinent à comprendre, et finissent par éclater de rire ensemble lorsque l'intrigue se résout. David Le Breton parle de ce type de phénomène, lorsqu'il écrit :

> « [Lorsqu'on assiste à] la résolution inopinée d'une situation angoissante ou périlleuse, la flambée des émotions libère souvent le rire ou les larmes (…) [. C'est] la joie d'avoir traversé l'épreuve sans dommage (…) le rire libère du trop-plein » (Le Breton 2018 : 77-214).

Et c'est aussi ce que repère Claude Lévi-Strauss dans le cadre de différents mythes amérindiens analysés dans *L'Homme nu* (1971), lorsqu'il écrit :

> « [S]ubitement libérée et ne pouvant se dissiper dans l'effort intellectuel, elle [l'énergie de l'angoisse] dévie vers le corps qui, avec le rire, dispose d'un mécanisme tout monté pour qu'elle s'y dépense en contractions musculaires. Le rire et ses secousses remplissent ce rôle, et l'état de béatitude qui les accompagne (…) s'oppose à l'angoisse » (Lévi-Strauss 1971 : 588).

Enfin et en partie dans la même idée, il y a un rire de l'« après », qui se montre surtout dans la mise en récit de la rencontre — lorsque personne n'en est mort·e, mais qui peut impliquer une attaque — et qui s'associe à la théâtralisation préalablement mentionnée. Il témoigne lui aussi d'une forme de soulagement, celle d'avoir survécu à un grand danger, tout en sous-entendant que celui-ci reste un risque. C'est le « rire thérapeutique » dont parlent Friedrich Nietzsche (2019 [1878]) ou Sigmund Freud (1930 : 370-371) : une force cathartique qui permet d'accepter l'inacceptable en jaillissant devant le désespoir et qui autorise une forme d'élévation. Ainsi, les gens « guérissent à leur manière, ils rient à leur manière » (Nietzsche 1972 [1883] : 455). Et c'est précisément ce rire qui est pour le philosophe une façon de devenir un « surhomme », ce qui nous amène aux enjeux d'héroïsation (cf. *infra*).

Il s'avère qu'au Népal, les bardes (chanteurs-musiciens)[472] reprennent cette logique lorsqu'ils interprètent précisément « une épopée "attristante", *runuwaa*, ou "qui fait naître la

[472] « Le chant est pour eux [, bardes,] une seconde profession dont les revenus s'ajoutent à ceux de leurs activités artisanales ou agricoles. Comme nous avons affaire à une société hindoue, leur recrutement est, pour une part, lié à leur appartenance à une caste. (...) l'exécution des récits chantés constitue un service artisanal spécialisé (...). Mais il y a de nombreuses exceptions à cette règle selon les régions et les classes de récit. (...) [L]e barde reste le maître d'œuvre au cours des longues veillées où il tient en haleine son auditoire : c'est lui qui

compassion", *dayaalu* » (Lecomte-Tilouine 2021 : 118). Ainsi, « diminution de la vitalité » et « envie de pleurer » d'un côté, et « enthousiasme », rire et plaisir de l'autre, suscités par « un trait d'humour de la part du héros », forment deux polarités présentes parfois dans un même récit (*ibid.* : 118-119). Ce rire, qui émerge face la douleur, semble en tous cas bien souvent, à Bardiya comme chez les Indiens Nivaclé du Paraguay (Pasqueron de Fommervault 2017) ou les Inuits (Therrien 1999), un signe de maturité qui contribue à l'héroïsation et qui va à l'encontre des larmes, plus facilement associées à la maladie et à la mort.

On peut imaginer que l'état de tension — permanent ou presque — expérimenté par les populations, nécessite des moments de relâchement et que ces rires, à côté de la danse, des chants, des transes rituelles, de la consommation d'alcool ou encore du fait de jeter des cailloux sur un éléphant en criant, jouent ce rôle. Ces expressions affectives viennent sans doute contrebalancer la stricte régulation des larmes (de tristesse) et vont dans le sens d'une bonhomie valorisée et recherchée sur place, qui m'est imposée tout comme elle est imposée à Bishant ou aux autres personnes qui l'approchent pour sa guérison. Les propos de son père à ce sujet font fortement écho à ce que pouvait écrire Baruch Spinoza au XVIIe siècle dans *L'Éthique* :

> « [I]l nous faut échapper à la tristesse (…) pour ne pas tomber dans tous les malheurs qu'elle amène nécessairement avec elle. Dans les deux cas, il nous faut agir avec joie, car il est fou de vouloir retrouver et réparer un bien perdu par un mal, que nous désirons et entretenons en nous » (Spinoza 2022 [1677] : 56).

L'expression népalaise bien connue « que faire ? » (*ke garne* ?), résonne sur place, comme ailleurs dans le pays (Mishra & Ottaway 2009 : 111) : il ne sert à rien de pleurer ou d'être en colère, cela ne ramènera pas un·e défunt·e et ne guérira pas une blessure. Les rires et les sourires y sont à l'inverse nombreux et attendus, tant et si bien qu'en plus de m'inviter régulièrement à sourire, on me demande un jour « pourquoi je cherche toujours des choses tristes » (cf. *supra*)[473]. Baruch Spinoza oppose ainsi la joie, qui augmente la puissance de l'être humain, et la tristesse, qui la diminue. Le rire qui découle de la joie est pour lui, tout comme pour les habitant·es de Bardiya, un signe de santé. Et les rires « tristes », dirait le philosophe, ceux des moqueries, lorsqu'ils sont présents, le sont pour précisément empêcher les larmes, corriger un comportement et désamorcer une situation susceptible de dégénérer : j'observe ainsi que lorsqu'un·e enfant ou simplement une personne plus jeune pleure ou s'apprête à pleurer, dans un contexte où personne n'est en grave difficulté, la gêne collective laisse plutôt place à une moquerie soudaine et bruyante, avec ou sans injonction à l'endurcissement, mais toujours accompagnée d'une minimisation de l'événement. Mes questions parfois déplacées, sans le savoir, sur les ressentis ou les expressions affectives (cf. *supra*), tout comme ma sensibilité inadaptée[474] ou mes comportements problématiques en matière de respect des règles de pureté[475], ont pu avoir un effet similaire ou celui de sourires gênés, constituant de véritables

joue de l'instrument de musique principal et qui prononce la totalité du texte (...) [Il] vise à distraire (et encourager) son auditoire » (Gaborieau 1974 : 315-325).

[473] Cela étant dit, et je ne saurais l'expliquer, les visages illuminés par les sourires se referment d'un coup lorsqu'une photo s'apprête à être prise. La situation s'inverse alors, me laissant bien souvent seule à sourire sur les clichés de terrain, surtout en compagnie des personnes les plus âgées.

[474] Je pense ici par exemple au jour où, chez Harikila, un oiseau a été pris dans le ventilateur de la pièce où je dormais, ses deux pattes brisées par le choc. J'ai pris l'animal dans mes mains en pleurant et, lorsque je l'ai amené à Harikila, elle a éclaté de rire avant de raconter l'histoire, chaque fois en riant, à toute personne qui voulait bien l'entendre. Ici l'oiseau était bien en « grave difficulté », mais il s'agit d'un animal qui ne suscite pas d'attachements pour Harikila, à l'inverse, puisqu'il abîme les maisons en terre et les cultures. Lorsque je pleure aussi, mais parce qu'un bœuf meurt devant notre maison suite à une attaque de tigre, sa réaction n'est pas la même : elle a un air grave et très inquiet.

[475] Je pense ici par exemple à la fois où je suis entrée dans la chambre de la belle-mère brahmane d'une amie, attirée par le son d'un rituel, et en ai été chassée avec force et colère. Alors que j'étais confuse et que j'avais les larmes aux yeux, mon amie n'a eu de cesse de décrire la situation à haute voix, en riant, en affirmant que ce n'était rien et en en parlant à toute personne qui passait par là, les invitant à rire elles aussi.

« gaffes ethnographiques » (Vuillemenot 2020), pour lesquelles j'ai été corrigée, sans être pour autant exclue ou durablement moquée. Ces expériences m'ont permis de comprendre, années après années, que l'ensemble de la communauté devait œuvrer pour une « vie heureuse », en contraste avec une vie qui serait « mauvaise », dans laquelle on exprime principalement la peine et la douleur (*dukha*, *dukhi*, *dukhit*, *dukhiyaa*).

Ce dernier rire, tout comme les rires des trois temps que je distingue en lien avec la faune à Bardiya — et *a fortiori* ceux de l'« avant » ou de l'« après » —, s'inscrivent tous dans une forme de « savoir-rire », voire de « technique du rire », dont parle Inès Pasqueron de Fommervault (2017, 2019). C'est le fruit d'un processus de socialisation, une acquisition commune, l'effet de l'ajustement spontané entre contraintes imposées à l'individu et espérances ou aspirations personnelles profondes qui permet de rassembler les différents membres d'une société et informe sur toutes et tous. Il s'agit en cela du « rire d'un groupe » au sens d'Henri Bergson, qui sous-entend « une arrière-pensée d'entente (…) de complicité, avec d'autres rieurs, réels ou imaginaires » (Bergson 1940 : 5).

Et si chacun·e respecte une « politique culturelle » autour de ces rires au sein de son groupe, force est de constater que cette régulation dépend aussi de l'animal sauvage concerné et de ce qui a été vécu avec lui : il semblerait qu'on plaisante bien plus au sujet de petits animaux considérés comme nuisibles et relativement inoffensifs (oiseaux, biches, souris), d'animaux plus dangereux mais jugés peu intelligents (rhinocéros, crocodiles) ou d'animaux respectés mais dont la proximité comportementale avec l'humain suscite de l'étrangeté (éléphants), qu'au sujet des tigres, des léopards ou des serpents. Si ces derniers peuvent faire rire, c'est surtout à grande distance, lorsque le tigre rugit soudainement depuis la cage du zoo et que les visiteur·es sursautent, ou comme dans le cas de ce léopard enfermé dans une maison à Shuklaphanta (cf. Figure 88, 89 & 132). Il est aussi intéressant de voir que la rencontre, surtout lorsqu'elle aurait pu être mortelle, est une forme de basculement affectif qui peut amener à prendre plus au sérieux ou à estimer différemment la faune. Ainsi, Bhadai me confie, avec un air grave :

> « Je me suis rétabli et j'ai commencé à penser que je devais avoir du respect (*aadar*) pour l'animal. (…) maintenant je ne suis plus en train de plaisanter (*jiskinu*) au sujet de la jungle et de ses animaux » (Bhadai, président de forêt communautaire, 55 ans, 16/11/2021).

On passe alors d'un rapport de plaisanterie ou d'indifférence, à un rapport de respect (*aadar*) ou d'admiration d'une certaine manière, qui, nous le verrons, s'exprime à la fois par des comportements conservationnistes, mais aussi par certains rituels. Cela peut amener à se demander si la rencontre soudaine et rapprochée, d'une certaine manière, « corrige » finalement les comportements humains, leurs transgressions.

En conclusion, la mise en récit de l'« expérience de crise » au sein de la communauté est bien contingente du « degré d'acceptation socioculturelle » (Peters 1982 : 24) et peut effectivement représenter une manière de « se sentir mieux » (Ahmed 2014 [2004] : 201), dans une situation d'insécurité massive, celle de la coexistence avec une faune à la fois dangereuse et en danger. Mais pour bénéficier de cet effet et renforcer les liens, le récit, qui atteste que quelque chose a eu lieu et n'est pas sans conséquence, doit s'inscrire dans une régulation implicite, dans une certaine « politique culturelle » : il doit être « enthousiasmant », à l'instar des épopées performées par les bardes népalais (Lecomte-Tilouine 2021 : 119), si possible riche de (sou)rires, ou en tous cas dénué de larmes, avec une tolérance pour celles de l'auditoire essentiellement. La victime est valorisée par la communauté pour la force et le courage déployés lors de la rencontre comme dans sa survie : si elle pleure, on ne la touche pas, mais on lui rappelle sèchement sa solidité. Et si elle s'effondre tout de même, que sa vie devient « triste », malgré les compensations financières ou la présence de ses proches, elle sera plus aisément marginalisée et saura qu'elle doit le rester. Le rire, quant à lui, est bien présent en lien avec la

faune, sous une grande diversité de formes, à proximité des sourires et de la surprise. Mais bien que davantage recherché, il fait lui aussi l'objet d'une régulation et est très mal vécu s'il est exprimé face aux larmes des adultes ou dans une situation jugée grave.

S'il n'est pas acceptable qu'une personne adulte, *a fortiori* un homme, pleure au sein d'un groupe et hors contexte funéraire, c'est aussi parce que cet effondrement risque de mettre en péril la « pure joie » (Spinoza 2022 [1677]) de Bardiya et d'entraîner le reste de la communauté dans sa chute : si les thérapies psychologiques ou psychosociales sont absentes pour les victimes d'attaques, l'« empathie corporelle » (Blacking 1977, cité par Csordas 1993 : 147) et la « contagion » affective, elles, sont bien à l'œuvre. L'attention se porte, non pas sur soi — ou alors à la limite sur son propre corps —, mais sur l'autre, sur ses affects ou sur son corps, même douloureux.

À la différence des atteintes du *dimaag* ou du *man*, celles du *jiu* sont prises en charge par la communauté et par le gouvernement, de manière plutôt sérieuse et explicite. Cette exclusion plus ou moins consciente des personnes en souffrance psychique a pour but de protéger l'*ijjat*, une forme d'honneur social, et l'on peut supposer qu'une société dans laquelle celui-ci structure autant les rapports humains — et détermine donc la manière dont les expériences sont vécues, partagées ou tues — accepte plus facilement les logiques de castes ou l'état de figement observé dans cette recherche (cf. Chapitre II. II. C). Et un tel quotidien, on l'imagine, favorise d'autant plus les pratiques cathartiques, aussi diverses soient-elles. On pourrait avancer qu'à Bardiya — et c'est la réflexion de Richard Rechtman dans d'autres contextes de « violences extrêmes » (Drieu & Rechtman 2025) —, en l'absence encore d'une « histoire collective » dans laquelle inscrire et légitimer les récits douloureux, ceux-ci restent surtout de l'ordre de l'intime : tout se passe comme si l'injustice n'était pas encore assez officielle, pas assez reconnue, ce qui conduit aisément à une forme de silence, tant dans le fait de raconter que dans celui d'écouter. La population de Bardiya a tout de même trouvé un moyen, *son* moyen, d'intégrer, bien qu'avec difficultés, les récits de souffrance. On peut dès lors se demander si les approches plus psychologiques, de plus en plus présentes, en s'axant sur les affects douloureux et en ramenant ces récits à la sphère personnelle plutôt que relationnelle — tout en disqualifiant l'effet que peuvent avoir les esprits, comme le relève aussi Aidan Seale-Feldman (2025 [2024] : 256) —, ne risquent pas d'affaiblir la prise en charge communautaire plutôt que d'améliorer les vécus.

Il s'avère que d'autres mécanismes, qui ne sont pas pensés comme « thérapeutiques » à l'origine, s'ajoutent et transforment les quotidiens. Certaines victimes d'attaques, admirées et soutenues une première fois par la communauté, peuvent avoir la « chance », disons, d'être repérées par les personnes qui bénéficient de la faune ou par les touristes, puis surtout par les médias internationaux. La force des protagonistes, leur capacité à mobiliser rires et sourires sont encore une fois valorisés, mais quelque chose d'autre est recherché : un basculement, notamment affectif et comportemental, qui fait évoluer les individus vers le pardon à l'égard de la faune, une absence de colère à son sujet, et, à l'inverse, le désir de la protéger. La partie suivante montre comment le phénomène d'héroïsation post-attaque peut être envisagé comme une forme d'auto-sacrifice, qui fait plus que maintenir la victime intégrée dans sa communauté : il l'ouvre au reste du monde et en fait un personnage jalousé, au risque aussi de se retrouver exclu·e de celle-ci.

B. L'héroïsation comme modèle auto-sacrificiel pour un enchantement collectif[476]

Figures héroïques de Bardiya

Alors qu'au Népal, la construction de héros — l'héroïsation — s'appliquait par le passé aux divinités et aux figures extraordinaires, elle semble aujourd'hui s'étendre à toutes les couches de la population, au sein desquelles la construction d'une identité forte revêt une importance croissante (Grazide & Vouiller 2024 : 1-3). Ces figures héroïques, d'autant plus nombreuses en période de crises et de catastrophes (Albert 1999 : 16 ; Chua & Schreer 2024 : 698), sont bien présentes à Bardiya. Sagar, Bishesh, Bhadai et Ashnik en incarnent les cas les plus connus. Le premier perd son frère tué par un tigre en 1999 (cf. Chapitre III. II. C), le deuxième son père tué par un éléphant dans les années 2000 (cf. Chapitre III. I. B), le troisième est attaqué au visage par un tigre en 2004 et le quatrième se bat avec une tigresse et est grièvement blessé en 2016 (ces deux derniers cas ayant été mentionnés en *supra*). Chacun raconte, inlassablement, parfois depuis plus de vingt ans, aux touristes, aux ONG, aux chercheur·es, aux journalistes ou aux équipes de tournage venant parfois de loin pour les rencontrer, ces *kaïros* ayant changé le cours de leur vie :

> « J'ai vu le corps de mon frère, je pense qu'il avait perdu une main et une grande partie de son ventre. (…) J'ai beaucoup pleuré sur le moment. J'ai essayé de modifier ma vie d'une bonne manière. (…) Aujourd'hui je travaille pour la conservation » (Sagar, guide, environ 40 ans, 18/08/2019).

> « L'éléphant est arrivé et mon père est sorti. Il s'est fait attaquer. (…) [C']était un grave accident (*durghatanaa*). Il connaissait la jungle et la faune. (…) Il était aussi président de la *buffer zone*. Il a travaillé quinze ans pour la conservation alors j'ai continué après sa mort. (…) Je pense à l'avenir, à comment protéger les animaux. Je suis resté ici, mais le reste de ma famille est parti après l'événement. (…) Avec ma mère je suis resté, nous vivons ici, nous dormons ici » (Bishesh, politicien, guide et directeur d'hôtel, 31 ans, 22/08/2019).

> « Après le grave accident (*durghatanaa*), je pensais beaucoup à tuer le tigre. Quand j'avais mal, j'étais toujours en colère (*ris*). (…) Il m'a enlevé l'œil, je ne pouvais plus voir le monde. (…) J'ai récupéré et j'ai commencé à penser que je devais avoir du respect (*aadar*) pour l'animal. (…) Je respecte et j'aime (*maayaa*) vraiment le tigre aujourd'hui (…). Nous [les personnes qui défendent la faune] donnons notre sang et notre sueur (*pasina*) pour lui » (Bhadai, président de forêt communautaire, 55 ans, 16/11/2021).

> « C'était juste le mauvais moment, au mauvais endroit. Je n'ai pas eu de chance. Juste ça. (…) Deux semaines après j'ai fait une longue marche en montagne (…). Je retourne dans la jungle, je fais toujours le même travail » (Ashnik, guide, 40 ans, 08/08/2019).

Les hommes qui s'expriment ici ont en commun de ne plus être perçus — ou pas seulement — au niveau local par certaines personnes, mais surtout à l'échelle internationale, comme des « victimes » (*pidit*) : les termes *naayak* et *bahaadur* sont employés, qui signifient respectivement « chef, dirigeant ; héros (d'une histoire) (trad.) » (Turner 1931 : 341) et « courageux, splendide (trad.) » (Turner 1931 : 427), lorsque le terme *hero* n'est pas directement emprunté à l'anglais. On dit d'eux qu'ils sont « courageux » (*nidar*).

[476] Cette sous-partie sur le phénomène d'héroïsation à Bardiya reprend de nombreux éléments d'un article récent, axé sur le cas d'une victime d'attaque de tigre en particulier, Bhadai Tharu (Vouiller 2024).

Les intenses récits des protagonistes sont repris par les personnes qui y assistent, souvent transformés, et diffusés par voie orale, écrite ou même audiovisuelle. Ils témoignent du fait que les survivant·es, tout comme les proches des personnes décédées, peuvent transcender leur condition par un renversement de point de vue saisissant : d'abord rongés par la haine, la tristesse ou la peur pour la plupart, ils expliquent avoir rapidement décidé de ne pas en vouloir à la faune, à la suite de ce qui n'était pour eux qu'un accident (*durghatanaa*), aussi grave soit-il. Bien au contraire, ils déclarent aujourd'hui éprouver de l'« amour » (*maayaa*) pour elle et vouloir la protéger, allant jusqu'à « donner leur sang », selon l'expression de Bhadai, c'est-à-dire en travaillant, d'une manière ou d'une autre, pour la conservation : métier de guide, actions pour des ONG, patrouilles anti-braconnage, promotion de l'importance de la faune dans les villages et à l'international, etc. Se dessine ici une nouvelle manifestation du courage, qui dépasse le simple fait de s'être battu, d'avoir survécu, et d'être capable d'en parler sans larmes.

Sarita, amie, guide et traductrice lors des premiers terrains, utilise le terme anglais non anodin de « *sacrifice* » pour décrire l'engagement de Bhadai en faveur de la conservation. Dans l'ouvrage *Sacrifice et violence* (2021), Marie Lecomte-Tilouine détaille le terme « *bali daan* », qui désigne « l'acte d'offrir sa propre vie » dans un contexte rituel ou de guerre (Lecomte-Tilouine 2021 : 32-38), en combinant *daan*, l'offrande (du sang), et *bal* qui fait référence à la force musculaire et au « courage » (*ibid.*). L'appellation semble particulièrement appropriée au cas de ces victimes qui perdent du sang réel *et* symbolique en se faisant attaquer puis en œuvrant à la conservation, bien qu'il ne soit pas utilisé en tant que tel par les personnes rencontrées. La pratique du sacrifice, comme celle du récit d'attaque, ne peut laisser personne dans l'indifférence et « fait rire et pleurer », comme le relevait Aashish en écoutant Bhadai. Elle offre bien à la victime, sans nécessairement comporter de mise à mort réelle puisqu'il s'agit avant tout d'une forme de don ou d'abnégation (*ibid.* : 31), « un sort meilleur par cette voie » (*ibid.* : 12-20).

Si les figures deviennent héroïques à Bardiya, c'est pour une forme de basculement affectif et comportemental, mais aussi socio-économique. Le plus souvent issues de familles modestes voire même employées en tant que *kamaiya*[477] dans le cas de Bhadai, ces personnalités, en captant l'attention internationale (volontairement ou non), sortent de leur précarité : en plus des compensations financières du gouvernement après l'événement, elles obtiennent progressivement des dons d'ONG, des cadeaux de la part d'étranger·es et peuvent même être rémunérées par les équipes de télévision qui viennent les rencontrer. Aujourd'hui, elles parlent quelques mots d'anglais, si ce n'est couramment, et sont présentes sur les réseaux sociaux. Ce retournement amène en outre à percevoir l'autochtonie — celle qui est à l'œuvre dans l'appartenance au groupe tharu par exemple — comme quelque chose de désormais positif : Bhadai et Sagar ne sont plus des Tharus qui font du braconnage ou gèrent mal des forêts communautaires (cf. Chapitre III. II. C), mais des Tharus qui sont proches de la faune, de la jungle, et veulent agir pour les conserver. Les protagonistes, consciemment ou non, renforcent donc une vision « éco-romantique » (*ecological romanticism*) en correspondant *enfin*, nous y reviendrons (cf. *infra*), aux stéréotypes positifs de leur groupe : ce sont des « éco-sauvages » (*eco-savages*) amoureux de la nature, respectueux de leur environnement, à l'instar des Adivasis décrits par Alpa Shah (2010 : 103-111) au Jharkhand en Inde. Les récits incarnent en cela une forme d'ascension sociale — solitaire, mais dont les effets rejaillissent sur les groupes d'appartenance —, une nouvelle *success story* à Bardiya[478], pourrait-on dire, où en effet, « [p]lus le héros est petit au départ, plus son acte paraîtra héroïque » (Albert 1999 : 18). Une

[477] Tatsuro Fujikura (2013) montre d'ailleurs, lui aussi dans le Téraï de l'Ouest, comment l'héroïsation des *kamaiyas* peut être renforcée par la présence de chants, tout comme dans le cas de Bhadai (cf. *infra*).

[478] Je me permets d'employer l'expression de *success story* pour qualifier, après le retournement observé dans le couvert forestier du pays et le doublement du nombre de tigres (cf. Chapitre I. II. B & II. II. A), les récits témoignant du passage d'une situation initiale critique vers une situation différente et bien meilleure. En népali, les personnes rencontrées emploient « *saphal* » pour parler de cette réussite.

forme d'humilité contribue par ailleurs à l'admiration suscitée : jamais ces figures ne se disent « héroïques » elles-mêmes, mais *baliyo* tout au plus, soit « fort, puissant, ferme ; énergique ; courageux (trad.) » (Turner 1931 : 424).

Toutefois, « l'héroïsme ne recouvre pas, de loin s'en faut, les seules notions de succès ou d'habilité, [puisqu']il appelle en même temps la participation aux valeurs les plus hautes » (Albert 1999 : 13). Ainsi, conformément à leurs caractéristiques au Népal (Grazide & Vouiller 2024 : 1-3), les récits héroïques reprennent les motifs du courage, de la force, mais aussi de la solidarité, du dévouement, de la confiance, de l'amour, de l'intégrité et même de la solitude. J'ai montré à Bardiya comment cette dernière pouvait être complexe, rejetée et risquée, mais les figures héroïques mentionnées précédemment et/ou les personnes proches d'elles qui sont décédées et ont fait d'elles des héros, ont aussi en commun le fait d'avoir été seules face à la bête : on retrouve le motif du « un contre tous », qui s'avère être le propre de l'auto-sacrifice (Lecomte-Tilouine 2021 : 25). Ainsi, le frère de Sagar est le seul à être attaqué ce jour-là parmi un groupe d'une dizaine d'hommes, Bhadai le seul parmi une centaine d'habitant·es qui partent en courant alors qu'il appelle à l'aide, Bishesh décide de rester à Bardiya alors que le reste de sa famille part après l'événement, et Ashnik se bat avec la tigresse alors que le touriste qui l'accompagne s'est sauvé en haut d'un arbre. Cette solitude continue après, puisque ces défenseurs d'animaux sauvages, en raison de leurs nouvelles valeurs (ou du renfort de celles-ci), s'éloignent de certaines pratiques propres à leurs groupes ou à leur vie passée :

> « [Avant] je ne connaissais rien à la conservation, nous prenions du bois et tuions des cerfs pour nous nourrir (…). [Après l'événement] je suis allé dans chaque village et je leur ai dit de travailler avec moi pour la conservation, mais les braconniers m'ont dit que le tigre avait pris mon œil et que je ne devais pas agir pour lui » (Bhadai, président de forêt communautaire, 55 ans, 16/11/2021).

Le fait que ces figures héroïques blâment toutes aujourd'hui les locaux pour leurs comportements face aux animaux — bien que ces comportements aient pu être les leurs avant l'attaque — instaure une forme de séparation et de supériorité : la « victime » (*pidit*), qui se considère *a posteriori* comme ayant été coupable à l'origine, obéit maintenant à d'autres règles. Elle a compris ses erreurs et est devenue « un surhomme capable de racheter ses années de médiocrité » (Eco 1993 : 131).

Au moment de la rencontre déjà, Sagar, Bishesh, Bhadai ou Ashnik, à l'instar d'Homère face aux lions dans le monde grec, « ne sont jamais en posture d'attaquants (…). [L'animal les] contraint à la seule défensive (…) [et] il ne s'agit jamais d'un acte délibéré » (Schnapp-Gourbeillon 1981 : 43). Les protagonistes, qui survivent bravement à l'« accident », montrent en cela que l'« héroïsme est lié non pas au résultat de l'entreprise, mais [surtout] à l'acceptation du risque et de la souffrance, voire de la mort » (Albert 1999 : 18). Plus tard, la défaite d'avoir le corps blessé, le statut de victime, fait place à une victoire qui « fait accéder à l'immortalité [symbolique] l'individu qui s'offre à une cause idéale » (Lecomte-Tilouine 2021 : 289). En effet, la figure héroïque n'est plus aujourd'hui celle qui tue l'animal sauvage pour protéger la population[479], comme l'ont fait les élites et comme le font pourtant ordinairement les héros, mais celle qui survit seule à son attaque, sans tuer et sans se venger, faisant de la faune une « cause idéale » à laquelle s'offrir (Vouiller 2024).

Si le motif de la solitude plus ou moins temporaire est pleinement amené et peut être valorisé, reste que la présence d'autrui demeure fondamentale dans les faits : un groupe d'humains

[479] Nayanika Mathur (2018 : 161) raconte par exemple comment en Uttarakhand, dans les années 2000, le gouvernement a donné l'autorisation à un homme de tuer un *man-eater* et fut pour cela considéré comme un « héros local » (*local hero*) ayant mis un terme au « règne de la terreur » (*reign of terror*).

intervient tôt ou tard pour effrayer l'animal, récupérer le corps ou secourir les victimes encore vivantes. La communauté dans laquelle les protagonistes s'inscrivent est également essentielle par la suite, nous l'avons vu, pour réceptionner le récit, attester que quelque chose s'est passé et a eu des effets.

Il s'avère que ce processus trouve un écho dans les recherches du psychiatre et anthropologue Larry G. Peters (1982), focalisées sur plusieurs groupes tamangs au Népal, lorsqu'il observe que les chamanes, après avoir été « attaqués » par des esprits, guérissent en parvenant à les dompter et en faisant de cette épreuve leur métier. Le chercheur donne l'exemple précis de son informateur principal, qui a frôlé la mort puis a décidé de devenir chamane :

> « [I]l apprit [alors] à induire et à contrôler délibérément l'état mental qui, initialement, le rendait malade (trad.) » (Peters 1982 : 21).

Pour cette raison, Larry G. Peters va jusqu'à parler de « psychothérapie ». Force est de constater que les chamanes tamangs, à l'instar des victimes d'attaques animales devenues héros, vivent un changement de vie après avoir côtoyé la mort de près. Il s'agit, dans les deux cas, de retrouver la sensation d'habiter un « monde commun », de réintégrer la communauté d'appartenance, ce qui s'oppose précisément, dirait Sue E. Estroff (1981), à l'état de folie, donc à une atteinte grave du *dimaag* et par conséquent de l'*ijjat*.

Toutefois, les personnes attaquées à Bardiya desquelles je parle ici ne décident, ni d'attaquer délibérément un animal jugé dangereux, ni d'aider la communauté en tant que telle à la suite de l'événement, mais avant tout la faune : l'engagement ne contribue donc pas nécessairement au bien-être de la population et peut en cela compromettre le fait de précisément (re)trouver un monde commun. Ainsi, nous verrons que ces figures, avec leurs nouvelles valeurs et/ou leurs récits médiatisés, sont critiquées localement au point de ne parfois pas être considérées par toutes et tous comme « héroïques ».

Les victimes qui ne survivent pas, de leur côté, tuées par la faune en protégeant des touristes, en défendant cette même faune, ou lors d'un soulèvement dirigé contre elle tel que la manifestation de juin 2022, ne semblent critiquées par personne à Bardiya. Érigées au stade de martyr·es au sein d'une multitude de discours, leur héroïsation vient renforcer celle de leurs proches. Je pense ici au frère de Sagar et au père de Bishesh (cf. *supra*), à Nabina (cf. Intro), au cornac Punishram tué par un tigre durant l'exercice de ses fonctions (cf. Chapitre III. II. B), ou encore à Manmohan (cf. Chapitre III. II. A). Le touriste que ce dernier a sauvé s'exprime en ces termes sur un post Facebook :

> « Manmohan était une âme généreuse, un homme jovial et un véritable amoureux de la nature. Approcher un rhinocéros enragé et le convaincre de cesser son attaque est un exploit remarquable. J'ai honte de l'avouer, mais je ne peux même pas imaginer le courage et l'altruisme nécessaires pour accomplir un tel acte ! Grâce à Manmohan, j'ai eu la vie sauve. (…) Manmohan a vu le rhinocéros m'attaquer et est venu à mon secours, y perdant la vie. Je serai éternellement reconnaissant à Manmohan pour son héroïsme et son altruisme (trad.) » (Touriste américain, 22/01/2025).

La population ou les touristes parlent de ces personnes avec beaucoup d'affects sur les réseaux sociaux, le gouvernement propose d'ériger une statue à leur effigie (Nabina), de donner un emploi gouvernemental à leurs proches (frère de Punishram) ou divers prix (Sagar, Bhadai, Bishesh), des ONG offrent de financer une partie des études des victimes (Roshani) ou de leurs enfants, des cornacs nomment un éléphant captif avec le prénom d'une personne décédée par attaque d'éléphant (père de Bishesh), etc. Il n'est finalement possible de dire de ces personnes décédées que ce qui est nécessaire à leur bonne réputation, le respect inhérent à toute situation de deuil favorisant ce processus, avec les effets positifs que l'on imagine sur leurs proches.

Lorsque Manmohan meurt par exemple, je suis profondément touchée par son décès, et notamment par le fait qu'il ait pu me confier, de son vivant, ne pas aimer son travail de guide, le trouver trop dangereux et peiner à s'attacher aux animaux — ce que je percevais aisément en l'observant nous guider dans le Parc. Toutefois, il n'a bien sûr pas été envisageable de tenir un tel discours, sur place ou sur les réseaux sociaux, après sa mort tragique. Il s'agit de contribuer à l'image collectivement construite, celle du sacrifice héroïque d'un homme qui était heureux dans son activité et entièrement dévoué à elle.

Finalement, les individus, morts ou vivants, semblent devenir — surtout s'ils ou elles (ou leurs familles) se reconstruisent — des « héros nationaux » tels que décrits par l'anthropologue Jean-Pierre Albert (1999 : 13) : des protagonistes qui incarnent une « gloire nationale » et défendent des enjeux politiques, en influençant à la fois l'échelle locale et le reste du monde. Ces figures, héroïques parfois malgré elles, semblent émerger *a fortiori* en l'absence d'une « histoire collective » (Drieu & Rechtman 2025) bien tracée. Ce sont des héros, des « êtres d'exception [qui] sont capables de prendre en charge le destin collectif, au prix de sacrifices sans commune mesure avec les exigences de la morale ordinaire » (Albert 1999 : 16).

Un constat frappant à Bardiya est que les survivant·es, héroïsé·es ou non, ont tendance, seul·es ou accompagné·es, à compléter le récit oral de leurs expériences — ou de celles de personnes proches — par d'autres formes, qui sollicitent d'autres sens, marquent davantage les esprits et contribuent au phénomène d'héroïsation : Bhadai écrit et chante des chansons (cf. Figure 133), Sagar participe à des films (cf. *infra*) et publie des photographies, Suni écrit de longs posts Facebook aux accents poétiques (cf. Chapitre III. II. A), etc. Manmohan éclairait déjà cet aspect avec simplicité, quelques années avant sa mort tragique, en me confiant :

> « Nous [personnes qui vivons avec la faune] avons un esprit (*mind*) très créatif » (Manmohan, guide, 34 ans, 14/08/2021).

Indiyaako baaghini nepaalmaa aune *Nepaalko baaghsaanga maayaapriti laaune* *Uniharuko maayaapriti kahile nachutyaau hai* *Banjantu hidne baatomaa baadhaa napuryaau hai*	La tigresse indienne vient au Népal Elle devient l'amante du tigre népalais Ne brisons jamais leur amour Ne bloquons pas les chemins empruntés par les animaux sauvages

Figure 133 : Chant de Bhadai Tharu, Facebook. Novembre 2021.
Le chant[480]*, dédié au corridor faunique de Khata, a pour but, selon son auteur, de sensibiliser la population à l'importance de cette zone protégée. Il est régulièrement performé, puis expliqué à l'aide d'un·e interprète, devant les équipes de télévision ou les touristes qui viennent à sa rencontre. Bhadai serait à l'origine de plusieurs dizaines de « conservation's songs » (chant pour la conservation).*

Ces créations, qui peuvent être vues comme autant de marques pérennes et qui témoignent du fait qu'une rencontre avec la faune ne puisse laisser indemnes, permettent à ces figures héroïques d'être médiatrices entre le Népal et l'Occident, et/ou entre la faune et les médias, c'est-à-dire entre « univers généralement distants, voire contradictoires. (…) [Ce qui accentue] précisément leur surhumanité » (Centlivres *et al.* 1999 : 4). Diffusées de diverses manières, ces créations sont loin d'être de simples expressions personnelles, puisqu'elles participent à une reconfiguration des imaginaires collectifs autour de la conservation et de la faune.

De même que j'ai montré que les différentes espèces animales ne déclenchaient pas le rire de la même façon, force est de constater qu'un récit impressionne largement en fonction de

[480] À écouter ici : Tharu, B., & Vouiller, N. (2026). *KhataCorridorSong*. Zenodo. https://doi.org/10.5281/zenodo.19370520

l'animal concerné, de sa puissance, de sa manière de tuer, mais aussi des représentations qu'il suscite. Comme l'écrit John Knight :

> « Les animaux prédateurs peuvent susciter l'admiration humaine tout comme ils peuvent (et, en partie, parce qu'ils le peuvent) susciter la peur chez l'homme (trad.) » (Knight 2001 : 19).

Le tigre, qui inspire admiration et crainte, et avec lequel il est le plus envisageable de se battre (contrairement au serpent, au rhinocéros ou à l'éléphant), demeure, tout comme le lion dans le monde grec, un élément central du récit et de ses effets : c'est un « [s]ymbole héroïque par excellence (…) indispensable au fonctionnement du récit » (Schnapp-Gourbeillon 1981 : 40). Lorsqu'à Bardiya je demande aux guides quel animal ils et elles aimeraient être, c'est toujours du félin dont il est question : son mode de vie fascine, sa force impressionne et sa beauté captive. Jack dit de lui dans sa *newsletter* qu'il est considéré sur place comme une « *rock star* » (11/03/2026). En effet, cette « icône qui met à l'épreuve le courage humain (trad.) » (Mishra & Ottaway 2013 : 160) ne fait pas que promouvoir le pays ou incarner des divinités (cf. Chapitre III. I. C), elle peut aussi constituer un symbole que certains individus cherchent à imiter pour ses qualités. Le tigre, central en Asie (Marks 2006), pourrait même être une sorte de double, un alter-ego qui, comme le lion chez les Grec·ques encore, incarne un « animal [qui] montre les vertus du héros auquel il se réfère » (Schnapp-Gourbeillon 1981 : 10-11).

On peut se demander quelle place occupent les animaux sauvages dans les créations humaines et s'ils peuvent, à leur tour, devenir des héros. La tigresse Machli en Inde, le tigre Laure à Bardiya ou encore l'éléphant Raja Gaj (cf. Chapitre III. I) laissent penser que oui. Depuis bien longtemps déjà, la faune sud-asiatique occupe les créations littéraires de fiction : nommons le *Panchatantra* ou les *Jaataka*[481], mais il existe bien d'autres œuvres qui mettent en avant les aspects extraordinaires de certains animaux, notamment dans des contextes de conflits humains-faune (Haris & Pande 2026). Un ouvrage marquant est bien entendu *Le livre de la jungle* (Kipling 1894), qui met en scène des animaux sud-asiatiques charismatiques et a acquis une renommée mondiale. Au-delà de ces fictions, qui s'inspirent parfois directement de la jungle de Bardiya (Dinerstein 2016), notons que les expériences de rencontres les plus directes avec les animaux ont donné lieu à de nombreux récits, fortement teintés d'héroïsme, qu'ils portent sur les grandes parties de chasse en Asie du Sud (Plancquaert 1939 ; Peissel 1966 ; Shaha 1970), sur le processus de mise en place d'aires protégées au Népal (Mishra & Ottaway 2009, 2013) ou sur des escapades touristiques à Bardiya (Bouchoux 2014). La faune se retrouve par ailleurs, et ce depuis fort longtemps en Asie du Sud, peinte ou sculptée[482]. Plus récemment enfin, les animaux sauvages, qui exercent une fascination transnationale, se retrouvent bien loin de chez eux, sous forme de répliques dans les foyers, en guise de peluches, en décoration ou à la télévision, où ils sont souvent caricaturés (Jalais 2008).

En conclusion, le récit héroïque à Bardiya prend une forme (orale, écrite ou autre), possède un contenu (retournement multiple, présence d'un animal sauvage dangereux et d'importantes

[481] Le *Panchatantra*, « livre [indien] d'instruction en cinq parties » en sanskrit, est considéré comme le plus ancien recueil de contes et de fables (potentiellement écrit au IIIe siècle avant J.-C.). Tout comme les *Jaataka* (recueil de fables bouddhistes), le *Panchatantra* met en scène des animaux au comportement anthropomorphe et vise une forme de morale. Il s'est massivement diffusé dans le monde et aurait inspiré des auteurs tels Jean de La Fontaine (Grataloup 2014).

[482] Peintures et sculptures en Asie du Sud représentent généralement les relations précitées entre dieux/déesses et animaux et sont nombreuses dans les temples hindous ou en leurs abords. Animaux, accompagnés ou non d'humains, se retrouvent aussi dans le *Thangka* (peintures bouddhistes réalisées sur des toiles ou de la soie) des Tibétains, dans l'art Mithila du sud-est népalais ou dans le *Pattachitra* de l'Est de l'Inde, ainsi que dans le travail de certains artistes indiens importants tels que Jamini Roy, Ravi Varma ou Raghunath Mohapatra. À Bardiya plus particulièrement, je l'ai dit, certains groupes tharus fabriquent des sculptures de chevaux, tigres et d'éléphants utilisées en contexte rituel.

qualités humaines dont une solitude à un moment ou un autre), mais obéit aussi à une structure. Celle-ci, ici encore, peut être appréhendée dans l'avant, le pendant et l'après : la rencontre est annoncée, par les rêves ou par d'autres signes, un corps-à-corps se produit avec un animal particulier, ce qui témoigne d'un grand courage et d'une force physique considérable, puis les vies se transforment et diverses créations émergent éventuellement. On imagine aisément comment devenir un héros ou un·e martyr·e produit un effet positif sur l'*ijjat*, le sien comme celui de ses proches. Cependant, dans ces situations, il ne s'agit plus seulement de recevoir de la valorisation et du soutien de la part de la communauté, mais de la part du reste du monde, au risque, dès lors, en étant encore en vie, d'avoir des difficultés à recomposer un « monde commun ».

La fabrique médiatique des « héros de la conservation » et des animaux « charismatiques »

Les récits héroïques népalais, historiquement majoritairement oraux, prennent progressivement d'autres formes, *a fortiori* grâce à la généralisation de l'éducation à toutes les castes ainsi qu'à l'usage intensif des réseaux sociaux (Grazide & Vouiller 2024 : 2), mais aussi avec l'essor de l'aide au développement et de la mondialisation en général (Bhatt 2002 : 4-5). Les attaques d'animaux sauvages ne sont plus simplement racontées au sein des villages : les personnes qui y survivent sont désormais montrées au monde. On voit des photographies de personnes décédées circuler sur Facebook ou dans les journaux locaux (cf. Figure 140), et Bhadai, Sagar, Bishesh ou Ashnik apparaissent dans des reportages de la BBC, d'Arte, sur YouTube ou dans des journaux internationaux[483].

Dans le documentaire de la BBC « Comment le Népal sauve ses tigres »[484], Bhadai, installé devant une maison en terre avec des motifs tharus qui n'est pas la sienne, retire, sans doute sur demande de l'équipe de tournage, ses lunettes de soleil — celles-là mêmes que Leonardo DiCaprio lui a offertes en 2010, après avoir été ému par son histoire (cf. *infra*) — et mime l'attaque du tigre en souriant, avec un malaise perceptible. Il raconte :

> « Le tigre m'a sauté au visage. "*Rooooar*" ! (…) J'ai été projeté en arrière, puis il est reparti en rebondissant comme une balle. Je l'ai frappé de toutes mes forces et j'ai crié à l'aide (…) [plus tard] j'étais en colère (*ris laagetyo*) (…) Mais les tigres sont des animaux en voie de disparition et nous avons le devoir de les protéger (trad.) »

Plus tard, la journaliste l'écoute parler de conservation, les yeux brillants et en arborant un grand sourire (cf. Figure 134), accentuant la théâtralisation déjà présente dans la mise en récit du protagoniste.

---

[483] *Voir* par exemple Bletchly, R. (2013, July 27). *A tiger ripped out my eye and nearly killed me - now I am fighting to keep the beasts alive*. The Mirror. https://www.mirror.co.uk/news/uk-news/tiger-ripped-out-eye-nearly-2093700
Et Cairns, R. (2023, November 15). *This conservationist lost his eye in a tiger attack — but he's still fighting to protect the king of the jungle*. CNN. https://edition.cnn.com/2023/11/13/asia/bhadai-tharu-tiger-nepal-conservation-hnk-spc-intl/index.html

[484] BBC World Service (Director). (2022). *How Nepal is saving its tigers* [Film]. https://www.youtube.com/watch?v=2pGfxcZZNfE



Figure 134 : Apparition de Bhadai dans un documentaire de la BBC, YouTube. Août 2022.
Parmi les nombreux commentaires sous la vidéo, certain·es utilisent les termes « héros » (hero) et « surhomme » (superman) pour parler de Bhadai, ainsi que de « sacrifice » pour désigner la population locale en général. La journaliste, habillée d'un pull rouge, paraît particulièrement inadaptée à la forêt devant laquelle elle se tient et dans laquelle elle se rend pour le documentaire, si l'on en croit les savoirs actuellement valorisés à Bardiya.

Depuis les années 2000, un modèle de « victime idéale » si j'ose dire, se construit progressivement à Bardiya. Ce paradigme international repose sur le schéma simple et efficace qui a été présenté : l'animal est innocent, l'humain est attaqué mais pardonne, et de cette souffrance naît — ou est maintenu — un engagement exemplaire pour la conservation, doublé ou non de créations artistiques. Les médias nationaux mais surtout internationaux reprennent et amplifient cette trame, à l'aide de musiques tristes, de phrases poignantes, d'impressionnantes captures audiovisuelles de tigres, de plans soigneusement cadrés sur des visages marqués par l'épreuve, mais évitant de montrer des cadavres, ce qui serait bien moins toléré qu'au Népal.

Je postule que cette mise en scène, comme bien d'autres, représente un « dispositif » qui tente de générer un enchantement, mais cette fois-ci collectif. L'ambition est multiple : en nourrissant une version de l'histoire où les autochtones sont satisfait·es de leur situation, il devient possible de diffuser l'idée que la conservation de la faune à Bardiya n'est pas une mauvaise chose pour les populations — bien au contraire —, qu'il faut la perpétuer, avec les encouragements d'inconnu·es sur les réseaux sociaux et diverses donations, puisque celle-ci change positivement les vies, y compris dans la douleur.

Ainsi, le « dispositif d'enchantement » est double à Bardiya : d'un côté le parc national et sa faune « charismatique », qui, par l'intermédiaire des excursions et des rencontres soudaines, suscite une forme de « résonance émotionnelle » (*emotional resonance*, Fordahl 2024 : 19-20)[485] qui transforme individuellement certain·es locaux et certain·es touristes qui s'y rendent, de l'autre une « gestion de la réputation » (*reputational management*, Fordahl 2024 : 21-22)[486]

[485] « Le modèle de résonance émotionnelle soutiendrait que le puissant lien émotionnel ou culturel avec une espèce charismatique résulte d'une interaction entre un public (en l'occurrence un ou plusieurs groupes d'humains) et un interprète (en l'occurrence une espèce animale) (trad.) » (Fordahl 2024 : 19).
[486] « Dans le modèle de gestion de la réputation, des individus influents diffusent des cadres d'interprétation qui confèrent à une figure charismatique une crédibilité, voire une légitimité. Chez les espèces charismatiques, ces acteurs de la gestion de la réputation se situent à des points clés de médiation : la création et la vulgarisation des

qui prend la forme d'une fabrication médiatique par l'intermédiaire de figures reconnues, qui invitent les téléspectateur·ices, depuis leurs canapés, à s'émouvoir ensemble du récit des survivant·es et de la beauté des animaux. Dans les deux cas, il s'agit de susciter un attachement aux animaux sauvages — et/ou aux populations locales —, la plus intime possible, permettant de faire venir toujours davantage d'étranger·es à Bardiya et/ou de fonds. En effet, ces discours sont loin de culpabiliser les touristes, ils les invitent plutôt à venir, dans le but de soutenir l'économie locale par l'« écotourisme », tout en vivant une expérience inimitable riche en adrénaline.

L'enchantement qui se produit à l'international, s'il nourrit une vision particulièrement romantique et idéalisée de la coexistence, se matérialise concrètement à Bardiya au travers du tourisme, des actions d'ONG, des réseaux sociaux et des médias ou encore de personnalités influentes, engendrant autant de flux économiques, idéologiques et humains concrets, indissociables du processus de mondialisation. Mes terrains, étalés sur cinq années, m'ont permis d'observer de l'intérieur ces mouvements.

En 2019, la construction du *Babai Resort* (cf. Figure 135) débute à Bardiya : un complexe de plusieurs dizaines de chambres, avec piscine et éléphant privé, dont les murs arborent de grandes fresques de rhinocéros et d'éléphants offrant aux visiteur·es la possibilité de *selfies*, même sans passer la nuit. En 2021-2022, à la sortie de la pandémie, alors que la clientèle népalaise et indienne est majoritaire, c'est ce *resort* qui fonctionne le mieux, tandis que son prédécesseur (conçu par le même propriétaire), le *Rhino Lodge*, plus intégré à la forêt et plus traditionnel architecturalement, séduit davantage les touristes occidentaux et est donc peu habité. En 2023 et 2025, *Babai Resort*, pourtant jugé et moqué tout au long de sa construction par les directeur·ices de *resorts* alentours, reste bien plus fréquenté que les autres structures touristiques de Bardiya, montrant que le tourisme domestique ne faiblit pas, que les Népalais·es soutiennent finalement le Parc et l'usage récréatif des forêts et enfin que les attentes des client·es trouvent des réponses de plus en plus diversifiées. Ainsi, à *Tiger Tops Karnali Lodge* (cf. Chapitre I. II. B) qui accueille les touristes fortuné·es (généralement étranger·es) depuis les années 1980 et aux *home stays* récents qui assurent un logement et des repas au plus bas prix accompagnés d'une expérience la plus locale possible, s'ajoutent des *resorts* qui s'orientent plus clairement vers les attentes des touristes domestiques.

connaissances scientifiques, ainsi que la création d'archétypes culturels par le biais d'activités artistiques ou autres (trad.) » (Fordahl 2024 : 20).



Figure 135 : Complexe touristique « Babai resort », *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Février 2023.

Parallèlement au tourisme, les ONG constituent un autre vecteur majeur de flux multiples. Le Parc collabore avec des institutions partenaires nationales telles que le *National Trust for Nature Conservation* (NTNC) ou le *Department of National Parks and Wildlife Conservation* (DNPWC), mais aussi internationales, avec le *World Wildlife Fund* (WWF), la *Zoological Society of London* (ZSL), la coopération allemande (GIZ), la banque allemande publique de développement (KfW) ou encore les ONG *Panthera*, *Himalayan Nature* ou *U.S Fish & Wildlife Service*. Narayan Prasad Sharma (2024 : 117) recense pas moins de quatorze ONG agissant dans la seule municipalité de Thakurdwara. Leurs contributions financières sont considérables : entre 2007 et 2010, le NTNC a engagé à lui seul 27 175 000 roupies népalaises (soit près de 183 000 dollars), ce qui représentait alors 50 % des contributions gouvernementales sur la même période (Mercer 2015 : 96). Le WWF, quant à lui, a engagé entre 2007 et 2012 quelque 342 162 000 roupies népalaises (soit environ 2 314 000 dollars), représentant plus de six fois les contributions gouvernementales sur cette même période (*ibid.*).

Il semble que ces structures, népalaises, britanniques, françaises ou allemandes le plus souvent, financent essentiellement les panneaux de promotion de la biodiversité (cf. Chapitre II. II. C), les formations des guides, le comptage des animaux, les études sur le milieu, une partie des dispositifs séparatistes (cf. Chapitre II. III), offrent des fournitures (vêtements, stylos, cahiers) ou réalisent des reportages. Si ces objectifs paraissent utiles et concrets, reste que les personnes sur place, comme dans d'autres aires protégées népalaises (Campbell 2005b : 339), me disent ne pas connaître les sommes exactes et ne pas savoir où va l'argent. De manière générale, comme l'écrit Narayan Prasad Sharma :

> « [L]a population locale déplore le fait que les organisations étrangères et les agences de donateurs ont, pour la plupart, défini le programme de conservation de notre pays, au mépris total des réalités du terrain et des particularités spatiales. Elles gèrent une économie et une gouvernance parallèles au moyen de subventions et d'aides étrangères (…). En raison des financements internationaux et de la propagande, les autorités

> promettent d'augmenter le nombre d'animaux sauvages (…) dans l'espoir d'obtenir des subventions étrangères (trad.) » (Sharma 2024 : 99-100).

Ainsi, les diverses institutions gouvernementales et internationales sont accusées de ne pas se coordonner entre elles et essuient par ailleurs d'importants échecs, qui me sont racontés sur place : tenter de remplacer la cuisson au feu de bois par la cuisson au gaz pour des raisons sanitaires, sans prendre en compte le fait que la fumée chassait les vermines (souris, rats, insectes) des toits de chaume créant ainsi un nouveau problème, prospectus ou livrets explicatifs sur la faune en anglais que les locaux ne peuvent pas lire et sans avoir mené de recherches préalables approfondies, financement de graines pour la fabrication d'huiles essentielles, mais en stoppant soudainement le soutien dans l'étape de vente, etc. Une relation bien particulière s'installe alors, surtout lorsque les membres de l'association ne viennent pas sur place — ce qui est apparemment fréquent —, laissant l'impression d'une aide presque magique, à distance, ou au contraire d'une pression extérieure qui modifie les pratiques sans même passer par une rencontre et une écoute directe. En choisissant de donner ou non des financements pour certaines actions, elles dictent les comportements, et c'est d'ailleurs de cette manière, m'expliquent quelques locaux, en menaçant de retirer leurs aides, que les sacrifices animaux en contexte rituel se seraient arrêtés à Bardiya[487].

Le gouvernement et les autorités du Parc, aujourd'hui en état de détresse, avides de fonds et de « développement », restent fortement influencées par ces personnalités étrangères, scientifiques ou non, *a fortiori* lorsqu'elles se rendent sur place, et par les diverses initiatives internationales qui peuvent être sources de valorisation et de financements, telles que le *Tiger Summit* de Saint Pétersbourg (cf. Figure 58), la présence d'animaux sauvages sur les billets de banque (cf. Figure 136) ou les journées mondiales pour la faune ou la conservation (cf. Figure 137).



Figure 136 : Différentes coupures de roupies népalaises chacune représentant une espèce animale protégée. © Nolwen Vouiller. Avril 2026.

[487] C'est également de cette manière qu'aurait cessé le jeu qui consistait à accrocher un cochon au poteau rituel de la *picnic area* et à le faire tuer par des éléphants captifs. Celui-ci a donné lieu ensuite aux « matchs de football des éléphants » (*elephant football games*), qui ont eux aussi été arrêtés car jugés par les étranger·es comme étant mauvais pour les pachydermes (cf. Chapitre III. II. B).

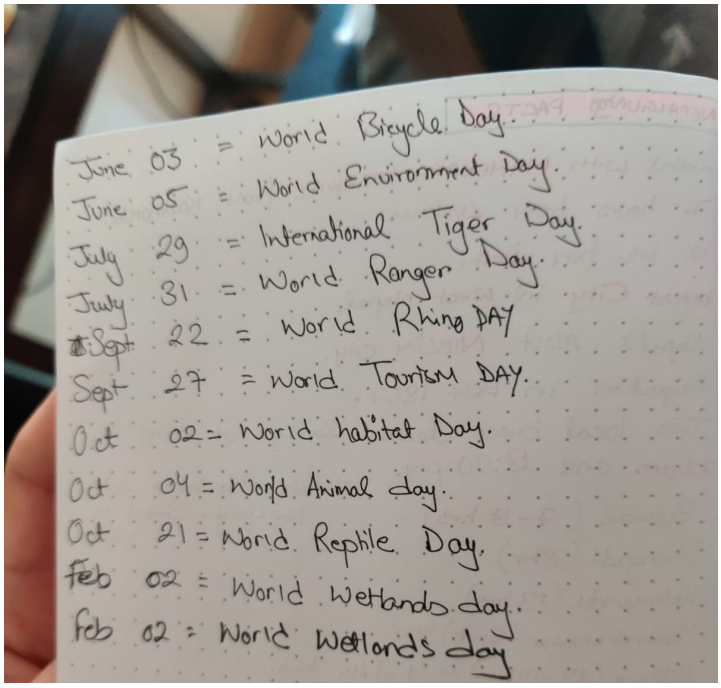


Figure 137 : Liste rédigée par une partenaire de terrain de différents jours de festivals créés en lien avec le Parc, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Mars 2023.
En remarquant de très nombreux posts sur Facebook qui célèbrent telle ou telle espèce animale, je finis par demander à Sarita, d'énumérer les dates et animaux concernés. Cette liste, non exhaustive, frappe par sa densité, et certaines dates génèrent d'importants événements sur place, souvent organisés par les guides. Les personnes rencontrées se retrouvent parfois perdues face à toutes ces occasions de célébration, mais leurs journées s'en trouvent aussi rythmées.

Les ONG, qui diffusent leurs actions via leurs pages spécifiques ou tentent de sensibiliser les populations par des vidéos, ne sont pas les seules actives sur les réseaux : ce sont surtout des individus qui « partagent » à la fois ce qu'ils et elles proposent (excursions en jungle, séjours en *resort*) et ce qu'ils et elles font de leurs journées. TikTok, Facebook, YouTube, Instagram sont devenus les moyens d'être en lien avec le reste du monde et de vivre une valorisation dans ses actions environnementales ainsi que dans son mode de vie, le plus traditionnel possible[488]. Une grande quantité de photographies d'animaux sauvages, de *puja* ou d'éléments de la nature (rivière *Khauraha*, fleurs) est publiée quotidiennement par mes partenaires de terrain, témoignant à la fois d'une vie heureuse, d'une ouverture au reste du monde et de l'usage répété de ces médias de communication. Les réseaux sociaux, comme le note Arjun Appadurai (2005 : 97-98), présentent ainsi des « scénarios nouveaux pour des vies possibles », combinés à l'importance des contacts, nouvelles et rumeurs « concernant ceux qui, dans le voisinage social de chacun, sont devenus les habitants de ces mondes lointains ».

Les médias, à l'instar des discussions de voisinage au sujet des touristes ou des personnes qui sont déjà parties, font donc des ponts vers d'autres pays en nourrissant les imaginaires, dans les deux sens. Les plus jeunes, qui pouvaient jadis grandir sans savoir ce qui se tramait à l'international ou l'importance que la faune y jouait, sont désormais informé·es et rêvent à leur tour : lorsque le 31 août 2019, à l'occasion d'une classe d'éducation à la vie sauvage orchestrée par Jack et quelques guides, il leur est montré un documentaire de « *Planet earth* », les enfants se retrouvent absorbé·es, la bouche ouverte, par des images de grande qualité — sur un écran

[488] Je pense ici aux nombreuses photos et vidéos diffusées sur les réseaux à destination des touristes, qu'il s'agisse de maisons en terre ou de repas au feu de bois à même le sol. J'observe aussi, en contexte rituel, qu'il s'agit parfois davantage de revêtir ses plus beaux vêtements et de prendre des photos les jours de festivals que de se prosterner et d'effectuer des offrandes.

que personne d'autre n'a chez soi — et sont subjugué·es en voyant, pour la première fois, des ours polaires ou des lions. Lorsque je leur demande pourquoi ils ou elles veulent tant devenir guides, le fait d'être en lien avec les touristes est avancé, aspect qui est en effet très apprécié pour celles et ceux qui le sont et qui va de pair avec le fait de « s'ouvrir au monde » (Vouiller 2022a).

Ainsi, si certain·es étranger·es rêvent de venir découvrir le Népal, certain·es habitant·es de Bardiya rêvent d'être en lien avec les étranger·es ou d'en partir, quel qu'en soit le motif (travail, mariage ou tourisme). Cela amène, et j'ai pu en faire l'expérience, certain·es guides à redoubler de stratégies de séduction et à mettre en avant leurs savoirs, notamment leurs aptitudes à trouver les tigres : envers toutes et tous pour recevoir divers cadeaux lors d'un éventuel retour ou une aide dans l'obtention d'un VISA, mais aussi des hommes vers les étrangères de passage, dans l'espoir de vivre une sexualité fantasmée (imaginée libre de toute contrainte, à partir d'images vues en ligne) et/ou dans le but de se marier et d'accéder à une nouvelle vie, à un nouveau statut.

Dans cette idée et à l'instar des travailleurs du Parc qui pouvaient être marqués avant les années 1990 par des rencontres « intimes » avec la royauté (Bhatt 2003 : 248), la visite de personnes, non seulement étrangères mais perçues comme héroïques, contribue depuis les années 2000 à Bardiya à l'héroïsation des locaux qui les reçoivent et les rencontrent personnellement. En jouant les intermédiaires entre une audience et une faune qu'elles rendent « charismatique », ces personnalités semblent endosser le rôle d'« entrepreneurs de la réputation » (*reputational entrepreneurs*, Fordahl 2024 : 21-22), renforçant ou suscitant cette même fonction chez les figures héroïques de Bardiya ou même chez certain·es guides.

Lorsque je m'entretiens avec Bhadai, il me raconte ainsi, ému, ce que lui dit Leonardo DiCaprio lors de leur entrevue à Bardiya en 2010 :

> « Tu es l'homme le plus fort et le plus courageux du monde. Très peu de gens sont comme toi. Si un tigre vient manger une chèvre, tout le monde essaie de le tuer. Le tigre t'a pris un œil et tu l'aimes encore : c'est incroyable ! Ce tigre n'appartient pas seulement au Népal, c'est notre propriété à tous et vous avez sauvé la vie du tigre, c'est une très bonne chose » (Bhadai, président de forêt communautaire, 55 ans, 16/11/2021).

On comprend que s'il n'est pas possible de se dire soi-même « héroïque », il est largement possible de citer les mots des autres. La star lui offre ses propres lunettes de soleil, qui permettent au héros de cacher son œil perdu à cause du tigre et laissent quelque chose de la célébrité sur place. L'objet symbolise à la fois la dissimulation d'un handicap qui, dans la culture népalaise selon Bhadai, porte malheur à quiconque le croise au réveil, ainsi qu'une reconnaissance. Depuis, le survivant les conserve précieusement dans une petite boîte dans sa chambre, sous son lit. Fier, il me confie :

> « Avec ces lunettes, je suis connecté à la vie (*jivan jodiyaako chha*) » (Bhadai, président de forêt communautaire, 55 ans, 16/11/2021).

Lors de notre entretien, avant de me chanter sa chanson sur le corridor de Khata (cf. Figure 133), il déclare aussi à ma traductrice :

> « Si le tigre ne m'avait pas attaquée, elle [Nolwen l'ethnographe] ne serait jamais venue pour l'interview. Et Rajesh Hamal [acteur célèbre au Népal] non plus (…). J'ai rencontré beaucoup de gens importants (*thulo maanche*) grâce à cela. Nous [les acteurs de la conservation] sauvons tous la faune et le monde nous reconnaît » (Bhadai, président de forêt communautaire, 55 ans, 16/11/2021).

Il est aisé d'imaginer combien les visites répétées de *thulo maanche* (« grandes personnes », « personnalités ») — qu'il s'agisse de célébrités, de chercheur·es ou de réalisateur·ices — façonnent l'image que Bhadai se construit de lui-même et celle que les autres rêvent d'incarner, renforçant son engagement conservationniste. C'est le cas aussi de Sagar, qui a été le guide de Leonardo DiCaprio et de nombreuses autres célébrités, comme de Bishesh ou d'Ashnik, qui interviennent eux aussi dans des documentaires. Ces hommes racontent ce que les étranger·es veulent entendre et on comprend qu'en cherchant ces récits et en les racontant, les chercheur·es ou les journalistes œuvrent aussi à faire connaître et reconnaître la personne attaquée, donc potentiellement à lui donner ce statut héroïque.

Finalement, ONG, tourisme, personnalités célèbres, réseaux sociaux et médias contribuent ensemble à l'homogénéisation des discours sur place et au figement de la population locale, mais ces représentations sont aussi stimulées directement par des locaux. L'héroïsation de certaines victimes idéales, par l'intermédiaire d'un dispositif d'enchantement plus ou moins artificiel, pousse les populations à s'adapter, si possible avec le sourire. On retrouve ici les enjeux des « règles de ressentis » (*feeling rules*) et du « travail émotionnel » au sens d'*emotional labor* d'Arlie Hochschild (1979), mais dans un cadre professionnel ou marchand de la conservation. Les protagonistes combinent une « action superficielle » (*surface acting*), où il s'agit de modifier l'expression visible de leurs « émotions » sans transformer ce qui est ressenti intérieurement, et peut-être même une « action profonde » (*deep acting*), où le travail affectif vise à transformer l'« émotion » elle-même.

Dans le documentaire « Le plus grand et le plus méchant » (*Biggest and Baddest*)[489], Sagar affirme que si la population ne s'en prend pas (ou plus) au tigre, c'est parce qu'elle sait l'importance que celui-ci occupe et la richesse qu'il représente, sans mentionner les régulations exigeantes et les peines aujourd'hui infligées par le gouvernement. L'acteur principal, Niall McCann, déclare :

> « Ils [les habitants de Bardiya] ont appris à vivre paisiblement parmi la faune sauvage et même à en tirer profit. Il est essentiel de comprendre que la faune sauvage fait partie intégrante de nos forêts. Elle contribue à la beauté et à la diversité de notre pays. Nous devons mettre un terme au braconnage et aux abattages illégaux pour des trophées tels que la corne de rhinocéros, l'ivoire et la fourrure. Si nous restons indifférents, les espèces menacées disparaîtront rapidement. (…) L'observation des animaux dans leur habitat naturel attire les touristes et assure ainsi des revenus pour les générations futures. Vivantes, ces créatures peuvent garantir notre avenir ; mortes, elles ne le peuvent plus ! Trouvons un moyen de vivre ensemble en harmonie. Créons un avenir pour la faune sauvage et les enfants du parc national (trad.) »

Dans la même idée, un guide de Bardiya publie sur Facebook en 2024 :

> « Les tigres de Bardiya sont plus que de simples animaux dans un paysage ; ils représentent un héritage. Un héritage nourri par les communautés locales, des défenseurs passionnés de la conservation et des gardes forestiers qui ont tout donné, parfois même leur vie » (Guide, 34 ans, 26/10/2024).

Enfin, la voix off de l'épisode du reportage *Project Wild Earth* sur Bardiya, qui se propose pourtant de donner « l'histoire complète » (*The Full Story*), en montrant la famille tharu dans laquelle j'ai vécu alors qu'elle performe des danses traditionnelles pour des touristes, affirme :

[489] Von Puttkamer (2012). *Biggest and Baddest* [Serie]. Gryphon Productions, Animal Planet Canada.

> « Ces communautés sont devenues les protectrices de la faune sauvage, chassant les braconniers, restaurant les forêts et s'efforçant de maintenir un équilibre fragile (trad.) »[490]

Toutefois, les personnes montrées à la caméra au moment de ces propos n'œuvrent pas à la conservation et en souffrent en réalité, au quotidien. On comprend que les habitant·es sont mis·es à une place qui est parfois involontaire où ils et elles semblent avoir « tout donné » pour la protection de la faune, sans même, nous dit un villageois dans le dernier documentaire mentionné, avoir « parfois assez d'argent pour prendre un petit-déjeuner (trad.) ». Barbara Grossman-Thompson et Benjamin Linder (2014), en s'intéressant aux médias qui font la promotion du tourisme à Chitwan et à Bardiya, parlent de ces enjeux coloniaux, de cette fabrication d'un « autre » exotique, qui maintient finalement la domination « Nord-Sud » et « charme dans l'inégalité » (*charming inequity*). Il est intéressant de voir que les brochures qui sont analysées dans leur étude sont faites par des Népalais·es, tout comme les posts que je mentionne. On retrouve dans les deux cas la mise en avant d'espaces sauvages intouchés ou de l'idée que l'humain interagit en paix avec eux, ce qui rejoint les enjeux de « romantisation » des communautés locales déjà abordés. Les complexités historiques, ethniques, politiques ou économiques sont de leur côté minimisées ou carrément invisibilisées.

Dans la même idée, de plus en plus de familles tharus, telles que celle dans laquelle j'ai été accueillie, deviennent des lieux de spectacle (cf. Figure 138 & 139) : on y vient manger de la nourriture traditionnelle et voir des danses colorées, en buvant de l'alcool de riz. Si ces activités, orchestrées par des structures touristiques ou des guides indépendant·es peuvent rapporter quelques centaines de roupies par soir, reste qu'elles épuisent parfois les familles, qui doivent mener de front le *show*, plusieurs soirs de suite, tout en conservant leurs activités de subsistance (coupe d'herbe, pâturage, cuisine, ménage, etc.) la journée. Les foyers se retrouvent dans l'impossibilité de refuser ces étranger·es et ces entrées d'argent, au risque de perdre cette occasion ou de culpabiliser de ne pas avoir suivi cette voie présentée comme celle du « développement ». Une compétition informelle prend en outre place entre les différents groupes de danse.



Figure 138 : Scène de danse nocturne par des *Deshauri* Tharu, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Mars 2023.
Deux hommes en vêtements traditionnels accompagnent une vingtaine de femmes qui portent les jupes Deshauri et qui dansent sur la terre battue, devant un groupe de touristes (absent de la photo).

[490] Prior, M., & Prior, L. (2025). *NEPAL: Living with TIGERS (The Full Story)*, ép. 24 [Video]. Project Wild Earth. https://www.youtube.com/watch?v=4zMv7mq8GLk



Figure 139 : Scène de danse nocturne par des *Deshauri* Tharu, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Avril 2023.

Les Tharus, qui ont une « culture du chant et de la danse (trad.) » essentielle à leur identité et qui serait en danger de se perdre depuis bien longtemps (MacDonaugh 1989 : 195-201 ; Dangaura 2022), performent de plus en plus à Bardiya, mais pour les touristes et souvent avec épuisement, en s'éloignant finalement des pratiques qui étaient les leurs, à l'origine plutôt en cadre rituel. Leurs danses, comme leurs chants, se modifient à la demande des directeur·ices de *resorts*, pour impressionner davantage. Harikila, en avril 2023, me présente par exemple son nouveau chant, composé par elle un mois plus tôt à peine, intitulé *Raamjhumear Baithaaku* (T), qui est, précise-t-elle, « chanté quand les invités arrivent chez nous » :

> « Les invités ont visité la jungle de Dalla (…) et ont vu des éléphants et des rhinocéros (…). Dans la forêt il y a de grands tigres et nos invités les ont vus et sont devenus heureux (…). Il y avait une rivière et de nombreux crocodiles (trad.) » (Harikila, fermière, environ 40 ans, 15/04/2023).

On assiste à une superposition de deux logiques : celle du rituel, adressé aux divinités et aux proches, et celle du spectacle, adressé à un public international, physiquement ou via les réseaux sociaux. Le musée tharu du Parc achève de figer cette culture en vitrine, exposant instruments, vêtements et outils dans une scénographie qui présente les Tharus comme figé·es dans un mode de vie immuable, alors même que la plupart de ces objets ont disparu du quotidien des villages. La présentation officielle du parc national ne manque d'ailleurs pas de lister les « traditions et cultures autochtones » parmi ses atouts.

En corollaire, des attaques de la faune aux pratiques autochtones, une instrumentalisation s'installe et la « manière de raconter » (*way of telling the story*) dirait Umberto Eco (1993 : 152) devient un « instrument pédagogique » (*pedagogical tool*) pour l'Occident, quelle que soit sa forme. Les héros de Bardiya, en incarnant de manière parfaite les valeurs et les projets de personnalités telles que Leonardo DiCaprio, Niall McCann ou encore Casey Anderson[491], ainsi que de certain·es guides, employé·es du gouvernement ou conservationnistes, font rêver et sont au centre de ce projet d'enchantement plus ou moins conscient qui peut finalement nuire aux locaux qui vivent des ressources forestières et de leurs animaux domestiques. Un dispositif sans

[491] Anderson & McClaughry (2025). *Face to Face With a Man Eating Tiger* [Vidéo ; YouTube]. Endless Venture. https://www.youtube.com/watch?v=EVVh3TTF3mo

doute trop « calibré » cependant, trop induit, qui ne laisse donc pas place au « moment d'indétermination » pourtant nécessaire, le rendant en quelque sorte faux et manipulant (Servais 2023 : 141). Par ailleurs, on peut se demander si les transformations de victimes en héros de Bardiya sont réellement issues d'un choix personnel ou d'un choix fait *pour* la faune, comme elles sont pourtant présentées, et pas plutôt d'une adaptation façonnée par les pressions et les motivations des organismes internationaux de conservation, ce qui voudrait dire que ces protagonistes sont, comme je le proposais, les « auteur[s] d'un auto-sacrifice volontaire (…) [qui font] *exister la valeur qui motive [leur] sacrifice comme principe transcendant* » (Albert 1999 : 20).

Les communautés de Bardiya, qui ont pu accueillir d'abord les récits douloureux et réintégrer les victimes à leur manière, rejettent parfois aujourd'hui ou ignorent ces figures héroïques, par jalousie, par colère ou par absence d'accès aux réseaux sociaux sur lesquels elles apparaissent. En effet, parmi les victimes d'attaques de Bardiya, beaucoup sont invisibilisées ou non considérées — par la communauté et/ou à l'international — et n'accèdent en conséquence pas à la valorisation et au changement de vie qui serait possible. Elles refusent finalement de voir les attaques comme des « accidents » à pardonner et dire qu'elles « aiment » les animaux ou qu'elles veulent les protéger au péril de leur vie.

Les oublié·es de la success story

> « [Il existe aussi] les héros manqués, discutés ou effacés. Leur échec en dit toujours long » (Centlivres *et al.* 1999 : 2).


चुरेकुञ्ज वर्ष: १० अंक : ४२, २०७९ जेठ १५ गते आइतबार समाज ६

बाघको आक्रमणबाट महिलाको मृत्यु

चुरेकुञ्ज

बर्दिया

मधुवन नगरपालिका वडा नम्बर २ मा रहेको जनजागृति सामुदायिक वनमा बाख्रा चराउन गएकी महिलाको बाघको आक्रमणमा परी मृत्यु भएको छ। मधुवन कोठियागाउँ निवासी ४७ वर्षिया कौशीला पालको पाटेबाघको आक्रमणमा परी निधन भएको हो।

सामुदायिक वनमा महिलाको बाख्रा चराउने क्रममा बाघले आक्रमण गर्दा मृत्यु भएको डिभिजन वन कार्यालय बर्दियाका प्रमुख प्रविन बिडारीले जानकारी दिनु भएको छ।

Figure 140 : Archive journalistique de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya.
Cet article du 29 mai 2022 intitulé « Mort d'une femme attaquée par un tigre » annonce le décès d'une victime de 47 ans tuée par un tigre alors qu'elle faisait paître ses chèvres dans une forêt communautaire autour du Parc, dans la municipalité de Madhuvan.

Le processus d'héroïsation, qui se déroule à plusieurs échelles (familiale, communautaire, nationale ou mondiale), est un processus dynamique, qui peut fluctuer en fonction des personnes et dans le temps (Grazide & Vouiller 2024 : 3). Par ailleurs, comme le note Jean-Pierre Albert (1999 : 27), si « la reconnaissance d'un héros n'est possible que sur la base d'une valeur partagée (…) "partagée" ne veut pas dire "universellement admise" ». Ainsi, les figures héroïques de Bardiya, qui défendent la faune et rallient de nouvelles personnes à la cause, ne

sont pas forcément vues d'un bon œil par celles qui en souffrent le plus et qui se retrouvent invisibilisées au point de paraître minoritaires. Dans ce contexte où certaines figures élèvent et soutiennent des groupes entiers, on assiste non plus tant au motif du « un contre tous » de l'auto-sacrifice qu'à celui du « tous contre un » de la guerre, qui sous-tend une nouvelle forme de violence, ici généralisée (Lecomte-Tilouine 2021 : 25), qui ne va pas sans faire écho aux conflits entre humains dont il a été question (cf. Chapitre II. II. B).

L'inversion du schéma sacrificiel traditionnel du héros qui consiste à protéger ses semblables interroge qui est le héros de qui dans ce contexte, suggérant que devenir « héros de la conservation » (*conservation hero*) comme il est dit de Bhadai (Vouiller 2024) par exemple, pourrait aussi signifier devenir l'anti-héros d'autres, notamment des nombreux survivant·es anonymes, qui restent hanté·es par des mauvais rêves (*naraamro sapanaa*) et une peur de la forêt, invisibilisé·es dans cette économie narrative. Ainsi, les bénéfices reçus par les populations de Bardiya, tels que la création d'emplois liés au Parc, le financement des formations de guide, le versement d'une partie du profit des entrées pour les compensations (partielles) des dégâts provoqués par la faune dans la zone tampon ou projets divers, le développement des *home stays* chez les locaux, etc., ne font pas le poids. La résilience, l'empathie sincère envers la faune et la conscience des générations futures et du reste de la planète sont autant d'éléments finalement peu vérifiables sur le temps long auprès des populations locales — *a fortiori* chez les personnes les plus vulnérables, qui s'avèrent être aussi celles qui vivent le plus loin de l'entrée du Parc et tirent le moins de bénéfices de la présence animale (Sharma *et al.* 2024) —, bien que régulièrement mis en avant avec certitude et admiration, d'abord par celles et ceux qui profitent de la faune, puis amplifiés par les médias. Comme me le confie en 2022 Aashish :

> « Toutes les familles n'aiment pas la nature, tu sais ! Elles font semblant d'aimer la nature à cause de… ? L'argent ! (*rires*) » (Aashish, guide, 28 ans, 08/01/2022).

J'avance qu'un « attachement forcé » se produit entre la faune et les populations locales qui n'ont parfois jamais eu de représentations positives à l'égard de celle-ci, ou qu'un « détachement » a été suivi, de force, d'un « ré-attachement » pour celles et ceux qui ont pu apprécier la faune mais ressentent aujourd'hui un déséquilibre devenu insupportable. On observe globalement le passage d'un schème relationnel absent ou de prédation vers un schème encouragé d'échange, voire de protection (Descola 2005). Ce phénomène, tout comme le dispositif d'enchantement qui s'appuie sur les médias et sur l'homogénéisation des discours « éco-romantiques », paraît néanmoins instable et, pour beaucoup, peu sincère, tout en ayant tendance à faire perdre à l'animal sauvage sa responsabilité (cf. Chapitre II. I. C).

Il est sans doute possible de faire un parallèle, comme a pu le faire Florence Brunois (2022 : 170) dans le cadre de son terrain en Papouasie, avec la théorie de l'attachement développée par le psychanalyste John Bowlby (1978 [1969]), reprise et enrichie ensuite par Mary Ainsworth et ses collègues (1978) puis par Mary Main et Judith Solomon (1986). Je propose ainsi de qualifier la relation des habitant·es envers le Parc et ses animaux d'attachement « insécurisé », voire même « désorganisé ». L'analogie se justifie par le rôle de l'État népalais et de ses politiques qui, en tant que figures d'autorité censées assurer la protection des populations, se montrent à la fois source de contraintes et source d'abandon : elles imposent la cohabitation avec des animaux dangereux tout en ne garantissant ni la sécurité physique, ni la compensation financière rapide et suffisante, ni une pleine reconnaissance des souffrances. Or, c'est précisément cette configuration paradoxale — un attachement à une figure qui à la fois protège et menace ou qui promet protection sans la fournir — qui a été reconnue comme génératrice d'un attachement dit « désorganisé » (*disorganized attachment*, Main & Hesse 1990).

Dans un curriculum (sans date) d'« éducation à la santé, à la population et à l'environnement » pour dixième classe à Bardiya, c'est-à-dire pour des enfants d'environ 14 ans, il est précisé qu'« un sentiment de sécurité (*surakshit*) doit être imprégné lors de la mise en place de la conservation » et que cela a un impact à long terme sur la conservation de la biodiversité. En effet, on comprend comment l'absence croissante de confiance en un cadre protecteur peut rendre difficile l'établissement de celle-ci dans la relation avec la faune, offrant peut-être une clé de compréhension des enjeux de « connexion » dont il est tant question sur place (cf. Chapitre I. II. C, II. II. A & III. II. A). Je propose que la notion de « connexion » dépasse à Bardiya l'idée d'une simple « relation » ou d'une « sensibilité » à la forêt et à la faune par l'intermédiaire des sens, en désignant aussi un attachement « sécure », qui implique une forme de stabilité, de certitude, de compréhension ou de confiance, aujourd'hui perdue, *a fortiori* par les personnes invisibilisées. Par ailleurs, s'intéresser aux schèmes relationnels, ainsi qu'aux attachements et aux détachements, paraît indissociable de la compréhension des « schèmes d'identification », qui feront l'objet de la sous-partie suivante : ceux-ci informent sur la manière dont l'animal, avec ses similarités et ses différences, est considéré au niveau ontologique, donc comme porteur ou non d'une identité (Descola 2005 : 163-164)[492].

Malgré la disparition progressive du système de castes et des stigmatisations liées aux groupes ethniques à Bardiya et au Népal en général (cf. Chapitre I. II. C), force est de constater que les personnes qui vivent des ressources forestières, majoritairement les Tharus, marquées par une longue histoire de domination, se placent la plupart du temps en posture de soumission, restant en « connexion » avec leur groupe d'appartenance, mais sans grande « confiance » si j'ose dire en leurs droits et leurs savoirs relatifs à la forêt et à la faune. Dans le contexte d'apparition de figures héroïques, qui va souvent de pair avec la désignation de « méchant·es » (*villains*) en situation de crise dans l'Anthropocène (Chua & Schreer 2024 : 698), les Tharus — ou plus largement celles et ceux qui ne louent pas les succès de la conservation ou ne prendraient pas soin de la forêt de la « bonne manière » — se rebellent peu contre les accusations faites à leur égard et me semblent être assimilé·es à ces *villains* (*ibid.*), accentuant par contraste l'exceptionnalité de figures comme Bhadai ou Sagar.

Cela étant dit, si les personnes qui dépendent de la forêt et de leurs animaux ont peu tendance à se soulever face à la conservation et à la fabrique d'une victime idéale, les guides, de leur côté, peut-être en raison de leur posture médiatrice et de leur ouverture au monde par l'intermédiaire du tourisme et des réseaux sociaux, prennent davantage la parole — fût-ce avec ambivalence —, et plus seulement contre le gouvernement (cf. Chapitre II. II. A). Il s'avère qu'à force de répétitions et de pressions, internes ou non, pour correspondre aux attentes internationales, les discours des victimes devenues héros, semblent se modifier, lorsqu'ils ne paraissent pas tout simplement irréalistes. Ainsi, Sagar, dans le documentaire que j'ai mentionné[493], affirme avoir vu le tigre dévorer le corps de son frère, un détail absent du récit qu'il m'a livré en août 2019, où il déclarait arriver alors que la dépouille avait déjà été ramenée chez lui. Bhadai, quant à lui, insiste en novembre 2021 sur le fait qu'avant l'événement, il pratiquait le braconnage avec sa famille, mais déclare à la BBC en 2022[494] qu'il était en fait (déjà) défenseur de la faune avant l'attaque, trouvant cette dernière d'autant plus injuste et difficile à accepter au départ.

[492] « Il s'agit du schème plus général au moyen duquel j'établis des différences et des ressemblances entre moi et des existants en inférant des analogies et des contrastes entre l'apparence, le comportement et les propriétés que je m'impute et ceux que je leur attribue » (Descola 2005 : 163).
[493] Von Puttkamer (2012). *Biggest and Baddest* [Serie]. Gryphon Productions, Animal Planet Canada.
[494] BBC World Service (Director). (2022). *How Nepal is saving its tigers* [Film]. https://www.youtube.com/watch?v=2pGfxcZZNfE

Certain·es guides ne manquent pas ce type d'occasion pour remettre en question les figures héroïques de Bardiya. Aashish, par exemple, alors qu'il m'aide à traduire l'entretien de Bhadai, s'agace :

> « Je n'arrive pas à y croire, si un tigre veut tuer, il tue (…). J'ai écouté Bhadai de nombreuses fois et parfois son histoire change. Mais les vraies histoires ne changent jamais ! (…) C'est comme un conte de fées (*rires*). Je n'y crois pas » (Aashish, guide, 28 ans, 08/01/2022).

Et les critiques touchent aussi d'autres sphères, puisque Aashish me raconte par exemple à quel point, la première fois qu'il est allé rencontrer Bhadai, il a pu arriver avec de nombreux vêtements, pensant qu'il serait dans le besoin, avant de se sentir ridicule. Il s'avère que lorsque je rencontre le protagoniste, je vis la même chose en me présentant avec des *donuts* frits cuisinés par Harikila. En réalité, Bhadai, qui se montre indifférent à nos dons, ne manque plus de rien sur le plan matériel. Ces anecdotes montrent de quelle manière les victimes, qui ne veulent plus être perçues comme telles, affirment avoir transcendé leur condition initiale : les visiteur·es doivent venir avec de l'admiration, voire une forme de déférence, et non dans une posture surplombante cherchant à sauver avec générosité, puisque ce sont désormais ces personnes qui détiennent le pouvoir et incarnent la réussite.

Sur un autre plan encore, je constate qu'Ashnik, un jour alors que nous discutons, tient un discours particulièrement agité, se plaignant de ne pas être dans le dernier film tourné à Bardiya et m'affirmant que d'autres guides ne seraient jamais retournés dans la forêt après l'événement qu'il a vécu. Lorsque j'en parle à un autre guide de Bardiya, il me rappelle avec colère la grande consommation de cannabis de cet homme et le fait que son histoire change sans cesse. Il me parle de lui-même de l'événement qui a fait d'Ashnik un héros :

> « La tigresse a donné une attaque d'avertissement parce que lui et son touriste étaient sur son territoire, alors qu'elle avait ses petits. (…) D'abord, ils marchaient et soudain le tigre a rugi, très proche. Et ils se sont séparés, ils ont couru dans des directions différentes ! Les guides ont la responsabilité de ramener le touriste, mais Ashnik est revenu à pied alors qu'il avait eu cet avertissement. Ce qu'il a fait c'était mal. Je lui ai dit plusieurs fois qu'il avait mal agi : "Pourquoi as-tu tenté à nouveau ?", "Ok, tu y es allé, ok, on doit le chercher. Mais tu aurais dû appeler le Parc et y retourner avec d'autres guides et des éléphants !" » (Guide, 36 ans, 01/12/2021).

Ainsi, les guides de Bardiya, qui pourtant peuvent bénéficier de l'aura de ces figures héroïques et des touristes voire des fonds d'ONG qu'elles ramènent, critiquent les protagonistes, à l'instar des conservationnistes sur place d'ailleurs, à partir de leurs connaissances et convictions : incohérences dans les discours, comportements imprudents, victimes qui suscitent l'empathie mais sont dans un grand confort de vie, etc. Cela s'explique peut-être par le fait que chacun·e veuille être *la* personne qui reçoit les prix honorifiques qu'il est possible d'afficher chez soi et qui sera contactée lorsqu'une équipe de télévision ou une célébrité se rendra sur place.

Cette compétition informelle pousse les figures héroïques de Bardiya à mettre parfois de côté leur humilité tant valorisée, au moins un temps, pour se comparer à des personnes jugées moins courageuses, pour rappeler ce qui a été dit à leur sujet par d'importantes personnalités (cf. *supra*) ou encore pour affirmer tout simplement :

> « Je suis une sorte de célébrité internationale maintenant vous savez ! » (Sagar, guide, environ 40 ans, 18/08/2019).

Tous ces héros m'affirment ne pas se lasser de raconter leurs histoires. On peut se demander ce qui se passerait si, d'ici quelques années, ces protagonistes n'étaient plus visités par toutes ces personnes, ou comment ils pourraient conserver ce statut alors que les victimes d'attaques se

multiplient, *a fortiori* si, elles aussi, se tournent vers ces récits de conservation. Il faudrait alors sans doute trouver autre chose encore, une nouvelle adaptation pour se démarquer.

J'émets l'hypothèse que ce n'est pas seulement le contenu des récits qui change au fil des mois et années, mais aussi leur tonalité affective. Ainsi, puisque la communauté possède ses propres règles d'expression des affects (cf. *supra*) et que c'est aussi le cas de l'Occident et des pays des chaînes de télévision, j'observe, en adéquation avec la notion de « travail émotionnel » (Hochschild 1979), que les récits des héros s'adaptent, étant peut-être de plus en plus peuplés de tristesse et cherchant d'ailleurs à la susciter toujours plus, par des phrases choc, des violons et du piano sur certains passages, etc.

On passe alors d'une valorisation forte de qualités héroïques considérées comme masculines — qui sont d'ailleurs caractéristiques des *kamaiyas* du Téraï de l'Ouest devenus « hommes prospères » (*successful men*) tels que décrites par Matthew Maycock (2012 : 111)[495] —, pouvant expliquer la surreprésentation d'hommes jusqu'ici, à des expressions plus sensibles. Il se pourrait que cette nouvelle tonalité affective soit la porte ouverte à davantage d'héroïnes, bien que celles-ci puissent poser problème de manière générale en allant à contre-courant des stéréotypes féminins (Covington 1989 ; Eriksen 1999 : 162)[496], là où les femmes au Népal, inversement aux hommes, peuvent encore être associées à l'intérieur, au domestique, au non-moderne ou encore à l'immobilité (Grossman-Thompson & Hypatia 2013 : 259).

Si ce processus semble en marche, il n'en reste pas moins que durant mes divers terrains, je semble avoir été la seule à aller rencontrer et enregistrer Ashmita, Sarmila, la mère de Punishram, Roshani, Anita, la belle-mère de Sushila ou encore Mamu, Sapani et Mira dans leurs récits douloureux, bien qu'elles aient toutes perdu un être cher à cause de la faune — parfois deux — ou été elles-mêmes attaquées. Cela étant dit, je présente moi-même bien plus de victimes masculines dans cette recherche (cf. Annexe 2). Les statistiques indiquent à Bardiya que les femmes sont effectivement moins victimes d'attaques, mais elles disent aussi, en revanche, qu'elles sont davantage tuées que les hommes (Dhakal *et al.* 2026 : 7)[497].

En effet, les femmes, plus nombreuses dans le Téraï népalais que les hommes (CBS 2017), souvent partis travailler à l'étranger dans les pays du Golfe, en Corée ou en Inde par exemple, restent encore parfois écartées des maisons la nuit lors de leurs règles[498] et côtoient de jour davantage les forêts communautaires que les hommes, où elles ont tendance à remplacer les activités de leurs maris, rencontrant alors finalement davantage ou tout autant la faune qu'eux lorsqu'ils font pâturer leurs buffles ou travaillent pour le Parc (*ranger*, militaire, guide, *game*

[495] Un contexte dans lequel « être capable de continuer toute la journée malgré la douleur était un élément important pour gagner sa vie et réussir. Se fatiguer ou montrer de la douleur, c'était révéler une faiblesse qui, à son tour, conduirait à des niveaux de réussite inférieurs, à la fois sur le plan financier et en termes de statut parmi les autres (trad.) » (Maycock 2012 : 111).

[496] « Un héros, quoi qu'il puisse être par ailleurs, est une personne qui agit. Il accomplit quelque chose et qui plus est, une chose extraordinaire. (...) L'héroïque implique l'action. Or, les femmes ne sont pas supposées agir, ou tout au moins pas de cette façon. Ce ne serait ni naturel, ni féminin, ni convenable (...). Ces femmes sont des nourricières, des donneuses de vie de la nation/maison, représentant tout à la fois leur essence fécondatrice mais aussi leur faiblesse et leur besoin de protection. Aussi dépendent-elles des actions des autres, non seulement parce qu'elles sont incapables d'agir par elles-mêmes, mais aussi parce que c'est là la signification profonde de leur être » (Eriksen 1999 : 151).

[497] À noter que c'est aussi le cas dans d'autres contextes, notamment africains, tels qu'en Ouganda, où les femmes et les enfants se révèlent être davantage tué·es qu'attaqu·ées (dans ce cas-ci par les lions et *a fortiori* les léopards), et peut-être même pas attaqué·es de la même manière que les hommes (Treves & Treves 1999 : 281-282).

[498] La pratique nommée *chhaupadi*, qui consiste à isoler les femmes lors de leurs menstruations en raison de leur impureté rituelle, bien qu'interdite au Népal depuis 2005, reste en vigueur, *a fortiori* dans les familles de haute caste et loin des grandes villes (Parker *et al.* 2024). Dans ce cadre, certaines femmes se retrouvent à dormir plusieurs nuits par mois à proximité d'animaux domestiques dans des abris précaires, ce qui décuple le risque d'attaques de prédateurs.

scout)[499]. Elles sont pour cette raison tout aussi riches d'un savoir expérientiel sur la forêt (Nightingale 2005) et pleinement impliquées à Bardiya dans leur gestion et dans les politiques locales, en atteste le « *Mahilaa vaataavaraṇa upasamiti* » (« Co-comité des femmes pour l'environnement ») créé en 2001 par une femme brahmane avec qui je me suis entretenue en novembre 2021. J'ai remarqué qu'elles étaient de manière plus générale autant voire plus présentes que les hommes lors des rassemblements politiques à Bardiya, *a fortiori* lorsqu'il s'agissait de prendre des décisions et de protester contre les politiques de conservation. Notons que c'est le cas ailleurs au Népal (Nightingale 2005) et en Inde (Simlai & Sandbrook 2024), comme en attestent par exemple les soulèvements et contestations initiées en 2008 par des femmes dans le *Dhauladhar Wildlife Sanctuary* en Himachal Pradesh (Inde) contre les mesures rigides de la conservation (Fischer & Chhatre 2013). Cependant, à Bardiya comme ailleurs sans doute, elles restent peu nombreuses à travailler pour le parc national ou à avoir des positions élevées qui leur permettrait d'influencer véritablement les politiques de conservation[500].

Si l'« idéal féminin » (figure de la déesse, de la mère, de l'amante) est fortement valorisé dans la société népalaise (Bordes 2017 : 148), cette dernière, comme en attestent de nombreux travaux anthropologiques (Bennett 1983 ; Bennett *et al.* 2013 ; Parker *et al.* 2024), reste particulièrement patriarcale et patrilocale. Les femmes ont été et sont encore peu visibilisées, notamment dans leurs liens avec la faune et dans l'étude des HWC (Sharma *et al.* 2021 : 11576), considérées peut-être comme de moindre importance et par ailleurs incapables de devenir des héroïnes, puisque prises par leurs foyers, inaptes à parler anglais ou à poster des vidéos sur les réseaux, n'ayant pas fait d'études tout en étant dénuées de qualités indispensables telles que la force physique, le fait de théâtraliser la mise en récit avec aisance devant les caméras ou le fait d'effectuer un basculement affectif par rapport à la faune. Elles souffrent de cette socialisation et du fait que la forêt puisse devenir un espace autant surveillé et contrôlé en Asie du Sud — en cela masculinisé — les poussant à changer leurs pratiques (Simlai & Sandbrook 2024), après avoir été le théâtre de la chasse, qui était déjà d'ailleurs un « jeu royal masculin » (*male royal game*)[501].

Il est même probable que les femmes ayant perdu leur mari tué par un animal sauvage soient stigmatisées localement, bien que je n'aie pu le constater de manière évidente et que ce soit donc de moindre ampleur que pour les « veuves tigres » (*tiger widows*) des Sundarbans, qui seraient soupçonnées d'être des démons (*devils*) et seraient alors isolées de leur communauté et de leurs proches[502]. Toutefois, si certaines équipes de télévision peuvent être dérangées par les larmes encore présentes, l'abattement ou surtout la colère contre la faune chez les femmes rencontrées, ces expressions sont aussi, comme chez les hommes, recherchées par d'autres. On peut ainsi se demander si ces personnalités, pour l'instant largement absentes, s'apprêtent, à l'instar des guides femmes au Népal — de jungle (Vouiller 2022a) ou de haute montagne (Grossman-Thompson & Hypatia 2013) —, parallèlement à une égalité croissante des sexes au niveau mondial, à un accès de plus en plus généralisé à l'éducation et à de nouvelles régulations affectives, à prendre du pouvoir, à devenir plus « modernes » et à émerger massivement. Ces femmes devront-elles alors, elles aussi, pour devenir des héroïnes, tenir le discours d'un amour pour la faune et d'un engagement pour la conservation ? Les cas de Maya Yoghi, qui dans un reportage Arte intitulé « Corridors sauvages : Vivre avec les tigres du Bengale » (2023) tourné

[499] Nayanika Mathur (2018 : 149), de son côté, rapporte qu'en Uttarakhand (Inde) les femmes — dont le sang, dit-on sur place, serait davantage apprécié par les tigres — sont tout simplement plus fréquemment attaquées de manière délibérée par le léopard.

[500] Rauniyar, T. (2026, March 18). *Nepal's rural women at increasing risk of human-wildlife conflict*. Mongabay. https://news.mongabay.com/2026/03/nepals-rural-women-at-increasing-risk-of-human-wildlife-conflict/

[501] Subedi, A. (2024, February 2). *No tiger for breakfast*. The Kathmandu Post. https://kathmandupost.com/columns/2024/02/02/no-tiger-for-breakfast

[502] Kharas, K. L., & Pandey, R. (2024, September 20). *Tigers, crocodiles, fishermen, and bandits are at war in the Sundarbans*. VICE. https://www.vice.com/en/article/tigers-crocodiles-fishermen-and-bandits-are-at-war-in-the-sundarbans/

à Bardiya raconte avoir reçu des menaces de mort pour vouloir « sauver les animaux »[503], fait penser que oui. Mais celui de Samjhana, qui apparaît brièvement dans un documentaire de la BBC et plus longuement dans le film « Bardiya : le prix du feu » (2022), en pleurant et criant sa colère, amène à croire que d'autres expressions sont en cours d'acceptation et de valorisation.

Il s'avère que de manière générale, les femmes et les hommes en Asie du Sud n'ont pas les mêmes relations, ni à la forêt (Nightingale 2005 ; Fischer & Chhatre 2013 ; Simlai & Sandbrook 2024), ni, comme le montre entre autres dans son ouvrage Radhika Govindrajan (2018), à la faune et aux animaux domestiques. Et si le genre des humains a son importance à Bardiya — même si à mon sens moins que leurs catégories socio-économiques ou leur appartenance générationnelle (cf. Chapitre I. I. B) — on peut se demander si le sexe des animaux sauvages revêt des enjeux similaires. J'ai parlé des éléphants solitaires de Bardiya, bien plus dangereux que les femelles qui restent en harde et plus loin des villages, mais j'ai mentionné aussi la multiplication des risques en présence d'une femelle accompagnée de ses petits, qu'il s'agisse de tigres, de léopards ou de rhinocéros. Les différences quant aux crocodiles et aux serpents étant moins évidentes à déterminer. Quoi qu'il en soit, on observe sur les réseaux sociaux que certain·es guides, sans doute en s'alignant sur les normes et valeurs des touristes qui accèdent à leurs posts et qu'il s'agit de faire venir, mettent en avant ces différences de genre et les qualités des femelles, en simulant même une forme d'héroïsation de celles-ci (cf. Figure 141).

[503] « J'ai reçu des menaces de mort, j'ai beaucoup pleuré, voulu arrêter (...) Les gens ont dit que j'étais une sauveuse d'animaux sauvages, ma tête a été mise à prix (50 000 roupies [soit environ 340 dollars]) (trad.) »

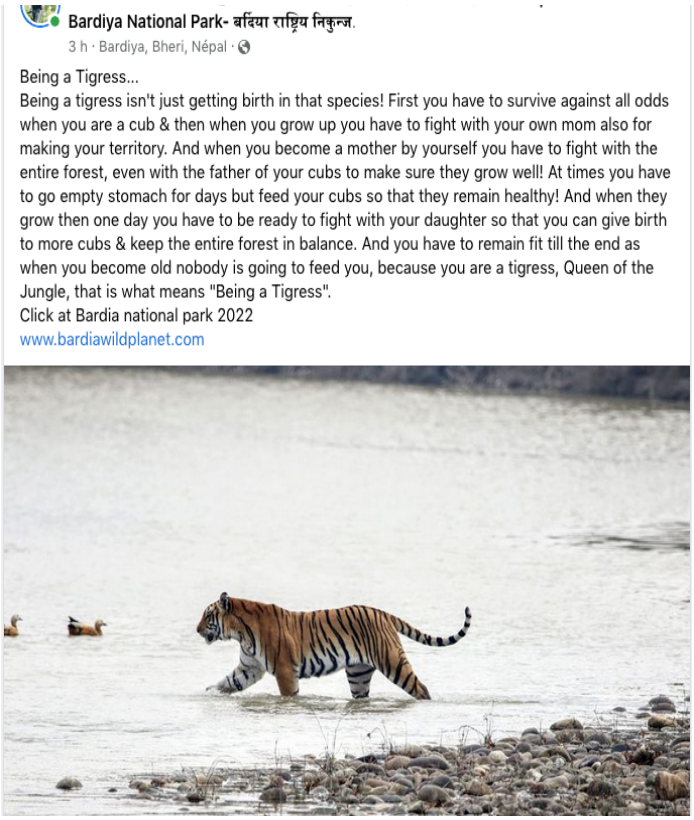


Figure 141 : Post d'un guide de Bardiya, Facebook. Août 2022.
Le texte, accompagné d'une photographie esthétisée d'une tigresse traversant une rivière dans le Parc, retrace la vie fictive d'une femelle, de la naissance à la vieillesse, en insistant sur sa force et sur les sacrifices qu'elle déploie : se battre pour son territoire, affronter la faim pour nourrir ses petits, combattre ses propres filles pour maintenir l'équilibre de la forêt. Le guide conclut en la qualifiant de « Reine de la Jungle » (Queen of the Jungle) et en renvoyant vers le site de son hôtel touristique, illustrant la manière dont ces récits abordent la question du genre des animaux sauvages sur un registre épique et sentimental, tout en et servant les intérêts du tourisme. Sur le net, une tigresse de Bardiya en particulier fait parler d'elle grâce à sa beauté et a été individualisée en prenant le nom de « Putali » (papillon).

J'ai montré par ailleurs que les espèces animales de Bardiya n'étaient ni considérées ni traitées de la même manière (cf. Chapitre III. I). Et si, comme je le propose, l'on admet que les animaux sauvages puissent eux aussi être héroïsés, perçus comme particulièrement « charismatiques » — par le modèle de la « résonance émotionnelle » (*emotional resonance model*) lors d'intenses interactions, ou par celui de la « gestion de la réputation » (*reputational management model*) grâce au travail d'« entrepreneurs de la réputation » (*reputational entrepreneurs*, Fordahl 2024 : 15) tels que Leonardo DiCaprio, Niall McCann, Casey Anderson, Sagar, Bishesh, Bhadai ou Ashnik avec le tigre par exemple —, force est de constater que d'autres espèces, tels les léopards ou les crocodiles, sont à l'inverse invisibilisées, voire diabolisées, sur place mais pas seulement, ce qui favorise ou non les financements à différentes échelles. L'usage de la figure narrative du « héros et du méchant » (*hero-villain*), courant dans les écrits scientifiques en écologie et en conservation pour captiver le lectorat (Ferraro & Meyer 2025), montre comment l'anthropomorphisation, « positive » ou « négative » (Knight 2000 : 15-19), peut avoir des effets très concrets sur les existants.

En conclusion, les « bons récits » se reconfigurent au Népal dans le contexte de l'hypermodernité mondiale, tant sur le fond que sur la forme (Grazide & Vouiller 2024 : 2-4). À Bardiya, la victime d'attaque est parfois héroïsée, éventuellement à l'échelle locale mais surtout internationale, car elle a vécu quelque chose d'extraordinairement violent et y réagit d'une manière qui peut paraître surprenante : elle raconte, avec le sourire si possible, qu'avoir

été blessée ou avoir perdu un membre de sa famille était dur, mais constitue finalement une chance, que les animaux sauvages ont le droit de vivre ici, que la forêt est leur maison et qu'il faut les protéger. L'auditoire est touché par les récits de cet « auto-sacrifice volontaire » (Albert 1999 : 20), par ce basculement à la fois affectif, comportemental et socio-économique, accompagnés parfois d'images fortes et de musique triste, mais aussi de diverses créations réalisées par les héros eux-mêmes, qui parviennent à ne condamner ni le tourisme ni la faune, bien au contraire. Là où la communauté soutient et valorise la personne décédée dans une attaque ou celle qui raconte l'événement sans larmes, en mettant en avant sa « pure joie » (Spinoza 2022 [1677]), sa force et le choix de ne pas s'isoler, elle admire moins systématiquement les récits lorsqu'ils servent l'imaginaire global de la conservation. Même celles et ceux qui bénéficient de la faune finissent par critiquer, par jalousie ou par mépris, les figures héroïques de Bardiya, tout en s'émouvant aussi, à d'autres occasions, ou lorsqu'ils et elles mènent à ces figures exemplaires des chercheur·es, des célébrités, des journalistes ou des équipes de télévision.

Il s'avère que les figures héroïques de Bardiya, par l'intermédiaire des médias ou de personnes influentes, font naître, volontairement ou non, un dispositif d'« enchantement collectif » qui soutient l'homogénéisation des discours et sert finalement à justifier des politiques de conservation et l'aide d'ONG, en renforçant une apparente résilience propre au modèle de victime idéale devenue « héros national » (Albert 1999 : 13) et à cette nouvelle forme de courage qui invisibilise les autres vécus, moins heureux. Ainsi, si certaines personnes deviennent martyres ou parviennent, de leur vivant, à sortir du statut de victime et des stéréotypes négatifs éventuels de leur groupe ethnique, à gagner de l'argent et à devenir célèbres, à reprendre leur vie en main et à trouver un pouvoir d'action tout en gardant, plus ou moins, leur intégration à la société, ce n'est pas le cas de celles qui ne parviennent pas à effectuer le « travail » (Hochschild 1979) affectif nécessaire, *a fortiori* lorsqu'elles ne respectent les « politiques culturelles » (Ahmed 2014 [2004]), ni communautaires ni occidentales. Ces « oubliées » sont souvent des femmes, éloignées des réseaux sociaux, ne parlant pas anglais et, surtout, refusant de pardonner à la faune, de s'y « (ré)attacher » ou de chanter leur amour pour elle. Elles s'enfoncent dans un deuil qui ne s'achève pas, avec des marques psychocorporelles qui les empêchent de vivre, interdites d'exprimer leur désespoir, même si, au rythme de la mondialisation, celui-ci est de plus en plus audible.

Il est difficile d'estimer si l'héroïsation, qui renforce le « dispositif d'enchantement » à l'oeuvre et tend à se manifester dans un contexte d'incertitude lorsque « les ressources de l'individu ne suffisent plus à se fabriquer une expérience "qui tienne", intégrée, continue et subjective » (Servais 2023 : 139), va finalement croître encore ou s'éteindre à Bardiya. En effet, le passage vers une société de plus en plus individualiste et la multiplication de ces récits, qui fragilisent leur originalité, peuvent laisser imaginer que les figures héroïques ne seront plus tout à fait perçues comme telles. Il est fort probable que, d'ici là, les héroïnes, elles, se multiplient, mettant en avant leur condition de femme courageuse — ou même en colère — à côté d'hommes qui cherchent à susciter de plus en plus de tristesse.

Le statut de « héros » semble instable et en mouvement et c'est aussi le cas du statut de l'animal sauvage lui-même. S'il peut être héroïsé ou diabolisé, omniprésent ou invisibilisé, il trouble au point de poser question sur son identité même. La partie suivante vise à aborder à la fois la manière dont ces rencontres répétées avec la faune sont traitées sur le plan rituel, dont elles interrogent l'agentivité des animaux sauvages et dont elles amènent finalement la faune à revêtir un statut ontologique ambivalent.

C. Rapport à l'animal sauvage, à l'invisible et à la mort[504]

> « Remarquez que j'utilise "qui" (*who*) et non "quel" (*which*) ou "que" (*that*) lorsque je parle de tous ces grands félins. (…) Au fur et à mesure que j'apprends à connaître ces êtres, que je leur donne des noms ou que j'utilise ceux qu'ils possèdent déjà, que j'installe du matériel de surveillance pour les aider, eux et les populations locales, ils deviennent des personnes à part entière, des êtres sensibles avec des personnalités uniques (…) ces derniers temps, plus je parle des animaux individuellement, en particulier des grands félins, plus je perçois un intérêt profond, et c'est également le cas après mes derniers écrits. (…) écrire sur "l'individu" (*the one*), ou mieux encore, sur "qui" (*who*), est peut-être la meilleure façon d'offrir une meilleure compréhension à un public plus large qui souhaite appréhender cette histoire dans son ensemble, ce grand défi de coexistence que représente notre époque » (Jack, zoologue exerçant à Bardiya, 21/03/2026).

Au-delà des effets économiques, politiques, sociaux et psychocorporels des rencontres avec la faune, celles-ci provoquent encore une autre reconfiguration : celle des catégories fondamentales à partir desquelles les mondes humains sont pensés et organisés. J'ai montré comment les animaux sauvages pouvaient être individualisés et vécus comme « charismatiques », prenant des noms, incarnant une forme de « parenté choisie » (*elected kinship*, Jalais 2009 : 10 & 97), capables de vengeance ou de timidité, suscitant certains affects tels que la colère, l'émerveillement ou le rire, et comment leurs comportements pouvaient être rapportés à ceux des humains à Bardiya (cf. Chapitre III. I). Inversement, j'ai montré aussi comment certaines personnes s'identifiaient aux animaux sauvages et voulaient en incarner les caractéristiques (cf. *supra*), mais aussi la perméabilité pour la faune entre le statut de victime, de coupable, de sauveur ou même de divinité, et comment certaines stratégies pouvaient être utilisées (usage du « je », belles images, panneaux avec slogans, etc.), par le gouvernement, par les guides, par les conservationnistes ou même par les médias et par des personnalités influentes, pour la voir comme une chance, une source de bénéfices, un héritage, et susciter une empathie et des attachements envers elle (cf. Chapitre II. I. C, III. II. A & IV. II. B).

Ces éléments posent d'importantes questions sur l'identité des animaux sauvages et sur leur intentionnalité supposée, mais aussi sur la manière dont leurs attaques, *a fortiori* lorsqu'elles entraînent la mort, sont gérées au niveau rituel. L'animal qui tue est-il perçu comme un agent moral, responsable de ses actes, ou comme le vecteur d'une force qui le dépasse ? Les animaux sauvages font-ils plus que « transgresser » les espaces qui leur sont assignés : résistent-ils volontairement aux places attribuées par les humains, en créant leurs « propres "lieux bestiaux" (*beastly places*), reflets de leurs propres mœurs, fins, actions, joies et souffrances "bestiales" (trad.) » (Philo & Wilbert 2000 : 14) ? Qu'est-ce que le fait de mourir par attaque animale a de si différent des autres morts pour la communauté ? Comment les rituels funéraires, conçus pour des morts « naturelles », se reconfigurent-ils face à la multiplication de morts violentes causées par des êtres que l'on vénère par ailleurs ? Enfin, les personnes rencontrées s'inscrivent-elles dans les quatre grandes ontologies proposées par Philippe Descola (2005), ou la coexistence sur ce terrain de registres animistes, analogistes et naturalistes, combinée aux rencontres répétées avec la faune, invite-t-elle plutôt à envisager une instabilité ontologique irréductible à un seul mode d'identification ?

La situation de crise et d'incertitude à Bardiya favorise l'émergence de nouveaux récits, mais aussi de nouvelles manières de se rapporter à la faune et à l'invisible : je commencerai par aborder la prise en charge de la mort et des invisibles, avant d'ouvrir une réflexion sur le statut ontologique de l'animal sauvage.

[504] Je remercie sincèrement Cédric Audoan pour sa relecture, ses conseils et ses encouragements sur cette dernière partie qui a bien failli ne pas voir le jour.

Encadrement rituel : malemort, possessions[505] et réincarnations

> « Ceux qui meurent d'une attaque d'animal sauvage, de suicide ou par accident (*durghatanaa*), leur âme (*prahran*) ne va pas au paradis (*svarga*). Ils deviennent des fantômes (*bhut*) et reviennent dans leurs maisons. C'est pour ça que le *gurua* doit faire des rituels (*puja*) et chanter. Si quelqu'un meurt naturellement, de vieillesse ou de maladie, il ne devient pas un fantôme (*bhut*) » (Chamane tharu, 62 ans, 22/02/2023).

Mes partenaires d'enquête, quel que soit leur groupe ethnique ou leur caste, s'accordent à dire que mourir sous les crocs d'un tigre, écrasé par un éléphant ou mordu par un serpent, est une mort soudaine, violente, prématurée — à l'instar d'une mort par homicide, accident de voiture, suicide ou catastrophe naturelle — qui empêche le ou la défunt·e de « bien partir ». Cela renvoie à l'appellation de « malemort », traduite en hindi par *akal mrityu*, soit une « mort hors de son temps » (Vatuk 1994, cité par Briand 2018 : 12-13)[506].

Au Népal et en Inde, lorsque survient un décès, le corps est généralement inhumé dans le cas des Tharus (cf. Figure 142) et brûlé auprès d'une rivière dans le cas des diverses castes hindouistes (cf. Figure 143). L'âme ou le « soi » — *aatma* ou *praan* en népali[507] — quitte en principe progressivement le monde des vivants, accompagné par des prières, des offrandes et des interdits que respectent les proches pendant plusieurs semaines : à titre d'exemple, en contexte brahmane, durant la période rituelle nommée « *Kiria* », donc jusqu'au 12ème jour post-décès, le fils aîné de Tulsi, Aayan, ne pouvait toucher ni personnes, ni animaux, ni objets en fer, ses cheveux ont été rasés à plusieurs reprises et il lui était interdit de consommer sel, viande, œufs, ail ou curcuma. L'ensemble de ces prescriptions, dont certaines s'étendent sur un an, visent à transformer la personne décédée en « ancêtre bienveillant » (*pitri*) et à préserver sa famille de la souillure[508].

[505] Je suis consciente qu'il existe des alternatives à ce terme, qui supposent moins une forme de domination et de contrôle, telles que « rencontre » ou « présentification » de l'invisible (Lecomte-Tilouine & de Sales 2025 [2024] : 17 & 259). Toutefois, les personnes dont il est question dans cette partie ont eu tendance à employer directement le terme anglais de *possession* ou à parler d'une « attaque » (*aakraman*) voire du fait d'être « affecté » par les esprits ou fantômes (*bhut-pret laagyo*), sous-entendant bien une forme d'emprise sur la personne ou l'animal concerné. Je précise que le verbe *chopnu* (« couvrir » ou « attraper ») et l'appellation *jamkaa-bhet* (« rencontre soudaine »), qui pourraient pourtant qualifier ce type d'interaction entre humains et esprits ou fantômes, n'étaient pas employés à ma connaissance à Bardiya. Pour en savoir davantage sur les possessions et le phénomène de transe en contexte himalayen, *voir* aussi Robert Desjarlais (1992).

[506] Après plusieurs tentatives et questions sur place, je dois avouer ne pas avoir connaissance d'un terme en népali pour traduire précisément l'appellation de « malemort », il est plutôt question de « mort par accident » (*durghatanaabaata marne*) ou du fait de « ne pas devenir un·e ancêtre » (*pitri audaina*).

[507] Le terme de *saato* (esprit-conscience) dont il a été question peut être vu comme synonyme de l'*aatma* (Kohrt & Harper 2008 : 472) ou du *praan*, « vie, esprit, âme (trad.) » (Turner 1931 : 397), duquel on me parle sur place, mais est plutôt réservé aux vivants, puisqu'il donne l'énergie et la vitalité et qu'il est possible de traiter sa « perte » (*saato gayo*) avec le *gurua*.

[508] Le sujet des rites funéraires étant très dense et dépassant le cadre des rencontres avec les animaux, mon propos n'est pas d'en approfondir la description. Je n'ai, par ailleurs, ni assisté aux funérailles brahmanes d'une personne décédée de mort « naturelle », ni à l'enterrement tharu d'une personne tuée par un animal, ce qui limite ma capacité à comparer entre l'un ou l'autre groupe les spécificités de la prise en charge rituelle de la malemort. Sur ce thème, mais avec les Kulungs, *voir* Grégoire Schlemmer (2011).



Figure 142 : Tombes tharu, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Mars 2023.

En mars 2023, non loin de là où je réside, je suis invitée à l'enterrement d'une dame âgée d'une centaine d'années. Je constate à mon arrivée que les femmes se recueillent auprès du corps, faisant des offrandes de riz, d'argent ou de fleurs, et se lamentent au moment où les hommes emportent la défunte vers le lieu d'inhumation, situé non loin de la rivière, mais à bonne distance de la banbhoj sthal (aire de pique-nique). Le corps, disposé sur un kathia (lit tressé de cordes et de bois), est accompagné des vêtements et effets personnels de la défunte, d'aliments destinés à être cuisinés sur place et d'une pelle pour creuser. Le fils aîné, suivi du cadet, entame le travail : un rectangle de moins de deux mètres de profondeur sur deux mètres de longueur est creusé à tour de rôle par les hommes présents. Pendant ce temps, un petit feu est allumé à côté de la fosse, où l'on prépare un repas rituel — pommes de terre, haricots, piments, riz — auquel chaque homme contribue symboliquement en déposant quelques légumes dans la casserole. Les bijoux de la défunte, portés depuis de longues années, sont retirés. Les fils lavent le visage et les mains de leur mère, puis le corps est porté autour de la fosse trois fois dans le sens horaire. À chaque tour, le fils aîné touche un monticule de terre de sa main droite puis le centre de son front. Le corps est alors déposé au fond du trou, les vêtements de coton découpés discrètement sous le drap. Un paquet de sel est versé sur la dépouille pour limiter la pestilence, comme c'est aussi le cas lors des enterrements d'animaux domestiques et sauvages. La terre est remise, tassée à pieds nus par plusieurs hommes, puis parfois recouverte plus tard de pierres afin, m'assure-t-on, d'empêcher les animaux de déterrer le corps. Les vêtements de la défunte et sa moustiquaire sont brûlés à proximité. Le fils aîné touche de sa pelle chaque ustensile ayant servi au repas, tourne encore autour de la tombe et disperse du dal (lentilles) cru. Au loin, les femmes arrivent en groupe et s'installent à l'ombre avant d'aller se laver dans la rivière. Bientôt, les animaux qui pâturent à proximité viendront sans doute se nourrir des offrandes laissées sur place.



Figure 143 : Funérailles brahmanes de Tulsi sur la *banbhoj sthal*, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Octobre 2021.

La crémation brahmane de Tulsi, décédée d'une morsure de cobra en octobre 2021, se déroule sur la banbhoj sthal, au bord de la Karnali. Tôt le matin, des hommes apportent du bois à vélo ou en moto et aménagent un bûcher sur une plateforme de pierres, au plus près de la rivière dont le niveau est jugé trop bas. Le corps, recouvert d'un drap blanc et d'un autre orange, est d'abord déposé au pied d'un grand arbre, où femmes et hommes se recueillent et se lamentent. Les hommes de la famille portent ensuite le corps et tournent autour du bûcher dans le sens horaire, dissimulés derrière un grand drap tendu. La conque retentit à chaque déplacement de la dépouille. Le feu est allumé, le corps est recouvert de bois et aspergé d'un liquide inflammable. Ici aussi, une séparation genrée de l'espace s'observe : les femmes restent à distance de la plateforme de crémation, réservée aux hommes, et brûlent les vêtements de la défunte en amont, avant de pousser les cendres dans la rivière. Elles s'immergent ensuite dans l'eau pour se purifier. La majeure partie de l'assemblée se disperse après l'allumage du feu, tandis que quelques proches restent alimenter le bûcher.

Le décès de Tulsi, qui reste l'événement funéraire duquel j'ai été la plus proche durant cette recherche, m'apprend que les familles réalisent parfois des statuettes en fer, en argent ou en or de divinités hindoues, représentant l'animal qui a attaqué[509]. En effet, à Bardiya, la faune, bien que de moins en moins reliée à celles-ci et au monde rituel dans les discours, semble encore pouvoir en être vectrice, en rêve (cf. Partie I. A)[510] ou lors de rencontres en état de veille : j'ai mentionné les parallèles actifs sur place entre la déesse Durga et le tigre, Ganesh et l'éléphant, les *Nagas* et les serpents, les statuettes tharu et les animaux réels (tigres, éléphants), ou encore entre les attaques et la volonté de la déesse protectrice de la forêt nommée *Bandevi* (cf. Chapitre III. I & *infra*).

Ainsi, le mari de Tulsi fait réaliser une petite statuette en or de serpent à la mort de sa femme, en référence aux *Nagas*, afin de les apaiser, leur colère ayant pu expliquer l'attaque du cobra. Cependant, cette statuette, combinée aux procédures rituelles menées sur des dizaines de jours, ne suffit pas dans ce cas de malemort : l'âme (*aatma*) de Tulsi, à partir du jour des funérailles, aurait possédé son plus jeune fils Bishant, expliquant selon le *jyotish* ses malaises à répétition, ainsi que sa fille, lorsqu'elle s'est rendue quinze jours plus tard chez l'homme en question. La jeune femme, entrée en transe à ce moment-là, aurait demandé à son oncle Bipin, frère de Tulsi, de prendre soin de sa famille et de trouver un emploi à ses enfants. Bipin me confie quelques jours plus tard, encore troublé :

> « C'était la voix de Tulsi. C'était vraiment bizarre (…) mais c'était très vrai » (Bipin, guide, environ 40 ans, 21/11/2021).

La personne décédée, comme le relate Antoine Briand en contexte nord-indien, « reste bloqué[e] dans cet état transitif, entre vie et mort, sous la forme d'un esprit malveillant et dangereux » (Briand 2018 : 12-13) et revient donc, comme l'affirme d'ailleurs le *jyotish* rencontré par Bipin, perturber les vivants voire posséder les proches qu'elle a le plus aimés. Au Népal, les phénomènes d'« esprits errants » (*wandering spirits*), *pissat* en népali, impliquant l'intervention d'un spécialiste rituel pour négocier avec l'esprit, sont connus et touchent parfois des groupes entiers, le plus souvent des femmes, comme par contagion : là où les Népalais·es ont tendance à employer *chopne* et *bhut-pret laagne*[511], les médias parlent d'« hystérie de masse » (*mass hysteria*) et les psychologues de « trouble de conversion » (*conversion disorder*, Seale-Feldman 2025 [2024]). On assiste donc à « deux conceptions radicalement différentes de la souffrance [qui] se rencontrent (…) [dans la prise en charge thérapeutique, la seconde étant] de plus en plus fréquente au Népal (trad.) » (*ibid.* : 245), ce qui rappelle le double diagnostic des malaises de Bishant. On comprend, quoi qu'il en soit, comment les attaques animales, en générant des malemorts toujours plus nombreuses, peuvent décupler ces phénomènes et, peut-être même, les étendre un jour à des groupes entiers à Bardiya.

Ceux que l'on peut nommer « soignants traditionnels » (*traditional healers*, Kohrt & Harper 2008 : 475), en plus de libérer l'âme de la personne décédée, doivent bien souvent —

[509] Si la chose semble possible, je n'ai cependant pas eu connaissance de statuettes représentant d'autres animaux réalisées à la suite de malemorts causées par d'autres espèces.

[510] Sur le fait que les rêves puissent former au Népal « une occasion importante de contact avec les entités spirituelles » et sur leur interprétation dans ce cadre, *voir* Grégoire Schlemmer (2022 : 13) avec les Kulungs.

[511] « Le terme "*chopne*", dérivé du verbe népalais "*chopnu*", qui signifie "couvrir" et "attraper" (...). [Il] désigne une symptomatologie particulière d'affliction : l'expérience non désirée et inattendue d'être possédé par des esprits, les *bhut-pret*, parfois envoyés par la sorcellerie, notamment chez les femmes. Les symptômes du "*chopne*" incluent la vision noire, les pertes de conscience (*behos hune*), la possession, des crises convulsives et des propos agressifs (trad.) » (Seale-Feldman 2025 [2024] : 248).

et il en a été question précédemment — ramener aussi celle des victimes qui ont survécu mais ont traversé une peur (*dar*) trop intense :

> « Nous sommes allés voir le *gurua* après l'attaque du rhinocéros, c'était comme si l'âme de Sarmila était partie (*saato gayo*) » (Mari de Sarmila, fermier, 24/08/2021).

Enfin, nous l'avons vu, les médiateurs de l'invisible doivent protéger les vivants de la colère de la faune et l'empêcher de revenir, ce qui révèle à quel point celle-ci peut être reliée autrement encore à la sphère rituelle, de manière toujours plus directe :

> « Si un tigre tue une personne et commence à venir au village tous les jours, alors le *gurua* peut faire son travail. (…) Ils ont un *mantra* (chant), la connaissance et la sagesse. Une fois ce *mantra* appliqué, ils leur font comprendre (*samjhauchha*) et les convainquent (*manauchha*) en disant certaines choses » (Praticien ayurvédique, environ 50 ans, 26/03/2023).

Les animaux sauvages, en plus d'incarner potentiellement certaines divinités, peuvent en effet être possédés — à l'instar des humains et des animaux domestiques[512] — par des « fantômes » (*bhut*) et donc être soignés tout autant. Toutefois, une distinction semble persister entre animaux sauvages pour lesquels le rituel « fonctionne » (tigres, léopards, serpents) et ceux pour lesquels il ne « fonctionne pas » (éléphants, rhinocéros) (cf. Chapitre III. I). L'éléphant-divinité est-il trop puissant pour être « convaincu » par des *mantras* ? Cette différence inter-espèces montre en tous cas à quel point l'animal sauvage peut incarner bien autre chose qu'un « animal » et nécessite pour cela des connaissances et pratiques complexes.

On sait qu'au XIXe siècle, les spécialistes rituels du Téraï ont parfois été chargés par les rois, qui déléguaient leur autorité centrale, de protéger les territoires contre les épidémies, les animaux sauvages et autres menaces liées à l'écosystème, en échange du droit de percevoir une partie des cultures (Krauskopff 2000 : 40). Aujourd'hui, bien qu'il ne s'agisse plus d'obligations légales, il apparaît que les chamanes (*gurua* ou *jhaakri*), les astrologues (*jyotish*), mais aussi les exorcistes (*jhaarphuk*), en tant que médiateurs entre le monde de l'invisible et celui des humains, continuent, grâce à des *mantras* et d'autres pratiques (sacrifices, offrandes, exorcisme), à négocier, en prévention ou réparation, la coexistence des humains avec les animaux sauvages ou avec la divinité qu'ils représentent.

Cela étant dit, si les attaques augmentent, ces pratiques, à en croire les spécialistes rituels rencontrés, sont de plus en plus rares ou se modifient. Le cas des rituels (*puja*) pour la « déesse de la forêt » (*Bandevi*)[513] — principale figure protectrice invoquée à Bardiya en lien avec la faune et le Parc tant chez les groupes tharu que chez les « habitant·es (venu·es) des collines » (*pahadi*) — est parlant à ce titre. Autrefois réalisés par les chamanes à l'intérieur de la forêt avec des sacrifices animaux, ces rituels sont désormais effectués en périphérie, avec de plus en plus d'offrandes végétales, souvent par le personnel du Parc pour des opérations à l'intérieur de celui-ci (patrouilles spéciales, missions scientifiques, etc.), et par le personnel d'hôtels (cf. Figure 144), pour leurs activités touristiques. Leur finalité a évolué, puisqu'il s'agit aujourd'hui,

[512] En effet, « [d]'un point de vue cosmologique, les pratiques rituelles chamaniques et bouddhistes affirment une communauté existentielle entre les êtres sensibles soumis à des causes similaires de souffrance et de bien-être, exigeant des tâches ménagères rituelles régulières pour éloigner les esprits malveillants. Les maladies du bétail sont traitées dans le même cadre rituel que celles des humains : on offre, de manière appropriée à l'esprit supposé causer le trouble, de petits tas d'encens, de nourriture, de sel, de tabac, de piments, etc., sur des pierres plates, accompagnés de chants, jusqu'au sacrifice complet (trad.) » (Campbell 2005c : 87).

[513] Je précise que *Bandevi* n'est pas considérée comme une déesse (*devi*) par toutes et tous, certain·es disent d'elle qu'elle est plutôt un esprit ou un fantôme (*bhut*). Par ailleurs, il m'a été impossible de déterminer une fréquence et une forme claires des rituels qui lui sont dédiés à Bardiya : certains comporteraient des sacrifices, d'autres non, et certains seraient effectués une ou trois fois par an, d'autres tous les jours. Pour la description d'un rituel dédié à *Bandevi*, voir Hemanta Mishra (2009 : 114-116).

non plus seulement de se protéger soi et ses animaux domestiques des animaux sauvages ou des fantômes (*bhut*), mais de pouvoir, en sécurité, trouver la faune[514].



Figure 144 : Lieu de *puja* pour *Bandevi*, *buffer zone* de Bardiya. © Nolwen Vouiller. Mars 2023.
Le personnel de Tiger Tops me montre en mars 2023 l'emplacement, sur le terrain de cet hôtel luxueux, où sont effectués les rituels pour Bandevi : on y voit des traces d'offrandes passées (coquilles d'œufs, tissus) et des pierres disposées en ligne, sur lesquelles sont normalement versé le sang des animaux sacrifiés (poule et cochon éventuellement). On m'explique à cette occasion que le gurua n'est plus nécessaire à ce genre de pratique.

Il est intéressant de constater que, puisque *Bandevi* est en lien direct avec les animaux et la forêt, la vénérer puisse être perçu comme une pratique qui oeuvre à la conservation :

> « Quand je vais dans la jungle, je mets une feuille avec une fleur puis je dis : "Je reste dans votre maison, je mets beaucoup de fleurs, de fruits, je suis aussi un amoureux de la conservation, ne me faites pas de mal (…) je veux sauver (*bachaaunu*) votre forêt et les animaux sauvages, nous travaillons ensemble". Je pense que *Bandevi* est en colère (*ris*) contre nous, elle pense peut-être : "Ils ne se soucient pas de moi, ils tuent les animaux". C'est pourquoi il y a un conflit (*dvandva*) entre humains et faune » (Bhadai, président de forêt communautaire, 55 ans, 16/11/2021).

Si certaines victimes rencontrées parlent de la prise en charge rituelle — en prévention ou réparation — comme d'une évidence, bien plus proche et accessible financièrement que le reste, que d'autres sont dans l'indécision, envisageant parfois une corrélation entre disparition des approches rituelles et augmentation des attaques par exemple, d'autres encore en parlent comme de quelque chose d'inutile ou à l'efficacité limitée :

> « Ce que pouvaient accomplir les *gurua* il y a 20 ans, ils ne le peuvent plus. Pourquoi ? Parce que les gens n'y croient plus. On oublie les *mantras* et le reste, alors les *gurua* perdent leur pouvoir. Donc les gens perdent leur confiance et les choses disparaissent » (Bipin, guide, 30 ans, 21/22/2021).

> « Le *gurua* ne peut rien faire pour les blessures physiques des attaques de tigre » (Praticien ayurvédique, environ 55 ans, 29/03/2023).

[514] L'existence d'une « déesse de la forêt » n'est pas spécifique à ce terrain — Lynett Hart (2005 : 181) et Hemanta Mishra (2009 : 114-116) en décrivent la présence à Chitwan — ni même au Népal : Amitav Ghosh (2006) et Annu Jalais (2009) témoignent de l'existence dans les Sundarbans en Inde de « *Bonbibi* » ou « *Bonobibi* », de plus en plus appelée « *Bondevi* » (*ibid.* : 70). Des différences notables existent cependant entre les deux figures : contrairement à *Bandevi*, *Bonbibi* est rattachée à l'origine à une tradition musulmane, possède une représentation physique sous forme de statue et est considérée comme une « mère commune » pour les humains (de toutes castes ou religion) et la faune.

> « Il y a un *gurua* et il pourrait aider, mais nous n'y croyons pas. Qu'est-ce qu'il pourrait faire pour contrôler les actions d'un animal sauvage ? Après mon attaque, je n'ai pas consulté le *gurua*. Je suis allé directement à l'hôpital pendant deux jours » (Fermier, 32 ans, 10/04/2023).

Ainsi, les personnes blessées se rendent aujourd'hui en priorité à l'hôpital, avant, comme dans le cas de Bishant par exemple, d'explorer éventuellement différentes techniques plus traditionnelles si les perturbations persistent. Si cette coexistence de logiques, parfois au sein d'une même famille, peut se faire de manière fluide et complémentaire, elle me semble aussi pouvoir renforcer les conflits internes vécus par les habitant·es de Bardiya, le climat général troublé et le différentiel entre des savoirs jugés plus ou moins « modernes », synonymes d'éducation ou de son absence (cf. Partie B). Eduardo Viveiros de Castro (2015 : 9), dans un tel contexte de pluralité de cadres interprétatifs coexistant autour des mêmes événements, parlerait sans doute de « guerres des mondes » (*war of worlds*).

Le fait que l'animal sauvage (ou ce qui l'habite) puisse entendre et se laisser persuader par le spécialiste rituel, allant jusqu'à modifier son comportement en réponse, ouvre directement la question de l'agentivité et de la proximité avec l'homme en termes d'intériorité (cf. *infra*). Puisque l'hindouisme, comme le bouddhisme, avance que les humains se réincarnent et possèdent un *karma*, il s'avère qu'il est possible, dans une vie suivante, de devenir un animal, notamment sauvage. Chez les *Deshauri* Tharu, ce processus est aussi à l'oeuvre et est rendu très concret : un *dakhia* (panier soulevé sur un côté par trois bâtons) est déposé, près du corps, sur des cendres de bois, au-dessus de deux bols en feuille remplis respectivement d'eau et de *rakshi* (alcool de riz) et d'une bougie constituée d'un fil de coton imbibé dans de l'huile de moutarde. Une fois le corps inhumé, le chamane vient lire les empreintes laissées dans la cendre : des traces de serpent indiquent une réincarnation comme tel ; des empreintes de chat, peut-être en tigre ; des traces d'oiseau, en oiseau, et de même pour des empreintes humaines (cf. Figure 145).



Figure 145 : Dispositif funéraire *Deshauri* Tharu, village de Kailassi. © Nolwen Vouiller. Mars 2023. *Le dispositif m'est expliqué à l'occasion de l'enterrement, mentionné précédemment, d'une vieille femme Deshauri Tharu en mars 2023. Le chamane identifie ce jour-là dans les cendres des empreintes d'éléphant, indiquant en quel animal se réincarnera la défunte. Il semblerait que ce phénomène ne soit pas présent chez d'autres groupes tharu*[515]*, faisant de ces quelques informations lacunaires l'ouverture d'une voie pour d'intéressantes recherches futures.*

On comprend que, là où la mort par attaque d'animaux nécessite une prise en charge particulière — à la fois pour la victime, pour ses proches, mais aussi potentiellement pour l'animal qui a attaqué — pour qu'un certain ordre se rétablisse, la mort « naturelle » peut aussi être reliée de près aux animaux, puisqu'elle entraîne une réincarnation. L'intrication est telle que l'on pourrait imaginer qu'un animal possédé tue un individu, qui se transforme lui-même en

[515] Gisèle Krauskopff, communication personnelle, 06/04/2026.

fantôme, lequel irait alors posséder un animal sauvage, et ainsi de suite[516]. Si aucun spécialiste rituel n'a pu confirmer l'existence d'un tel processus circulaire, la malemort, à l'instar des rêves ou des comportements surprenants d'animaux sauvages dont il a déjà été question, donne à penser qu'humains et faune, dans un mystère croissant, se ressemblent et se relient au point où les distinctions se brouillent.

La « mise en présence » de la faune comme révélateur d'une ontologie de l'incertitude

> « [L]a "rencontre" définit cette "mise en présence" (*making present*) par des critères temporels (soudaineté, contingence ou nouveauté), mais aussi par les effets du contact (face à face, collision, choc, violence). Lorsque la "mise en présence" est envisagée en termes de rencontre, il ne s'agit plus seulement de considérer ses modes de mise en œuvre, mais d'examiner la manière dont elle perturbe le cours ordinaire des choses (trad.) » (Lecomte-Tilouine & de Sales 2025 [2024] : 260-261).

La répétition à Bardiya des rencontres soudaines et/ou rapprochées (*jamkaa-bhet*), dans toute la surprise qu'elles suscitent, nous l'avons vu, influencent la manière dont les animaux sauvages sont perçus, les relations tissées, mais aussi l'idée même de qui ils sont, leur intériorité aux yeux des humains. En effet, lorsqu'un éléphant détruit le mur d'une maison, qu'un tigre apparaît en plein jour dans un village ou qu'un cobra mord une femme devant son propre foyer, ce ne sont pas seulement les corps qui sont potentiellement atteints, ni seulement l'économie d'une famille : le « cours ordinaire des choses » s'en trouve perturbé. Il a été question de la notion de « schème relationnel » et celui-ci, selon Philippe Descola (2005 : 163-164), est indissociable du « schème d'identification », qui n'est autre que le « schème le plus général au moyen duquel » sont établies « des différences et des ressemblances » entre soi et « des existants en inférant des analogies et des contrastes entre l'apparence, le comportement et les propriétés » que l'on s'impute et que l'on attribue.

Lors de mon premier terrain, je me suis demandée, un peu maladroitement, quelle pouvait être l'« ontologie » des personnes avec qui je vivais. En d'autres termes, j'ai tenté de comprendre sur place les « systèmes de propriétés des existants, lesquels servent de point d'ancrage à des formes contrastées de cosmologies, de modèles du lien social et de théories de l'identité et de l'altérité » (Descola 2005 : 176). J'ai supposé qu'il s'agissait d'animisme (intériorités similaires et physicalités hétérogènes) ou du perspectivisme (plusieurs « natures », mais une seule manière de se rapporter au réel)[517] théorisé par Eduardo Viveiros de Castro (1998), à cause du phénomène de réincarnation ou du fait que les textes fondateurs de l'hindouisme (*Veda*) décrivent un « âge d'or où tous, hommes, dieux et animaux parlent la même langue » (Cornu 2015 : 48), mais aussi du fait que les Tharus — majoritaires et qualifié·es d'indigènes (*janajati*), d'aborigènes ou, en inde (Carrin *et al.* 2002 : 11) comme « tribus répertoriées » (*Scheduled Tribes*) et « premiers habitants » (*aadivaasi*)[518] — s'inscrivent dans une forme de « religion

[516] Romain Simenel, communication personnelle, 18/11/2024.
[517] Le perspectivisme est « l'expression de l'idée que tout être qui occupe un point de vue de référence, et se trouve ainsi placé en situation de sujet, s'appréhende sous les espèces de l'humanité, la forme corporelle et les usages des humains constituant des attributs pronominaux du même type que les autodésignations ethnonymiques » (Descola 2005 : 197).
[518] Les nationalistes hindous, qui réfutent cette autochtonie, préfèrent le terme de *vaanavaasi*, traduit par « habitants de la forêt » (Carrin *et al.* 2002 : 11).

naturelle » (*prakritik dharma*)[519] qui renforce d'ailleurs leur « éco-romantisation » (cf. *supra*)[520].

Les perceptions des humains sur les animaux sauvages apparaissant trop différentes pour généraliser quoi que ce soit, j'en suis venue à penser que l'ontologie adoptée n'était pas stable et que les rencontres soudaines jouaient un rôle déterminant sur elle. D'autres anthropologues ont fait des constats proches sur d'autres terrains. Grégory Schlemmer (2022 : 15) montre par exemple, au Népal chez les Kulungs, que les rencontres — notamment avec des animaux — qui génèrent des expériences anormales provoquent une « indiscernabilité de la matérialité des entités rencontrées » et font supposer la présence d'un esprit. Romain Simenel (2012 : 13), au Sud marocain, décrit quant à lui comment des rencontres « inopportunes » ou « fortuites » avec un animal qui ne se trouve pas à la place qui lui est assignée révèlent la présence de *djinns*. En Inde du Sud, Nurit Bird-David (1999) montre, à partir de ses travaux chez les Nayakas, que le statut ontologique d'un être n'est pas non plus donné *a priori* mais émerge de la relation situationnelle : un éléphant qui s'avance doucement et regarde dans les yeux est perçu comme *devaru*, qu'elle traduit par « superpersonne » (*superperson*), dans le sens d'une personne dotée de pouvoirs extraordinaires, là où un éléphant solitaire et dangereux, que l'on évite, reste simplement un éléphant ou, éventuellement, l'« objet » d'un *devaru* (Bird-David 1999 : 71-75). Si Romain Simenel (2012) propose que la société marocaine, analogique (intériorités et physicalités distinctes), bascule lors de la rencontre inattendue vers l'animisme, Nurit Bird-David (1999) reste critique et préfère parler d'une « épistémologie relationnelle » (*relational epistemology*), caractérisant le fait de connaître le monde en se concentrant sur ce que les êtres font en relation à ce que l'humain fait (*ibid.* : 79). Florence Brunois (2007), devant le même constat d'instabilité ontologique, parle dans le cas des Kasuas de Papouasie-Nouvelle-Guinée d'une « ontologie de l'ambivalence », le chasseur ne semblant jamais certain de la nature ontologique — proie ou prédateur, humain, animal ou esprit — de l'être qu'il rencontre en forêt.

À Bardiya, l'identification au territoire s'organise autour d'une distinction entre animaux « de la forêt » (*jangali*) et « élevés à la maison » (*ghar paluwa*), de sorte que « les animaux sont disposés selon les catégories spatiales qui leur sont assignées » (Simenel 2012 : 17), rapprochant la société népalaise de l'analogisme. Toutefois, cette séparation — *a fortiori* lorsqu'elle est renforcée par les politiques de conservation — renvoie aussi à une ontologie naturaliste où la « nature », opposée à la « culture », est construite « comme un contexte matériel du développement (trad.) » (Campbell 2005b : 324) et où une logique d'« exploitation-protection » (Stépanoff 2021 : 11) prend place. De surcroît, les animaux « sauvages » n'ont pas tous leurs équivalents « domestiques » à Bardiya. Enfin, nous l'avons vu, la faune transgresse non pas exceptionnellement, mais parfois quotidiennement, les frontières juridiques et symboliques, tout comme les humains (cf. Chapitre III), tant et si bien que l'on pourrait affirmer, en suivant l'hypothèse de Chris Philo et Chris Wilbert (2000 : 14), qu'à Bardiya les animaux « injectent (…) leur propre agentivité dans la scène (…), résistant aux places que les humains leur ont assignées (…) [et forgeant] leurs propres "autres espaces" (*other spaces*) (trad.) ».

Il s'avère qu'à Bardiya, les personnes rencontrées ne vivent pas dans la forêt, ne communiquent pas directement avec elle (à l'exception éventuellement des rituels en lien avec *Bandevi*), ne considèrent pas que les pierres puissent être vivantes par exemple, ne chassent pas ou de manière anecdotique, ne semblent pas créer de relations durables avec la faune — et celle-ci est bien plus dangereuse qu'au Maroc ou en Papouasie-Nouvelle-Guinée. De plus, la rencontre dans les villages, aussi rare soit-elle, est trop fréquente pour interroger systématiquement sur

[519] *Prakriti* signifie « nature » ou « naturel » en *sanskrit*, là où *dharma* est parfois traduit par « religion » ou par « loi universelle de la nature ».
[520] Pour un tour d'horizon critique du concept d'animisme, de ses multiples définitions et de la manière dont le « phénomène autochtone » (*indigenous phenomena*) y est lié, *voir* Nurit Bird-David (1999).

l'identité de l'être rencontré. Cela dit, les humains « partagent l'espace, les choses et leurs actions (trad.) », tout comme les Nayakas par exemple (Bird-David 1999 : 72), formant des relations symboliques de parenté qui excluent l'individualisation et sans doute la solitude, et questionnent les identités en fonction des comportements de la faune, *a fortiori* lorsque ceux-ci sont anormaux. Face à un animal qui n'est pas à sa place (dans les villages), pas au bon moment (venue répétée et/ou en pleine journée) et/ou n'a pas le bon comportement (attaque des humains), diverses hypothèses émergent quant à l'identité de l'existant.

Je propose qu'une forme singulière d'ontologie de l'ambivalence se dessine sur place, qui pourrait être qualifiée d'« ontologie de l'incertitude » : elle est inhérente à une absence de savoirs fiables, semble peu ou pas conscientisée tout en étant source de tensions entre humains, et ne connaît pas de récurrence — non seulement on ne sait pas tout à fait qui ou ce que l'on a en face de soi, mais l'on ne sait pas non plus selon quels critères et comment le déterminer. La *jamkaa-bhet* en constituerait l'événement central, celui qui, combiné à ses marques pérennes, conduit les personnes à s'interroger sur l'identité de l'existant rencontré, mais surtout sur les raisons de ses actions et sur la manière de les intégrer.

La surprise de la rencontre et l'augmentation des attaques en général, combinées à d'importantes transformations politiques, socio-économiques, environnementales ou encore rituelles sur place, amènent donc un trouble, face auquel les explications, tantôt écologiques ou territoriales (besoin de ressources, défense du territoire, etc.), biologiques (état hormonal, défense d'un petit, etc.), tantôt psychocorporelles (blessures physiques, folie, colère, etc.) ou rituelles (possession, insuffisance de rituels, colère de Durga ou *Bandevi*, etc.), se multiplient. Cette ontologie, que je préfère nommer « de l'incertitude », vient questionner les catégories fondamentales (humanité/animalité, sauvage/domestique, vivant/mort, intentionnel/accidentel) et l'animal sauvage passe de personne (un frère, un roi, un ami qui peut être possédé et/ou soigné comme l'humain), à animal (qui ne peut comprendre et est préoccupé par ses instincts) ou à divinité (ou à existant vecteur d'une divinité, qu'il s'agit de vénérer). Comme l'écrit Théophile Johnson au sujet d'un autre terrain népalais incluant des relations humains-animaux :

> « plus le pouvoir politique et religieux se déterritorialise, moins le sentiment d'échange entre la communauté humaine et l'environnement n'a de sens. Il est intéressant de noter la manière dont différents modèles, parfois en apparence contradictoires, sur les imaginaires religieux, les organisations sociales et politiques, et les modes de relations interespèces, peuvent coexister. (…) Ainsi, les transformations du rapport à l'environnement au sein d'une localité ne sont jamais uniformes ou linéaires. Les idéologies ressurgissent de nouveaux rapports » (Johnson 2025 : 470).

En effet, ces réponses ne sont pas mutuellement exclusives : elles coexistent, se superposent, parfois au sein d'un même ménage. Mais il s'avère que la « figure du malentendu », qui paraît centrale et produit des interprétations multiples, n'est pas systématiquement vécue à Bardiya comme « une chance, celle d'entendre et de reconnaître d'autres manières de dire et de penser, d'autres manières d'habiter et de faire société, d'autres engagements pour faire signe autrement » (Lambert *et al.* 2025 : 12). Le malentendu, insuffisamment reconnu ou inscrit dans une histoire commune que pour constituer une condition de « communication non pathologique », conduit plutôt, à Bardiya, « à des pathologies de la communication susceptibles de se muer en violences psychologiques, sociales, culturelles ou politiques » (*ibid.* : 13), autrement dit, à la crise décrite dans ce travail. La coexistence avec la faune, en danger et dangereuse, de Bardiya génère en cela des « états non ordinaires » (*uncanny feelings*, Levy 1973 [1924]) ou, plus largement à l'instar du changement climatique, une « étrangeté » (*uncanniness*) croissante telle que la décrit Amitav Ghosh (2016 : 30) : le « caractère étrange [de ces changements] résid[ant] précisément dans le fait que, dans ces rencontres, nous [humains] reconnaissons quelque chose dont nous nous étions détournés : c'est-à-dire la présence et la proximité d'interlocuteurs non humains (trad.) ». Ces interactions entre humains et faune — qui

existaient jadis, mais se sont décuplées — provoquent des « effets anormaux » (*abnormal effects*) qui oeuvrent pleinement au passage d'un « dérèglement/réchauffement climatique » (*global warming*) à une « étrangeté globale » (*global weirding*), telle que pensée par Hunter Lovins et reprise par Thomas Friedman (2007, cité par Jenkins 2021), où la « nature » apparaît plus étrange que jamais, permettant en cela aussi « d'examiner la situation dans laquelle se trouve l'humanité (trad.) » (Jenkins 2021 : 3).

Les rencontres avec la faune, en définitive, par une « mise en présence » si « soudaine » et chaque fois unique, ne peuvent créer réellement de relation durable et révéler une ontologie unique, stable, que l'on pourrait étiqueter « népalaise » ou « tharu ». Elles invitent plutôt à « laisser une issue (trad.) » (de Castro 2015 : 11) aux personnes rencontrées quant à leur monde ontologique, à le laisser ouvert, et à adopter un « réalisme critique » (Bhaskar 1975, cité par Graeber 2015 : 24), dans le sens où les rencontres soudaines sont une réalité qui ne peut jamais être complètement connue, qui reste instable et fait l'objet d'une diversité de discours et de propos contradictoires, mais dont l'incertitude doit être prise au sérieux. Elles révèlent une pluralité de cadres interprétatifs en tension, qui se reconfigurent constamment au contact les uns des autres et sous la pression des transformations économiques, politiques ou environnementales, non seulement au travers des conflits, mais aussi des « expériences d'enchantement » qui « proposent [en effet] une reconfiguration du rapport au monde vivant et participent à la découverte d'une ontologie relationnelle » (Servais 2023 : 151). Finalement, les marques pérennes de l'attaque, qu'il s'agisse de blessures ou de la possession d'un·e proche, semblent représenter une « affliction relationnelle » (*relational affliction*) bien plus que personnelle, où la souffrance d'un individu affecte le bien-être de toutes et tous, se transmettant à travers les corps et peut-être même à travers les générations (Seale-Feldman 2019). Les animaux sauvages de Bardiya, en surgissant physiquement là où on ne les attend pas — ou ne voudrait pas les attendre —, ne cessent de réveiller des affects, des comportements, des interprétations et des pratiques régulatrices, révélant ce que les études de cette crise s'étant focalisées sur une échelle bien plus globale, écologique ou politique, semblaient ignorer jusqu'ici.

Conclusion générale

Rencontrer la faune : une surprise (mal)heureuse

« Et si la guerre, chaque fois, était une “surprise”, comment travaillerait-on sur elle ?
Il est bien certain que nos grilles de lecture seraient modifiées, et que l’objet-guerre en sortirait différent et non englué dans un principe immobile et fixe d’inévitabilité »
(Farge 1997 : 65-66, citée par Kilani 2006 : 11).

Cette thèse a cherché à comprendre ce que signifie vivre à proximité d’animaux qu’il s’agit de « sauver », alors même qu’ils ravagent les cultures, blessent les humains et leurs animaux domestiques, et peuvent parfois les tuer. Elle s’est intéressée en particulier à la *jamkaa-bhet*, la « collision soudaine », un terme émique qui est devenu, au fil de la recherche, un concept-pivot pour penser la coexistence entre humains et faune dans et autour du parc national de Bardiya, au sud-ouest du Népal. Cette rencontre, éminemment sensorielle, rend la faune plus réelle que jamais et fait de celle-ci un enjeu littéral « de vie ou de mort » pour les habitant·es. Elle confronte les personnes rencontrées aux multiples variations de la surprise, par le face-à-face — et éventuellement le corps-à-corps — avec un être qui est à la fois indéniablement physique — un tigre de deux cents kilogrammes, un éléphant de trois mètres de haut ou même un cobra qui se dresse — et potentiellement aussi la réincarnation d’un·e ancêtre ou habité par l’invisible : une divinité hindoue, la déesse de la forêt *Bandevi* ou encore un fantôme. C’est peut-être pour cela qu’elle est si troublante ontologiquement, et c’est certainement pour cela qu’elle ne peut ni être réduite à un « conflit » ou à une « guerre », ni à un « attachement » ou même à une « relation » intime ou durable.

En effet, certaines rencontres détruisent des vies, laissent des marques pérennes « psychocorporelles » douloureuses, qui plongent des familles dans le deuil et la précarité. D’autres, même lorsqu’elles évoluent en attaques, sont décrites après coup comme des expériences positives, voire transformatrices : on parle d’une « chance », les récits prennent des formes héroïques, diverses créations émergent (chansons, textes poétiques, photographies esthétiques). Il arrive bien souvent que les victimes soient alors visitées, au-delà du voisinage ou du personnel du Parc, par des journalistes et par d’autres personnalités, dont certaines sont célèbres, les ouvrant ainsi au reste du monde. Les *jamkaa-bhet* et leurs marques pérennes mettent en exergue des enjeux historiques, économiques, (géo)politiques, territoriaux ou même sanitaires, mais aussi éthiques, relationnels, affectifs, identitaires ou rituels et religieux, de la faune de Bardiya.

Cette conclusion revient sur les particularités du Parc, sur l’originalité et la pertinence d’une méthode ethnographique centrée sur la « rencontre soudaine » pour étudier les expériences de coexistence avec la faune, sur l’ambivalence des représentations et des vécus qui en découlent, sur les questionnements ontologiques que celle-ci soulève et, enfin, sur les enjeux éthiques et scientifiques d’une recherche menée sur un terrain marqué par une crise en cours d’aggravation.

Bardiya : un lieu rare et complexe pour comprendre les dérives de la conservation

Le parc national de Bardiya est l'un des rares endroits au monde où une faune protégée — tigres, éléphants, rhinocéros, léopards, crocodiles ou encore serpents venimeux — coexiste au quotidien, de manière aussi intense et rapprochée, avec des populations humaines extrêmement diversifiées pour lesquelles elle est dangereuse, qu'il s'agisse de groupes tharu (*Deshauri, Dangaura* ou *Deokhuri*), *pahadi* (brahmanes et chhetri majoritairement) ou d'étranger·es. Au-delà des incursions animales dans les villages et des rencontres lors d'activités de collecte dans les forêts communautaires, le Parc est l'un des rares lieux où la pratique de la marche en forêt (*jungle walk*), sans véhicule ni arme autre qu'un bâton, permet un face-à-face entre humains et animaux sauvages sur le territoire de ces derniers, une pratique que l'on retrouve dans d'autres parcs du Téraï népalais dont il a été question dans cette recherche, tels que Chitwan, Banke ou Shuklaphanta. Si ces excursions séduisent les touristes et les guides en quête de sensations, au travers notamment des rencontres soudaines avec la faune, elles diminuent progressivement à Bardiya au vu de la multiplication des attaques, de plus en plus remplacées par l'excursion en jeep, et pourraient bientôt disparaître. Ce terrain, rarement étudié par les sciences sociales — ou alors il y a plusieurs décennies et sur d'autres sujets que la coexistence humains-faune —, offre un cas paroxystique de ce que la conservation peut produire sur les humains, leurs sociabilités, leurs représentations et leurs pratiques, et vient fortement contraster avec les récits de *success story* qui célèbrent le doublement de la population de tigres à l'échelle locale comme internationale.

L'histoire morcelée de Bardiya est celle d'une série d'inversions et de basculements. Le Téraï du Sud-Ouest népalais, autrefois isolé et dangereux du fait du paludisme, mais précieux de par ses multiples ressources, est devenu à partir des années 1960 une terre d'immigration encouragée par la monarchie, avant qu'entre 1965 et 1985 des délocalisations — volontaires ou non — ne débutent et qu'une aire protégée ne se constitue. Le passage d'un territoire de chasse royale à un parc national, puis l'établissement d'une zone tampon en 1996 — étendue en 2010 — ont globalement restreint l'accès aux ressources forestières dont dépendaient — et dont dépendent encore pour beaucoup — les habitant·es. On observe ainsi, entre les années 1970 et 1990, le passage d'une vie décrite comme « facile » ou « en paix » (*aananda*) par une grande partie de la population — une époque où les animaux, bien que présents, n'attaquaient pas les humains et où peu de restrictions existaient — à une situation plus tendue, où les antagonismes entre humains se creusent, où l'autorité du gouvernement s'érode et où l'habituation d'une faune toujours plus présente suscite de grandes inquiétudes.

Ce que révèle Bardiya, c'est un phénomène où les animaux, pourtant marqués « généralement [par] l'exercice d'un pouvoir oppressif et dominateur par les humains (…) ont pu échapper à cette domination ou devenir eux-mêmes dominants sur les populations humaines locales (trad.) » (Philo & Wilbert 2000 : 3-4). La conservation en a produit les conditions : la croissance des populations animales à l'aide de diverses stratégies (écobuage, coupe d'herbe ou fertilisants chimiques pour les prairies, ajout d'étangs sur le territoire des tigres, soins aux animaux blessés, etc.), sans limite établie ni capture systématique en cas d'attaque, combinée à la réduction des espaces de vie humains et à l'interdiction radicale du braconnage et implicite de l'autodéfense, a créé une asymétrie dans laquelle l'humain est, surtout en certains lieux et à certaines heures, de plus en plus clairement une proie. Toutefois, les populations humaines se multiplient elles aussi et perturbent *a priori* quotidiennement la faune, de manière directe (braconnage, représailles, etc.) ou indirecte (constructions, bruits, pollutions, collectes en forêt, excursions touristiques, etc.).

Sans surprise, les personnes les plus touchées aujourd'hui par les dégâts de la faune ne sont pas celles qui décident de la faire croître ou qui la cherchent — autorités gouvernementales, touristes, chercheur·es, conservationnistes — mais surtout celles, plus pauvres, qui vivent sur place, bien souvent loin de l'entrée du Parc et des touristes, parfois encore dans des maisons en terre, et qui cultivent, qui collectent du fourrage et font paître leurs buffles ou leurs chèvres — dont le nombre ne fait que décliner — aux lisières de la forêt.

Si certaines professions — guides touristiques, militaires, cornacs, rangers, *game scouts* ou encore gardes forestiers —, transformées ou apparues avec la création du parc national, semblent « médiatrices » ou de « l'entre-deux », faisant lien entre celui-ci et les populations qui vivent des ressources forestières et de leurs animaux, la situation n'en dévoile pas moins des savoirs et des rapports aux espaces protégés et à la faune qui tendent à s'opposer et soulèvent de nombreuses questions. En effet, comment savoir comment réagir face à un animal dangereux, avec lequel il est impossible ou trop risqué de construire un apprentissage solide, par essai-erreur ? Les « bons » comportements sont-ils ceux des personnes formées comme guides touristiques ou cornacs, ou ceux de celles et ceux qui se rendent dans les forêts communautaires au quotidien pour des raisons de subsistance ? D'où viennent les savoirs ?

J'ai proposé qu'une distinction opérante se faisait entre des savoirs plus « théoriques » et des savoirs « incorporés », puisque, face à l'animal, beaucoup réagissent de manière incontrôlée quelles que soient leurs connaissances ou leurs formations, donnant l'impression que c'est surtout l'« expérience » (*anubhav*) qui fait la différence. Cela ouvre selon moi une piste fascinante sur l'étude des réponses défensives indispensables à la survie en situation de menace, généralement connues sous le nom de *fight*, *flight*, *freeze*. À l'échelle plus générale des rapports humains à la faune et à son habitat, j'ai montré qu'une manière de comprendre pourquoi certains comportements étaient jugés « bons » ou « mauvais » était d'en revenir aux usages de la « forêt » — les divers écosystèmes de Bardiya étant rassemblés en népali sous l'appellation de *ban* ou *jangle* — et de considérer qu'elle est en fait « multi-investie » ou « plurielle » (Brunois 2004) de par les usages qui en sont faits. Je propose ainsi de distinguer *a minima* une « forêt-plaisir », dans laquelle on se déplace en petits groupes, discrètement, en habits sombres et en marquant des arrêts pour observer les « animaux de la jungle » (*jangali janawar*), d'une « forêt-survie », dans laquelle il s'agit au contraire de venir en grand nombre, de manière bruyante, le plus vite possible, en vêtements colorés et parfois accompagné·es d'« animaux élevés à la maison » (*ghar paluwa janawar*). Celles et ceux qui fréquentent la première, les guides principalement, sont bien plus à l'aise financièrement, mais aussi avec les réseaux sociaux et l'anglais, et accusent parfois à haute voix les second·es, qui vivent de la forêt, de manquer d'« intelligence » ou d'« éducation » et de nuire aux animaux ou à leur propre sécurité, alors même que leurs objectifs diffèrent radicalement. Cela dit, chaque groupe expérimente aussi, au moins partiellement, la forêt de l'autre : les guides risquent leur vie dans le parc national, avant tout pour des raisons financières, et en meurent parfois, là où les fermier·es connaissent aussi de grands moments de cohésion et d'amusement lors des collectes ou des pâturages. Les travailleurs gouvernementaux, de leur côté aussi, associent la forêt à un lieu de travail essentiel, alternant entre enjeux de survie et moments de plaisir. La différence tient peut-être surtout au rôle de la faune, (mal)heureusement indissociable de la forêt : essentielle à la vie professionnelle des un·es, nuisible à celle des autres. Cette « guerre des modes de vie » (Stépanoff 2021 : 17) témoigne d'un basculement récent dans le traitement des animaux, passés de chassés à (sur)protégés entre 1970 et 1990, et l'on assiste à un différentiel actuel de besoins, mais aussi d'*habitus* et de techniques du corps, qui traduit finalement des inégalités structurelles et une domination de certaines formes de connaissance sur d'autres. Autant d'éléments qui rendent difficile la gestion participative telle qu'elle est envisagée actuellement et la redéfinition éventuelle d'une conservation socialement inclusive au Népal (Campbell 2005a).

En effet, au-delà de la gravité dudit « conflit » entre humains et faune, les tensions croissantes favorisent divers conflits *entre* humains : à l'opposition entre groupes ethniques et castes se sont substituées des tensions plus larges entre personnes d'« ici » et d'ailleurs, entre celles qui sont au pouvoir et les autres, entre celles qui bénéficient de la faune et celles qui en souffrent, ou encore entre celles nées avant la constitution du Parc et celles nées après. J'ai aussi émis l'hypothèse de l'existence de tensions plus « internes » aux individus — des conflits que l'on pourrait qualifier de « psychiques » —, nés d'un entre-deux générationnel et/ou professionnel, chez celles et ceux qui gagnent et perdent simultanément de l'argent grâce à la faune et/ou ont des enfants qui souhaitent protéger les animaux sauvages et des parents qui voudraient les tuer. Pour l'ensemble de ces raisons, et parce que les castes et groupes ethniques — par ailleurs si diversifiés sur place — semblent de moins en moins signifiants à Bardiya, j'ai surtout parlé dans cette recherche de professions et d'âges — bien que ces catégories soient plus instables — pour situer les personnes rencontrées.

Depuis 2019, la crise ne cesse de s'aggraver et, je l'ai montré, est marquée notamment par l'homogénéisation et la contradiction des discours, des atteintes à la liberté d'expression et une forme d'épuisement de certaines professions. Les langues se délient néanmoins peu à peu et force est de constater que d'autres événements marquants se sont produits après le soulèvement de juin 2021 présenté en introduction : mandat d'abattage de tigres émis par les autorités du district voisin de Salyan le 14 janvier 2026 conformément au *National Park and Wildlife Protection Act* (1973)[521] ; rassemblement d'une centaine de personnes à Katmandou le 10 janvier 2026 — sans doute favorisé par le renversement récent du gouvernement népalais par la Gen-Z et une volonté croissante de justice — avec des banderoles où l'on voit des humains attaqués par des tigres pour réclamer « la sécurité des citoyens en raison des fréquentes attaques à Bardiya (trad.) »[522] ; ou encore manifestation de femmes le 6 février 2026 aux portes du Parc réclamant « une juste indemnisation pour les familles, l'abattage des léopards ayant attaqué les villageois et la protection des personnes qui auraient dû être présentes depuis toujours (trad.) »[523] — parallèlement à des discussions de plus en plus ouvertes sur le fait que les « espèces emblématiques et charismatiques [pourraient elles aussi] nécessiter des interventions de gestion lorsque leurs populations dépassent les seuils écologiques ou sociaux et commencent à causer des pertes humaines (trad.) » ou sur les avantages des cadeaux diplomatiques et de la chasse aux trophées[524]. La coexistence entre humains et faune est devenue plus que jamais un enjeu électoral, un problème politique de premier plan, le gouvernement étant perçu comme le premier responsable de la crise actuelle. Certain·es vont jusqu'à dénoncer « la création délibérée d'une crise humanitaire pour justifier la commercialisation de la faune sauvage (…) dépassant largement le cadre du débat sur la conservation (trad.) »[525]. Sans aller jusque-là, j'ai montré comment les populations locales pouvaient être instrumentalisées au service de la conservation — de l'extension du couvert forestier par la mise en place de forêts communautaires dès la fin des années 1970 à l'héroïsation actuelle issue des récits d'attaques — et « éco-romantisées » — notamment à travers les pratiques spécifiques à leur groupe ethnique — pour promouvoir l'« éco-tourisme » et l'« amour » (*maaya*) de la faune, à l'échelle locale et internationale. J'ai également proposé que l'incertitude entretenue autour de l'établissement du Parc et de l'histoire de Bardiya

[521] Kinross, J. (2026, January 18). Big cat shoot to kill orders, when the innocent die. *The Leopard*. https://jackkinross.substack.com/p/interim-post-big-cat-shoot-to-kill
[522] Kinross, J. (2026, January 11). "Save the tiger", "Kill the tiger" - which voice will win?. *The Leopard*. https://jackkinross.substack.com/p/save-the-tiger-kill-the-tiger-which
[523] Rauniyar, T. (2026, March 18). *Nepal's rural women at increasing risk of human-wildlife conflict*. Mongabay. https://news.mongabay.com/2026/03/nepals-rural-women-at-increasing-risk-of-human-wildlife-conflict/
[524] Suwal, R. N. (2026, February 11). *Regenerative conservation from zoologists in Nepal*. Nepali Times. https://nepalitimes.com/opinion/regenerative-conservation-from-zoologists-in-nepal
[525] Gautam, M. (2026, February 16). *Nepal's tiger crisis: A man-made disaster*. Ekantipur. https://ekantipur.com/opinion/2026/02/16/en/nepals-tiger-crisis-a-man-made-disaster-23-02.html

constituait peut-être une manière d'empêcher la constitution d'une « histoire collective » (Drieu & Rechtman 2025) qui permettrait d'inscrire et de légitimer les récits de violence en son sein.

On comprend que se posent au Népal de nombreuses questions qui risquent, si ce n'est déjà le cas, de se poser ailleurs dans le monde : peut-on épargner la faune sans porter préjudice aux humains ? Pour qui et pourquoi est-elle « sauvée » ? Pour des raisons éthiques, écologiques, politiques et/ou économiques ? Comment traiter légalement les attaques animales ? Est-il acceptable que l'humain, dans sa toute-puissance, (re)devienne une proie ? De mettre un prix sur une vie humaine pour « compenser » sa disparition ? Et que les personnes touchées ne soient pas celles qui décident de faire croître la faune ou qui la cherchent ? Est-ce que vivre avec les animaux est finalement « devenu une utopie » (Porcher 2011, citée par Laugrand *et al.* 2015 : 19) ?

Le choix du temps long et de l'échelle de la « rencontre soudaine »

Pour appréhender la complexité d'un tel terrain d'étude, cette recherche a misé sur le temps long de l'ethnographie avec 18 mois d'observation participante, permettant notamment de mettre en perspective les actes et paroles des personnes concernées, sur une collecte de données audiovisuelles (photographies, vidéos, sons) en plus de nombreux entretiens et de descriptions, sur l'apprentissage de la langue népali et une analyse du vocabulaire local, sur une étude des publications sur les réseaux sociaux (YouTube, Facebook), dans des médias locaux (Churekunja, Nepali Times, Kathmandu post, Online Khabar, EKantipur etc.) ou plus internationaux (The Conversation, Mongabay, BBC News, etc.), ainsi que dans divers reportages (BBC, Arte, Netflix et autres films documentaires) réalisés à Bardiya et autres supports (manuels scolaires, panneaux, prospectus, etc.) disponibles sur place. Enfin, aidée au niveau théorique et pratique par ma formation première de psychomotricité, j'ai porté attention aux expériences « psychocorporelles », sans exclure les miennes, pour comprendre au mieux les affects, qui renvoient à « tout ce qui arrive au corps et est ressenti dans l'interaction avec le monde, en ce compris les perceptions et sensations » (Héritier et Xanthakou 2006, cités par Salme 2021 : 178) : je me suis intéressée aux « réactions instinctives » (Prinz 2004), au tonus musculaire, à la respiration, aux évanouissements, au sommeil et aux manifestations oniriques, mais aussi aux blessures (visibles ou non) que la rencontre laisse sur les corps, sans oublier le rapport à l'espace et au temps, notamment à la proxémie entre humains et faune ou à l'évitement de certains moments et endroits.

En effet, malgré les divers dispositifs séparatistes mis en place — que j'ai nommé « physiques », « vivants » ou « technologiques » — visant à empêcher les attaques et destructions, animaux sauvages et humains traversent les frontières, matérialisées par des clôtures, des rivières ou des lignes sur des cartes, et se rencontrent, pour une grande diversité de raisons. La faune « bestialise » les villages en venant chercher de la viande facile ou meilleure, des plantes ou autres éléments (sel, fruits, voire alcool), agrandir un territoire voire même se reproduire dans le cas des éléphants avec leurs homologues captifs. Les humains viennent dans les « espaces animaliers » pour observer la faune et la photographier, collecter des ressources (feuilles, herbes, bois, voire fruits, plantes et plus illégalement miel, poisson ou même viande), faire paître leurs bêtes (chèvres, buffles et vaches) ou encore surveiller ces espaces dans le cadre d'un emploi dédié. J'ai montré qu'il était possible d'imaginer que ces « transgressions » puissent être volontaires de la part des animaux sauvages, ouvrant la possibilité que ceux-là — tout comme les habitant·es qui se rendent illégalement dans la forêt — « résistent » consciemment aux territoires imposés par les humains. La rencontre, directe ou non, apparaît en tout cas comme la preuve la plus explicite de cette impossible séparation — ou de cette transgression — entre humains et faune. Et la rivière comme la frontière la plus considérée comme telle par ces deux groupes, même si elle reste mouvante et rassemble tout autant qu'elle ne sépare. J'ai montré à quel point elle incarnait une « zone de contact »

ambivalente, jouant le rôle d'archive vivante pour la population et constituant, comme ailleurs (Morizot & Husky 2024), le miroir de la santé des écosystèmes.

Parallèlement au phénomène séparatiste, j'ai proposé qu'au-delà des professions qui se disaient médiatrices, il existait un ensemble d'existants et d'éléments physiques qui faisaient le lien entre humains et faune, luttant, consciemment ou non, contre l'isolement de ces deux groupes : c'est le cas de certains animaux domestiques (buffles, chèvres, chiens, éléphants) ou sauvages (biches, singes, éléphants), en tant qu'espèce ou d'individus « singuliers » (Bikram ou Messi par exemple), d'emplacements particuliers (cours d'eau, zone tampon) dont certains sont très précis (*banbhoj sthal*, rivière Khauraha, *green park*, *marua*, etc.), de certains objets (statuettes ou poteau rituel) ou encore de divinités (*Bandevi*, Durga, Ganesh, Nagas notamment). Si j'ai montré par ailleurs que les animaux sauvages pouvaient faire médiation entre les invisibles (divinités ou esprits) et les humains, on peut se demander si les animaux domestiques jouent un rôle comparable — au-delà des sacrifices destinés à satisfaire les divinités hindoues (Lecomte-Tilouine 2021) —, par l'expression volontaire ou non de certains signaux. C'est ce que suggèrent d'autres terrains, comme celui de Gregory Delaplace (2009) en Mongolie, où des chevaux sellés témoignent de la présence d'esprits, ou celui de Frédéric Laugrand (2015) aux Philippines, où certains cochons natifs permettent la divination. De manière plus générale, je postule que les « animaux élevés à la maison » (*ghar paluwa janawar*), qui dans certains cas sont tués aussi bien par les humains que par la faune, sont sous-considérés dans les études portant sur la coexistence entre ces deux groupes : j'ai tenté, dans cette recherche, de leur redonner une place, qui aurait d'ailleurs pu être plus importante encore.

Dans cette thèse, plutôt que me focaliser sur des données quantitatives ou des analyses macropolitiques et de prendre en compte une espèce animale unique — comme cela a largement été le cas jusqu'ici à Bardiya —, j'ai préféré étudier, par les récits et les situations, les vécus sensibles et difficiles à saisir des humains face à la faune, dans l'avant, le pendant et l'après de ces événements plus ou moins « soudains » et directs, en incluant les principales espèces protégées et dangereuses présentes, et en rapportant les vécus des personnes concernées au contexte socio-économique, politique, religieux, historique et géographique. La combinaison de ces méthodes a permis de croiser les échelles — de l'intime au collectif, du local à l'international — et de saisir comment les récits de coexistence circulent, se transforment et produisent des effets sur place mais aussi à distance, notamment sur la réputation des animaux sauvages et des humains.

Les affects vécus lors des rencontres directes sont extrêmement diversifiés : terreur, sidération, colère, émerveillement, fierté, euphorie, rire, tremblements ou encore gratitude d'être en vie. Ainsi, j'ai décidé d'étudier ces *jamkaa-bhet* comme des « surprises » (mal)heureuses, puisqu'à partir d'elles, des extrêmes semblent pouvoir émerger. Elles sont un *kaïros*, un instant qu'il faut saisir, où tout bascule. Toutefois, si j'ai montré que la *jamkaa-bhet* peut être vue comme un « moment de crise interindividuelle », elle ne peut pour autant être pensée comme un événement unique délimité dans le temps, ni comme une expérience qui ne concernerait que les individus directement impliqués, ni même systématiquement comme un problème. Et si l'on pourrait dire qu'elle est finalement un fait social entre humains et animaux — au sens d'un « moment d'interaction révélateur d'enjeux et de rapports sociaux » (Kohler 2025 : 37) —, elle est surtout un événement psycho-socio-corporel, dont les marques dépassent des blessures à guérir, puisqu'elles sont des inscriptions qui racontent une histoire, celle d'un territoire partagé où la rencontre, aussi violente soit-elle parfois, reste la condition même de la coexistence. C'est un témoignage de la puissance transformatrice de la rencontre interspécifique et de la capacité humaine à métaboliser, individuellement et collectivement, des expériences qui défient les catégories habituelles du trauma et de la guérison. Je postule que l'étude de ce phénomène, ou d'équivalents mobilisant la surprise, est pertinente pour d'autres terrains anthropologiques et qu'il reste à savoir jusqu'où le motif de la rencontre soudaine peut s'étendre, à quels existants

notamment. Toutefois, choisir de se focaliser sur ces événements soulève aussi d'importantes difficultés méthodologiques : à la fois complexe à circonscrire (directe ou indirecte, durée variable, récit d'un événement parfois flou), furtive et non reproductible, la rencontre soudaine informe sur l'animal mais rend sans doute impossible l'instauration d'une véritable « relation » — ou en tout cas d'une « intimité » —, reste difficile à analyser et autorise peu la montée en généralité.

J'ai proposé que la rencontre directe pouvait être qualifiée comme telle à partir du moment où l'un·e des deux protagonistes voyait l'autre, ce qui soulève des questions et reste difficile à prouver dans le cas de l'animal. J'ai montré qu'à Bardiya, quantité de rencontres « indirectes » (par les traces laissées ou les rêves) existent — qu'elles sont d'ailleurs plus nombreuses — et que même les rencontres « directes » ne sont pas toujours des face-à-face entre deux individus, puisqu'il arrive que l'un ou l'autre protagoniste perçoive l'autre, mais que la distance soit trop grande ou qu'un élément du paysage les sépare, qu'il n'y ait pas contact visuel ou encore qu'il y ait plusieurs humains et/ou plusieurs animaux sauvages. J'ai ouvert sur ce thème une réflexion sur les enjeux du regard entre l'humain et la bête, en montrant qu'il pourrait être bien moins déterminant qu'on ne l'imagine à Bardiya pour reconnaître une altérité ou une intériorité à cette dernière : peut-être l'animal est-il avant tout éprouvé par sa taille, son bruit ou ses couleurs, autrement dit par sa physicalité. Dans la même idée, cette thèse assume clairement le fait de s'intéresser aux vécus humains plus qu'animaux, mais elle a abordé les « crimes » et les perturbations, plus ou moins directes, des humains sur les animaux, certains affects de la faune — colère, peur — et les changements comportementaux qui en découlent selon les humains (habituation, choc profond, évitement de certaines zones, agressivité accrue, etc.), les particularités des différentes espèces au niveau sensoriel et biologique — leur *Umwelt* (Uexküll 1984 [1965]) —, tout en incluant certaines interactions interspécifiques (entre tigres et léopards ou biches et singes par exemple) et montré que chacune — et même les différents individus (Laure, Bikram, Messi, Raja Gaj) — n'était pas considérée ni traitée de la même manière, tantôt héroïsée ou divinisée, tantôt vue comme nuisance, pour une multitude de raisons : les léopards, les rhinocéros, les crocodiles ou dans certains contextes les serpents semblent par exemple bien moins présents dans les discours et admirés que les tigres ou les éléphants. Si la question de savoir s'il est possible de faire monde commun avec des existants aux systèmes perceptifs et aux besoins si différents reste ouverte, il serait pertinent d'explorer davantage les adaptations de ces animaux à la présence humaine, de voir ce que leur condition de femelle ou de mâle change par exemple, et de se demander quelles pratiques leur nuisent en réalité et si ce « succès » de conservation — la multiplication des animaux et les changements radicaux de mode de vie qui en découlent — est finalement si bien vécu par eux. On peut se demander par exemple à quel point ces « animaux du monde », que les différents pays s'approprient, qui viennent parfois si près des maisons et vivent dans un environnement aménagé par l'humain, sont aussi « sauvages » qu'on le suppose. Ou encore si leur venue ne pourrait pas être déterminée, au-delà de leurs besoins et de leurs résistances, eux aussi, par leur plaisir et leur curiosité. Il faudrait quoiqu'il en soit approfondir la diversité des marques pérennes laissées sur la faune de Bardiya, à l'échelle des bouleversements historiques et à la suite des *jamkaa-bhet*.

L'un des apports de cette thèse est de montrer que la coexistence entre humains et faune à Bardiya ne peut être réduite ni aux « conflits humains-faune » (*Human-Wildlife Conflicts*) tels que décrits ailleurs, ni à un « attachement » ou une « relation » (*Human-Wildlife Relationship*).

Le terme *dvandva* en népali, qui signifie « conflit » mais a souvent été traduit sur place par « guerre » et qui renvoie plus globalement, comme en français[526], à la rencontre d'opposés et au trouble qu'elle génère, est en effet loin de faire consensus, sonnant comme un

[526] CNRTL. (2012). *Conflit*. Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. https://www.cnrtl.fr/definition/conflit

« positionnement intrinsèquement négatif des interactions entre l'homme et la faune sauvage, qui peuvent également être positives ou neutres (trad.) » (Margulies *et al.* 2018 : 6). D'autres préfèrent parler de « coexistence », de « cohabitation », de « relation », d'« alliance », d'« affinité » ou de « connexion », en employant l'anglais ou en résumant l'ensemble de ces notions en népali par *sambandha*, par le terme *sahataa* ou par l'emploi du verbe *jodnu*. Il s'agit, en d'autres termes, de parler de « ce qui relie » les existants (Descola 2005 : 137), avec leurs besoins et leurs logiques propres, voués à partager un territoire commun. Le terme d'« accident » (*durghatanaa*), de son côté, est souvent employé aussi, accentuant la gravité et la tragédie de l'événement, mais retirant peut-être une part d'intentionnalité à l'animal et assimilant l'« attaque » (*aakraman*) à une forme de catastrophe naturelle.

J'ai montré comment l'animal sauvage passait, dans les représentations, du statut de coupable à celui de victime, voire même de sauveur, comment il pouvait être un héritage, un prédateur, mais aussi un « ami », un « frère », un « roi » ou une divinité. J'ai également mis en évidence la diversité des justifications mobilisées pour donner du sens à ces événements : pour certain·es, l'animal attaque légitimement parce qu'il protège son territoire ou un petit, ou encore parce qu'il est blessé ou trop âgé ; pour d'autres, il attaque parce qu'il est une force de la nature que l'on ne peut contrôler, possédé par un esprit (ou un fantôme) ou habité par une divinité ; pour d'autres encore, il s'en prend à l'humain parce qu'il est en « colère » (*ris*), atteint de « folie » ou devenu anthropophage. Une chose est sûre : les explications écologiques (ou territoriales), biologiques (état hormonal, âge, etc.), psychocorporelles (blessures physiques, folie, colère, etc.) ou rituelles (possession, insuffisance de rituels, colère de Durga ou *Bandevi*, etc.) se multiplient. Et ces cadres interprétatifs ne sont pas répartis de manière nette entre groupes sociaux : un même individu peut, au cours d'un même entretien, mobiliser l'un ou l'autre.

Si la chose est si complexe à Bardiya, c'est d'une part à cause des changements historiques, socio-économiques ou même rituels propres au phénomène de mondialisation, mais aussi parce que la faune n'est pas seulement source de souffrance, elle est aussi à l'origine de vécus positifs et de bénéfices secondaires. L'établissement du parc national est allé de pair avec l'arrivée progressive de chercheur·es et du *National Trust for Nature Conservation* (NTNC), ainsi que celle d'une dizaine d'ONG internationales, amenant au pays plusieurs centaines de milliers de dollars annuellement. Le tourisme explose depuis les années 2000, séduisant autant les étranger·es en quête d'expériences authentiques et à moindre coût dans les *home stays*, que la clientèle de luxe au *Tiger Tops Karnali Lodge*, et les touristes domestiques ou venu·es d'Inde dans les complexes avec piscine mais à bas prix. Les manières d'expérimenter le Parc ou les forêts communautaires offrent elles aussi un large choix : *jungle walk*, *jeep safari*, safari à dos d'éléphant, rafting, séjours à *Babai Valley*, nuits en camping ou dans des *tree houses*.

À côté des bénéfices économiques pour les personnes impliquées dans la conservation ou le tourisme, s'ajoutent des bénéfices en termes d'admiration et de « respect » (*aadar*). Le Népal, petit pays encastré entre deux grandes puissances, est le seul à avoir réussi à (plus que) doubler sa population de tigres en une dizaine d'années après le « Sommet du tigre » (*Tiger Summit*) à Saint-Pétersbourg de 2010, qui engageait pas moins de 13 États, alors même que l'on prédisait leur extinction entre 2022 et 2025 (Mishra & Ottaway 2013 : 239). Avant cela déjà, il avait réussi la prouesse de doubler son couvert forestier de 1992 à 2016, grâce à la mise en place des forêts communautaires. Le pays jouit aujourd'hui d'une réputation et d'une visibilité importantes, qui sont sans cesse rappelées aux locaux, par des pancartes, des affiches ou sur les réseaux sociaux : la faune est indissociable de la fierté (*gaurab*) du Népal et la protéger est un devoir.

Par ailleurs, et au-delà des professions médiatrices citées, j'ai présenté le fait que les habitant·es de Bardiya, en s'opposant à d'autres et en faisant face à la possibilité constante d'une rencontre non désirée ou à l'inverse recherchée, se rassemblaient aussi, permettant aux affects — dont

l'expression est éminemment plus sociale que subjective (Reckwitz 2016) — de circuler. Ainsi, les guides s'allient aux conservationnistes pour exprimer ensemble leur colère lorsque les tigres sont enfermés et s'exaltent dans le Parc avec les touristes, alors même que les conservationnistes ne voient pourtant pas l'activité d'un bon œil. Les blessures des victimes sont prises en charge par les proches, qui s'inquiètent et assurent le travail laissé vacant le temps que la guérison advienne. Les voisin·es de castes différentes se rendent ensemble dans les forêts communautaires pour collecter des ressources, se sauvent en cas d'attaque, et privilégient une « vigilance communautaire » (*community-base vigilance*, Sharma 2024 : 80) dans les villages en s'aidant à la nuit tombée pour repousser les éléphants en criant et aussi parfois en riant. À une échelle plus large, géopolitique disons, les « animaux du monde », en migrant et en étant protégés par des législations internationales, relient par ailleurs les pays et les forcent à coopérer.

Enfin, et bien qu'il ne s'agisse pas ici non plus d'un « bénéfice » pour toutes et tous, ma recherche révèle que la rencontre soudaine et rapprochée — ou même déjà simplement le Parc et sa faune — représente à la fois un dispositif mortel et d'« enchantement », au sens d'une « promesse de surprise » : elle révèle bien souvent des sentiments étranges (sensation d'« enfer ou de paradis », distorsion du temps), une focalisation sur des états corporels (douleur physique) et mentaux intérieurs (pensées rationnelles), des états dissociatifs et hypnoïdes (perte de conscience notamment), une incertitude ontologique des entités impliquées (on ignore parfois dans l'après coup si c'était l'animal réel ou une divinité par exemple) ainsi qu'un changement dans la perception de l'agentivité (l'animal sauvage est plus présent et réel que jamais et une reconnaissance intersubjective s'effectue, même si elle n'est pas focalisée sur l'échange de regard). La mise en récit de cette expérience, son accueil — dans le cas de Bardiya par les locaux, les touristes ou les médias — contribue, comme l'ont observé dans un autre contexte Arnaud Halloy et Véronique Servais (2014), à l'acquisition d'un imaginaire et d'un état d'esprit qui favorise la survenue de nouvelles expériences de ce type.

Ainsi, j'ai proposé qu'un dispositif d'« enchantement collectif », bien plus superficiel, pouvait prendre place, par l'intermédiaire des médias internationaux : ceux-là diffusent des récits poignants de victimes d'attaques, accompagnés d'images d'animaux « charismatiques » et de musiques émouvantes, qui nourrissent ensemble une version de l'histoire où les autochtones sont satisfait·es de leur situation et où la conservation et le tourisme ne peuvent être de mauvaises choses. Ici aussi, face à ces personnes attaquées, qui affirment que leur vie est maintenant meilleure, qu'elles étaient coupables de se trouver dans la forêt, la surprise et les changements de perception sont mobilisés chez l'auditoire. Il s'agit finalement de susciter un attachement aux animaux sauvages — et/ou aux populations locales —, le plus intime possible, permettant de faire venir toujours davantage d'étranger·es à Bardiya et/ou de fonds.

J'ai proposé à ce sujet qu'une forme d'« attachement forcé » entre faune et populations locales qui n'ont parfois jamais eu de représentations positives à l'égard de celle-ci, se produisait, ou qu'un « détachement » a été suivi, de force, d'un « ré-attachement » pour celles et ceux qui ont pu apprécier la faune mais ressentent aujourd'hui un déséquilibre devenu insupportable. Et j'ai supposé en cela que la notion de « connexion », revenue maintes fois à Bardiya, pour caractériser un manque de lien entre locaux et faune, mais aussi entre locaux et gouvernement, pouvait peut-être désigner finalement le manque d'un attachement « sécure » qui implique une forme de stabilité, de certitude, de compréhension ou de confiance, aujourd'hui perdue, *a fortiori* par les personnes invisibilisées.

J'ai mis en évidence, au sein des communautés de Bardiya, une « politique culturelle » des mises en récit qui repose sur une régulation fine des affects et vise à préserver avant tout l'*ijjat*, ce « statut social » ou « honneur » qui articule l'individu au monde social et dont la perte entraîne l'exclusion. Les atteintes du *jiu* (corps physique) sont prises en charge explicitement,

par la communauté comme par le gouvernement, là où celles du *dimaag* (cerveau-esprit) et du *man* (cœur-esprit) sont tues, reléguées au non-dit ou confinées au cercle des proches, dans un contexte où la « thérapie par la parole » reste stigmatisée et où les larmes, associées à la faiblesse, à l'impureté ou au risque de « rendre les autres tristes », sont sèchement réfrénées. Dans ce cadre, la mise en récit de la rencontre avec la faune est riche de (sou)rires de la part des protagonistes, théâtralisée et se doit d'être « enthousiasmante », à l'instar des épopées performées par les bardes népalais (Lecomte-Tilouine 2021 : 118-119). Ce phénomène s'ancre dans ce que j'ai proposé d'appeler, à la suite de John Blacking (1977) et Thomas Csordas (1993), une forme d'« empathie corporelle » propre à une société encore fortement communautaire, où l'attention n'est pas dirigée vers soi mais *avec* ou *sur* le corps de l'autre, et où les affects circulent par contagion entre les individus. J'ai montré le rôle que joue le rire — qui mériterait encore davantage d'attention et qui peut être pensé ici encore en trois temps : avant, pendant et après la rencontre — dans ce trouble : il permet de traverser l'incertitude, de relâcher l'hypervigilance et de transformer la peine en une forme de force collective.

Toutefois, ces régulations ne fonctionnent pas pour toutes et tous et ont un coût : celles et ceux qui ne parviennent pas à inscrire leur récit dans ce cadre, qui s'effondrent durablement ou expriment une souffrance psychique qui déborde les normes, risquent une marginalisation supplémentaire, sans cadre pour les légitimer. Ainsi, à côté des personnes héroïsées par le fait d'avoir survécu au corps-à-corps avec une bête sauvage, mais aussi par le fait d'être capable d'en parler et d'affirmer que l'animal est innocent et qu'il faut s'engager dans la conservation, existent les « oublié·es » de la *success story* : ces personnes, majoritairement des femmes, qui ne prônent par leur « amour » (*maaya*) pour la faune et sont tout simplement invisibilisées, avec des douleurs psychocorporelles dont certaines dureront sans doute à vie, si elles ne sont pas mortes sur le coup.

On peut se demander si l'« auto-sacrifice » décrit par les survivant·es qui s'engagent dans la conservation relève d'un choix fait pour la faune, pour l'humanité ou pour protéger son *ijjat*, ou plutôt d'une forme d'adaptation coûteuse au processus en cours, et si celui-ci n'est pas finalement plus problématique pour la population locale qu'autre chose. Est-ce le fait de ne pas pouvoir se venger, se défendre, qui force à pardonner et à se sacrifier, pour espérer sortir du statut de victime ? En cela, on peut se demander si les personnes qui résistent aujourd'hui à Bardiya — celles qui manifestent, qui se plaignent malgré les compensations financières, qui vont illégalement dans les forêts — vivent mieux la situation que les autres, puisqu'elles agissent, tentent de récupérer leurs libertés, sortent du silence et donc au moins partiellement de leur statut de victime. On peut se demander aussi si les enfants, cette « nouvelle génération », qui grandissent avec des discours de plus en plus axés sur la conservation, des *goodies* toujours plus nombreux et un accès croissant aux réseaux sociaux, vont se positionner différemment face à ces récits et à la faune, dans un quotidien où celle-ci fait de plus en plus de dégâts. On peut s'interroger parallèlement sur la place croissante que vont prendre les femmes et les personnes jusqu'ici invisibilisées, comme en attestent certains médias et reportages récents : les affects, notamment douloureux, semblent de moins en moins être l'apanage des hommes et de moins en moins être dissimulés, tandis que les femmes, de plus en plus présentes dans le système éducatif, dans les professions liées au Parc et sur les réseaux sociaux, investissent progressivement ces espaces. Enfin, dans un contexte où la « politique culturelle des émotions » (Ahmed 2014 [2004]) se modifie et où les rencontres avec la faune comme les attaques se multiplient, la question se pose de savoir si les figures héroïques, à l'instar des dispositifs d'enchantement dont il a été question, vont se multiplier, diminuer ou se transformer. Une chose est sûre : personne ne semble se lasser de voir la faune, même en exerçant le métier de guide et en se rendant chaque jour dans le Parc depuis des années. Celle-ci suscite, invariablement, de la surprise, peu importe la forme qu'elle prend ensuite.

Choisir de se focaliser sur la rencontre et le soudain, c'est voir autre chose que le conflit — un terme identifié comme problématique ou réducteur par mes partenaires d'enquête et par d'autres chercheur·es —, mais cela ne signifie pas que ces deux notions puissent réellement se substituer l'une à l'autre : elles parlent surtout d'échelles (micro/macro) et de temporalités (temps court/long) différentes. Les rencontres soudaines et/ou rapprochées ne sont donc à isoler ni temporellement, ni socialement, ni même politiquement. Il est tentant de les rapprocher du concept d'« hyperobjet » développé par Timothy Morton (2013) puis repris par Steffan Jenkins (2021) : les attaques animales sont en effet omniprésentes — visibles parfois, mais là tout le temps, dans la conscience des habitant·es comme dans le paysage —, elles ont des effets à distance et s'inscrivent dans une temporalité diffuse, impossible à circonscrire. Cette étrangeté, caractéristique de l'Anthropocène et des bouleversements climatiques, s'accélère et amène avec elle de profonds questionnements sur l'identité même des animaux sauvages, témoignant globalement d'un « malentendu dans un monde multiple » (Lambert *et al.* 2025).

L'animal peut-il encore n'être qu'un animal ?

À Bardiya, les textes fondateurs de l'hindouisme sont progressivement mis de côté et les flux transnationaux s'accentuent, mais la faune, même si de moins en moins reliée aux divinités et au monde rituel qu'elle ne l'était autrefois, l'est toujours. J'ai montré que le tigre pouvait être associé à la déesse Durga, l'éléphant au dieu Ganesh, le serpent aux Nagas, ou que des sacrifices animaux et des offrandes végétales étaient offerts à *Bandevi*, considérée comme protectrice de la forêt et de la faune. Des dispositifs rituels *deshauri* tharu, qui mériteraient une étude approfondie, permettent de déterminer, lors du décès de quelqu'un, en quel animal se fera la réincarnation à partir d'empreintes trouvées dans les cendres. Ce groupe emploie par ailleurs des statuettes en terre cuite de tigre et d'éléphant dans des *marua*, autels rituels présents dans les foyers et dans les villages, qui auraient une influence sur les animaux réels auxquels ils se rapportent. Des rituels sont conduits par les chamanes locaux (*gurua* ou *jhaakri*) ou par des exorcistes (*jhaarphuk*) pour apaiser l'âme (*aatma* ou *praan*) des humains qui décèdent de malemort après les attaques ou pour libérer les animaux sauvages qui attaqueraient les humains du fait d'être possédés par des esprits ou des fantômes (*bhut*). Des rêves (*sapanaa*) impliquant la faune se manifestent souvent avant ou après les rencontres et sont parfois interprétés comme des messages ou des présages. Au niveau rituel, la thèse a montré néanmoins que les victimes d'attaques ne doublent pas systématiquement leur prise en charge biomédicale d'interventions rituelles, ce qui témoigne d'une transformation en cours des rapports corps-esprit et visible-invisible sur place.

Prêter à l'animal une individualité, un nom — Messi, Onetusk ou Kanchirewa pour les éléphants, Bikram, Vkane et Tikhe pour les rhinocéros, Laure ou Putali pour les tigres —, des intentions et des affects, le fait entrer dans la sphère morale et permet de renforcer sa protection. Comme le souligne Florence Burgat (2005 : 59), pour qu'il y ait une victime, encore faut-il qu'il y ait un individu, mais il arrive bien souvent en Asie du Sud que l'animal sauvage ne soit plus ni l'un ni tout à fait l'autre : au-delà d'être divinisé, j'ai montré qu'il pouvait être héroïsé — on parle notamment d'animaux « charismatiques » ou de *flagship species* —, incarner divers symboles au service de certaines causes — distinction entre animaux « locaux » et « cosmopolites », « déviants », ou entre espèces « nationales » et « étrangères » — ou être perçu comme « sauveur », au sens d'indispensable aux humains et à la planète — on parle alors d'*umbrella species*, de *keystone species* ou encore d'*ecosystem engineers*. Et là où certain·es s'identifient aux animaux, veulent revêtir leurs caractéristiques (force, beauté, intelligence, etc.), d'autres les voient avec des caractères et comportements *a priori* humains (folie, alcoolisme, volonté de vengeance, etc.), s'adressent à eux en « tu » ou *pour* eux en « je », ce qui donne aussi sens aux attaques.

Il est intéressant de constater que les personnes rencontrées s'identifient bien plus volontairement à l'animal sauvage qu'à l'animal domestique et au prédateur plutôt qu'à la proie. L'animal sauvage, imprimé sur les billets de banque du pays, apparaît comme un sujet politique à part entière, dont la croissance démographique est décidée par des instances internationales, dont les déplacements sont surveillés par GPS, dont la mise à mort fait l'objet de mandats administratifs, dont le corps est convoité par les touristes, les guides, les chercheur·es, les braconniers et, désormais, les promoteurs des cadeaux diplomatiques ou de la chasse aux trophées. On peut se demander, finalement, à quel point les affects entre humains et faune circulent aussi et si le manque de « connexion » — caractérisé sans doute par une absence de sécurité et de confiance — provient du fait de ne pas (ou plus) pouvoir poser son attention *sur* et *avec* le corps de l'animal, empêchant de lire son comportement tout comme son environnement, en d'autres termes de le comprendre sensoriellement, avec ses bruits et ses silences, au-delà des savoirs théoriques.

Sur un autre plan, on peut se demander à quel point s'identifier à l'animal sauvage ou rapprocher celui-ci de l'humain, en faire un sujet, agit comme une stratégie anthropomorphique pour continuer à faire prospérer le tourisme, tout en renforçant les stéréotypes « éco-romantiques » éventuels des habitant·es des abords de la jungle de Bardiya. En effet, le statut plus héroïque ou nuisible de l'animal influence directement la manière dont il est et sera traité, en tant qu'individu, mais surtout à l'échelle de son espèce. Ces questionnements rejoignent à la fois ceux de l'intentionnalité de l'animal lors des attaques et de leur « résistance » volontaire aux humains, mais aussi celle de la personnalité juridique de la faune, de plus en plus abordée par les anthropologues en contexte sud-asiatique (Berti 2023) ou africain (Rubbers 2024), mais dont il a peu été question dans cette thèse. Si l'animal appartient au « monde » et qu'on ne sait pas qui il est ou *qui* ou *quoi* en a pris possession, comment faire justice ? J'ai montré que le gouvernement était considéré comme responsable des animaux en son sein et de leurs actes, en cela il paye les dégâts commis, mais si les tigres obtiennent un jour, comme il en est question pour des fleuves ou d'autres éléments de la nature (Berti 2023), un statut juridique ? Et si l'on prend en compte le fait que l'animal puisse en fait être un fantôme, une divinité ou l'équivalent d'un humain ? Est-ce que l'arrivée fracassante de l'intelligence artificielle et son usage, non plus seulement pour générer des posts sur les réseaux sociaux au sujet de la faune, mais des vidéos qui la mobilise, va être source de désinformation et brouiller encore les limites du réel et de l'identité animale ? On peut se demander par quels actes ou manifestations l'agentivité des animaux peut être appréhendée en réalité et si le rêve, qui mériterait d'être étudié davantage au Népal, joue son rôle de « "voie royale" d'accès aux principes ontologiques et épistémologiques d'une société (Poirier 1999 : 175) », à l'instar peut-être de la *jamkaa-bhet*, dans tout ce qu'elle crée comme « collision » d'altérités, pourraient être des formes de prédilection où s'expriment les personnalités animales, leurs affects et leurs besoins.

J'ai montré que les rencontres soudaines, dans leur caractère inattendu, violent et répété, étaient une « mise en présence » qui ébranlait le « cours ordinaire des choses » et, avec lui, les manières mêmes d'identifier les existants. Si j'avais pu croire, au début de cette recherche, pouvoir rattacher Bardiya à l'une des grandes ontologies rapportées par Philippe Descola (2005), le terrain a montré que chacune de ces grilles s'y avère insuffisante. Plutôt que d'opérer avec la rencontre un basculement net vers un « contrepoint » animiste, comme le décrit Romain Simenel (2012) au sujet des *djinns* marocains, de pouvoir défendre une « épistémologie relationnelle » telle que proposée par Nurit Bird-David (1999) chez les Nayakas en Inde, ou de reposer sur l'« ontologie de l'ambivalence » de laquelle parle Florence Brunois (2022) chez les Kasuas, ce qui se joue à Bardiya relève selon moi plus simplement d'une ontologie de l'incertitude, dont la *jamkaa-bhet* constitue peut-être l'événement central : combinée à ses marques pérennes, elle conduit à interroger non seulement l'identité de l'existant rencontré — sans que ce soit réellement explicite ni qu'il y ait de catégories claires auxquelles se référer — mais aussi les raisons de ses actions et la manière de les intégrer, dans un contexte relationnel

troublé où la chasse, connue pour être un moyen de connaître l'animal dans ses variations individuelles et de communiquer avec lui, même lorsqu'elle ne génère que des « rencontres ponctuelles, distinctes et non cumulatives dans le temps (trad.) » (Knight 2005 : 5), a laissé place, après les années 1980, au tourisme et aux rencontres (in)désirées, de plus en plus fréquentes dans les villages.

Mener une ethnographie dans un contexte aussi incertain et conflictuel pose finalement la question de l'existence d'une « violence » à Bardiya, de son intentionnalité, et de la manière dont la coexistence doit ou devrait être traitée — autrement dit, celle de la visibilité des souffrances locales qui découlent de la conservation et du prix caché de la sanctuarisation des territoires.

Étudier les marques pérennes de la « violence » d'un parc national et contribuer à l'élaboration d'une « histoire collective »

Si la crise générale de Bardiya peut être examinée à l'échelle interindividuelle de la rencontre, l'inverse est également vrai pour le *kaïros* : appliqué au niveau sociétal, il renvoie à un « moment où de nouvelles possibilités pour la vie sociale — pour l'humanité — peuvent être perçues et mises en œuvre (trad.) » (Hirsch 2023 : 959). La crise semble ainsi traduire une « situation où des principes sur lesquels repose une activité sont remis en cause, [pouvant] faire craindre ou espérer un changement profond »[527] et, en cela, ne représenter — à l'instar de la surprise de la rencontre — rien de directement bon ou mauvais. Reste que la situation décrite dans cette recherche implique des morts humaines et animales, des délocalisations forcées pour certaines, des compensations essentiellement financières et bien souvent dérisoires, une défense impossible, une instrumentalisation multiple des populations au service de la fierté nationale et une homogénéisation des discours. Elle a mobilisé tout au long de la thèse le champ lexical de la violence : « guerre », « crime », « auto-sacrifice », « bataille », « victime » ou « attaque ».

Cette violence est bien, pour reprendre la définition de Marie Lecomte-Tilouine (2021 : 40), « une force qui contraint, endommage ou détruit (…) dans au moins trois registres — physique, verbal et moral », mais dont la qualification même dépend « du contexte de son occurrence et du point de vue adopté ». Son expression ne correspond toutefois pas à celles habituellement étudiées par les anthropologues (Schmidt & Schröder 2001 ; Kilani 2006 ; Lecomte-Tilouine 2021 ; Drieu & Rechtman 2025) : il ne s'agit ni d'une guerre au sens strict, ni d'un génocide, ni d'une catastrophe naturelle, ni d'un sacrifice au sens classique. Le même événement peut être décrit comme un conflit entre espèces, un accident malheureux, une punition divine ou le prix à payer pour la conservation de la biodiversité. On peut s'interroger sur ce qui fait « violence » ou non, pour les humains comme pour la faune, et se demander si cette violence n'est pas finalement inhérente au statut « sauvage » d'animaux qui doivent le rester le plus possible — donc conservée coûte que coûte.

Il s'avère que les personnes rencontrées n'ont pas employé directement le terme de violence (*himsaa*). On peut se demander si c'est parce qu'elle ne correspond pas aux vécus en question ou si, pas encore pleinement nommée, elle n'est pas reconnue ni constituée en récit collectif. Elle pose en tout cas des défis méthodologiques et éthiques considérables, *a fortiori* lorsqu'on y combine une posture de thérapeute adoptée un temps sur le terrain. Sans s'inscrire dans l'« anthropologie-action », cette thèse a cherché à mettre les discours des différentes personnes rencontrées sur le même plan, visibilisant des groupes et des individus jusqu'ici mis de côté : femmes qui collectent du bois et du fourrage, fermiers qui risquent leur vie pour faire pâturer

[527] CNRTL. (2012). *Crise*. Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. https://www.cnrtl.fr/definition/crise

leurs buffles, personnes âgées qui ne peuvent plus sortir de chez elles, enfants qui ne peuvent plus rentrer de l'école à pied, spécialistes rituels inquiets de la disparition des savoirs, familles endeuillées en attente de compensations.

On peut se demander si cette crise va provoquer, comme après la guerre civile et les principaux tremblements de terre du pays, une montée des interventions psychosociales et une reconfiguration des perceptions des maladies et des rapports corps-esprits, autrement dit, si la crise du conflit humains-faune va aller de pair avec la « crise de la santé mentale » (*mental health crisis*) qui émerge au Népal (Seale-Feldman 2025). Narayan Prasad Sharma (2024 : 75-76), dans son mémoire d'anthropologie mené à Bardiya, va dans ce sens lorsqu'il écrit que « les conflits récurrents entre l'homme et la faune semblent prélever un lourd tribut sur le bien-être psychologique et émotionnel de la population locale (…) [et qu'ils] auront un impact négatif sur leur santé mentale (…) [ou que] la nervosité quant au moment et à l'endroit où le prochain animal frappera et la panique qui s'ensuivra obligent les habitants à rester sur leurs gardes à tout moment (trad.) ». Cette thèse aussi, a insisté sur l'état d'hypervigilance et sur les désespoirs inhérents aux multiples pertes dans cette coexistence.

Toutefois, si j'ai montré combien certaines personnes souffraient intensément et étaient en demande d'aide, et pas uniquement financière, j'ai montré aussi combien il était délicat de venir perturber la gestion communautaire des souffrances en proposant une prise en charge plus individuelle et axée sur les affects, combien les habitant·es avaient leurs propres moyens d'intégrer les événements choquants, bien qu'ils puissent ne plus suffire aujourd'hui. À l'inverse de la violence, j'aurais pu m'intéresser au *care* et à son absence, ou m'inscrire dans des théories plus ethnopsychiatriques tout en multipliant les séances de psychomotricité et les examens psychomoteurs autour du Parc, dans le but d'aller plus loin dans la compréhension des effets de la présence de la faune sur le tonus musculaire ou le rapport aux affects de déplaisir par exemple. Cette thèse soulève en effet le potentiel de ce volet méthodologique plus « sensible » pour appréhender des affects si difficiles à étudier, mais aussi les vigilances à avoir envers ces approches appliquées au contexte de Bardiya, surtout si elles mobilisent prioritairement des termes (trauma, ESPT, stress, dépression, etc.) ou pratiques (usage principal de la parole, prise en charge individuelle, focale mise sur les ressentis, conception selon laquelle le mieux-être provient de l'expression des affects, etc.) occidentales. Il paraît plus prudent et pertinent d'appréhender les souffrances qui découlent des attaques avec l'ouverture inhérente à l'anthropologie, sans chercher à poser un diagnostic de possession ou de dépression par exemple, mais en parlant avant tout d'« afflictions relationnelles » (Seale-Feldman 2019).

Cette thèse n'a pas prétendu résoudre les « conflits » ni proposer des solutions techniques. Elle a en revanche cherché à constituer une histoire qui rassemble les vécus intimes et singuliers dans laquelle la population de Bardiya peut s'inscrire, être entendue, formuler ses souffrances et ses désaccords, en d'autres termes, sortir du silence. Cela, en posant des questions sur des vécus douloureux, inconfortables, mais sans jamais forcer quoi que ce soit et toujours en offrant empathie et contenance, montrant, jour après jour, comment les sciences sociales, elles aussi, peuvent « prendre soin ». Ce travail, je l'espère, offre une photographie aussi globale — et multi-espèces — que possible d'une situation complexe de crise appelée à évoluer rapidement. Il propose un point de vue nouveau sur la coexistence entre humains et faune lorsqu'elle est pensée comme une « surprise », tout en contribuant à l'exploration de nouvelles méthodologies, de la prise à la restitution des données, ainsi qu'à un usage raisonné et assumé de la subjectivité mise au service de la recherche. En cela, il entend constituer un support pour de futures recherches — en sciences sociales comme naturelles — qui voudraient inclure la pluralité des vécus, ainsi que pour d'éventuelles interventions liées à des projets de développement.

Annexe 1 — Principales personnes rencontrées

Ce tableau rassemble la majorité des personnes avec qui ont été menés des entretiens, leur âge approximatif lors de notre rencontre, leur caste, ethnie ou origine, leur(s) localisation(s) principale(s), leur(s) activité(s) enrichie(s) d'éventuelles informations supplémentaires. Les cases restées vides (—) le sont, car l'information n'a pas été trouvée et/ou demandée, car ayant peu d'importance pour la présente recherche.

Nom	Âge approximatif	Caste/Origine/Ethnie	Localisation	Activité(s)
Gaulthier	57	Français	France/Bardiya	Directeur d'un *resort*. A vécu environ 10 ans au Népal, parle couramment népali.
Jack	+/- 60	Néo-Zélandais	Nouvelle-Zélande/Bardiya	Zoologue. Vit par intermittence depuis plus de 15 ans à Bardiya.
Pascal	26	Allemand	Allemagne/Bardiya (passage)	Touriste et professeur d'anglais bénévole.
Raymond	56	Français	France/Bardiya	Co-directeur de *resort* et kinésithérapeute. Vit à Bardiya par intermittence.
Elodie	30	Française	France/Bardiya	Mariée à un Népalais. Vit à Bardiya par intermittence.
Marina	+/- 40	Française	France/Bardiya	Co-directrice d'une ONG qui intervenait à Bardiya.
Hubert	+/- 40	Néerlandais	Rotterdam/Bardiya (passage)	Touriste.
Lieke	50	Néerlandaise	Pays-Bas/Bardiya	Directrice d'hôtel. Vit à Bardiya par intermittence.
Bipin	30	Brahmane	Bardiya	Guide et fermier.
Sarita	25	Chhetri	Bardiya	Guide.
Saliya	23	Chhetri	Bardiya	Guide.
Madan	51	*Deshauri* Tharu	Bardiya	Guide.
Bishesh	31	Brahmane	Bardiya	Politicien, guide et directeur d'hôtel.
Sagar	40	*Dangaura* Tharu	Bardiya	Guide.
Ashnik	40	Chhetri	Bardiya	Guide.
Bipul	46	*Dangaura* Tharu	Bardiya	Guide.
Sita	20	Intouchable	Bardiya	Guide.
Niraj	30	Brahmane	Bardiya	Guide.
Sushant	31	Brahmane	Bardiya	Guide et propriétaire d'un café-hôtel.
Kusum	38	Brahmane	Bardiya	Guide.
Pradeep	40	Brahmane	Bardiya	Guide.

Nom	Âge approximatif	Caste/Origine/Ethnie	Localisation	Activité(s)
Dhruy	+/- 30	Brahmane	Bardiya	Guide. Parle couramment français.
Mahesh	25	Brahmane	Shuklaphanta	Guide.
Suni	34	Brahmane	Bardiya	Guide et propriétaire d'hôtel.
Aashish	28	Brahmane	Bardiya	Guide et propriétaire d'hôtel.
Anil	31	Chhetri	Bardiya	Guide et propriétaire d'hôtel.
Maya	40	Brahmane	Bardiya	Guide et propriétaire d'hôtel.
Hem	44	Chhetri	Bardiya	Guide.
Manmohan	34	*Deshauri* Tharu	Bardiya	Guide. Tué par un rhinocéros en septembre 2024.
Bimal	+/- 35	*Deokhuri* Tharu	Bardiya	Guide, fermier et gérant d'un *home stay*.
Marnaj	+/- 30	Newar	Katmandou/Bardiya	Co-directeur de *resort*.
Govinath	50	Brahmane	Bardiya	Directeur de *resort.* Ancien président de forêt communautaire.
Guruji	43	Chhetri	Bardiya	Chauffeur et fermier.
Sankar	36	Chhetri	Bardiya	Cornac depuis plus de 15 ans.
Baje Bahun	76	Brahmane	Bardiya	Fermier et *jyotish* (astrologue).
Indra	44	Brahmane	Bardiya	Fermier.
Motup	+/- 50	Brahmane	Bardiya	*Jyotish* (astrologue).
Mopa	55	Brahmane	Bardiya	Fermier.
Tulsi	+/- 40	Brahmane	Bardiya	Fermière. Tuée par un cobra en octobre 2021.
Ramkrishna	+/- 50	*Deshauri* Tharu	Bardiya	Fermier et gérant d'un *home stay*.
Harikila	+/- 50	*Deshauri* Tharu	Bardiya	Fermière et gérante d'un *home stay*.
Hasha	67	Brahmane	Bardiya	Fermier.
Tila	60	Brahmane	Bardiya	Fermier.
Bhola	50	Brahmane	Bardiya	Fermier.
Tej	70	Brahmane	Bardiya	Fermier.
Sundar	70	*Deokhuri* Tharu	Bardiya (Geruwa)	Fermier.
Ravi	32	Intouchable	Bardiya (Geruwa)	Fermier.
Hariram	71	Brahmane	Bardiya (Geruwa)	Fermier.
Sushila	30	*Madhesi*	Bardiya (Geruwa)	Fermier.
Sangita	30	*Dangaha* Tharu	Bardiya (Geruwa)	Fermière.
Lalbiku	40	*Deshauri* Tharu	Bardiya (Geruwa)	Fermière.
Ashmita	42	*Deshauri* Tharu	Bardiya	Fermière.

Nom	Âge approximatif	Caste/Origine/Ethnie	Localisation	Activité(s)
Sukram	+/- 50	*Deshauri* Tharu	Bardiya	Fermier.
Sarmila	38	Brahmane	Bardiya	Fermière.
Belkali	50	*Deshauri* Tharu	Bardiya	Fermière et *jhaarphuk* (exorciste).
Bishram	49	*Deshauri* Tharu	Bardiya	Employé de *Tiger Top Lodge*.
Sapani	22	*Deshauri* Tharu	Bardiya	Fermière.
Mira	25	*Deshauri* Tharu	Bardiya	Fermière.
Tej	72	Chhetri	Bardiya	Fermier.
Roshani	18	Brahmane	Bardiya	Étudiante.
Budiram	80	*Deokhuri* Tharu	Bardiya	Fermier.
Anita	21	*Deshauri* Tharu	Bardiya	Fermière.
Anika	20	Intouchable	Bardiya	Cuisinière.
Bishant	16	Brahmane	Bardiya	Étudiant.
Aayan	18	Brahmane	Bardiya	Étudiant.
Suvayan	14	Brahmane	Bardiya/Dailekh	Enfant.
Hem	36	Brahmane	Bardiya	*Game scout*.
Prasad	36	Brahmane	Bardiya	Botaniste. Employé du NTNC.
Mansingh	53	*Deokhuri* Tharu	Bardiya	Garde forestier.
Bishwasi	55	*Dangaura* Tharu	Bardiya	Employé du NTNC.
Nabir	+/- 55	—	Bardiya	Directeur du NTNC.
Krishta	+/- 50	*Deshauri* Tharu	Bardiya	Employé du NTNC et botaniste.
Baburam Lamichhane	+/- 50	—	Chitwan	Employé du NTNC.
Ramesh Thapa	62	Chhetri ou Magar	Bardiya	Ancien directeur du Parc et *ranger*.
Biran	+/- 50	*Deshauri* Tharu	Bardiya	Garde forestier.
Badre	+/- 50	—	Bardiya	Assistant du directeur du Parc.
Raja	73	—	Bardiya	Militaire retraité.
Subash	59	Intouchable	Bardiya	*Game scout* retraité et fermier.
Krishna	40	*Dangaura* Tharu	Banke	*Game scout.*
Shyam	+/- 50	*Madhesi*	Shuklaphanta	Directeur du parc de Shuklaphanta et ancien directeur du BNP.
Bishram	45	*Dangaura* Tharu	Bardiya	*Game scout* retraité.
Bhadai	55	*Deshauri* Tharu	Bardiya	Président de forêt communautaire.
Bhimaram	41	*Dangaura* Tharu	Bardiya	Garde forestier.

Nom	Âge approximatif	Caste/Origine/Ethnie	Localisation	Activité(s)
Banek	47	*Dangaura* Tharu	Bardiya	Militaire retiré.
Karuna	41	*Deshauri* Tharu	Bardiya	*Game scout*.
Khadka	31	Brahmane	Bardiya (Geruwa)	*Ranger*.
Kitti	+/- 45	Chhetri	Bardiya	*Ranger.*
Riba	68	Brahmane	Bardiya	Marchand et fermier.
Baje Tharu	62	*Deshauri* Tharu	Bardiya	Fermier et *gurua* (chamane).
Bam	79	*Deshauri* Tharu	Bardiya	Fermier et *gurua* (chamane).
Lal	79	*Deshauri* Tharu	Bardiya	Fermier et *gurua* (chamane).
Motipur	+/- 50	*Deshauri* Tharu	Bardiya	Fermier et *gurua* (chamane).
Danga	+/- 50	*Dangaha* Tharu	Bardiya	Praticien ayurvédique.
Phulphul	+/- 40	—	Bardiya/Katmandou	Médecin.
Rupa	40	Chhetri	Bardiya	Conseillère psychosociale.
Esuda Ymaya Sabi	+/- 35	—	Katmandou	Conseillères psychosociales.
Sajen Man	—	—	Katmandou	Psychologue.
Janak Rai	—	—	Katmandou	Anthropologue.
Suresh Dhakal	—	—	Katmandou	Anthropologue.
Man Khattri	—	—	Katmandou	Anthropologue.
Binod Pokharel	—	—	Katmandou	Anthropologue.

Annexe 2 — Rencontres et attaques animales

Ce tableau recense la plupart des rencontres entre humains animaux sauvages rapportées dans la thèse. Il est organisé en deux sections : (1) rencontres ayant évolué vers des blessures ou la mort ; (2) rencontres autres. Toutes les personnes mentionnées ici figurent également dans l'Annexe 1. Les cases restées vides (—) le sont, car l'information n'a pas été trouvée et/ou demandée, car ayant peu d'importance pour la présente recherche, de la même manière, il reste en certains endroits des questionnements (?) et imprécisions. L'abréviation BNP est celle du parc national de Bardiya, CF celle pour forêt communautaire (+/- précision géographique) et V pour village (de la *buffer zone*).

Individu (âge)	Personne(s) attaquée(s)	Espèce animale concernée	Éléments connus/Dégâts	Lieu	Date	Moment
Rencontres ayant évolué vers des blessures ou la mort						
Bishesh (31)	Son père	Éléphant	Groupe qui chasse les éléphants du village. Son père sort en entendant un bruit et est tué sur le coup. Bishesh s'engage ensuite de plus bel dans la conservation.	V	Années 2000	1 h
Sagar (40)	Son frère	Tigre	Groupe qui va collecter des ressources. Son frère est le seul tué, le corps est retrouvé à moitié mangé. Sagar s'engage ensuite de plus bel dans la conservation.	CF	1999	Après-midi
Riba (68)	Riba	Léopard	Blessé alors qu'il allait jusqu'à son échoppe en vélo. Impossibilité d'y retourner ensuite, vente du commerce.	V	Mi-avril +/- 2011	5 h 40
Gaulthier (57)	Habitant·es de *Danagaon*	Éléphant	Éléphant qui aurait mis le feu par vengeance à des maisons. Grande peur. Village détruit et emménagement ailleurs.	CF	2015	Nuit
Sarmila (38) et son mari	Sarmila	Rhinocéros	Blessures graves : os cassés, mauvais rêves et terreurs nocturnes par la suite.	BNP	Juin 2021	11 h
Bimal (+/- 35)	Budiram (son père)	Rhinocéros	Blessé : tombé dans le canal, jambe cassée par le rhinocéros.	CF	2015	10 h
Bhadai (55)	Bhadai	Tigre	Blessé : perte de l'œil gauche, nez cassé. Les personnes présentes fuient en courant ; il se bat seul. Il ne pensait pas survivre → colère, envie de tuer le tigre, puis engagement pour la conservation. Rêves avec tigre avant et après.	CF	6 janvier 2004	13 h
Madan (51)	Madan et un·e touriste	Éléphant	Surprise et peur, blessé (saignements, faiblesse, douleurs, écrasé par la trompe). Sensation d'être dans un rêve. Deux semaines à l'hôpital. Touriste indemne. Retour dans la forêt au bout d'un mois avec peur, surtout en voyant quelque chose bouger.	BNP	Septembre-octobre 1996	Fin d'après-midi

Individu (âge)	Personne(s) attaquée(s)	Espèce animale concernée	Éléments connus/Dégâts	Lieu	Date	Moment
	Madan et 11 touristes	Rhinocéros	Attaque très rapide. Sac à dos et vêtements détruits. Blessure au dos et douleurs. Pas de sang, mais veines touchées. Hospitalisation et médicaments. Peur dans la jungle, retour après 12-15 jours. Mauvais rêves récurrents.	BNP	Novembre-décembre 2014	—
	Madan et deux touristes	Tigre	Peur. Le tigre vient pour boire, ils vont vers lui par hasard. Le tigre grogne, fait semblant de sauter puis part. Tout le monde tombe au sol.	BNP	2011	—
Karuna (41)	Karuna	Léopard	Karuna veut sauver un enfant de 13-14 ans, le léopard s'en prend à lui. Corps à corps de +/- 10 min. Trois personnes blessées (dos, mains, cou), dont lui le plus gravement (main et ailleurs).	V	22 février 2023	Premier incident 10 h ; attaque/corps à corps 14 h 30
Ravi (32)	Ravi	Rhinocéros	Attaqué en coupant des *elephant grass* dans le Parc lors de l'ouverture de deux jours. Le rhinocéros prend peur (nombreuses personnes, feu). Blessé au dos, perte de conscience 5-10 min, deux jours hospitalisé. Beaucoup de tremblements, par la suite également. Ne va plus dans la forêt, a encore des douleurs.	BNP	2024	—
Belkali (50) et Bishram (49)	Punishram (leur fils)	Tigre	Attaqué par-derrière alors qu'il était descendu de son éléphant lors de ses fonctions de cornac dans le BNP. Son frère obtient ensuite un travail gouvernemental en compensation.	BNP	Fin mars 2021	—
Roshani (18)	Roshani	Crocodile	Attaque dans un canal qui longeait la maison. Blessures à la main et aux jambes. Les parents et la sœur sont aussi blessé·es en venant la sauver.	V	2013	16 h 30
Anita (21)	Anita	Crocodile	Attaque à la main lors d'une pêche illégale. Le crocodile mord et s'en va. Jamais retournée dans la rivière ensuite pour cause de trop grande peur.	Rivière Karnali	Juillet 2021	—
Suvayan (14)	Tulsi	Serpent (cobra)	Un chaton jouait avec un cobra devant la porte de chez Tulsi. Elle sort avec Suvayan et se fait mordre à la jambe. Elle meurt quelques heures plus tard. La situation reste secrète pendant plusieurs heures, puis grande tristesse dans tout le village.	V	2021	À la nuit tombée
Kali (60)	Lahamu (mari)	Tigre	L'homme s'occupait de ses vaches et s'est fait tuer lorsqu'elles allaient boire. Il a été retrouvé le crâne grand ouvert.	CF (secteur Geruwa)	31 octobre 2020	16 h
Sushila (30)	Ramkali (belle-mère)	Tigre	Tuée alors qu'elle collecte des ressources en groupe.	CF (secteur Geruwa)	21 août 2019	12 h
Lieke (50)	Manmohan (employé)	Rhinocéros	Manmohan tué lors d'une excursion touristique. Seule personne tuée. Touriste grièvement blessé.	CF (corridor de Khata)	6 septembre 2024	Après-midi
Sundar (70)	Sundar	Rhinocéros	Faisait paître ses moutons. Beaucoup de sable et de terre dans le visage. Blessé (poussé par la tête de l'animal et mordu) et évanoui pendant une heure. Depuis : grandes difficultés d'audition, ne peut rester assis longtemps, problèmes d'estomac.	CF (secteur Geruwa)	28 octobre 2022	14 h
Sangita (30)	Kaloram (beau-père)	Tigre	Tué sur le coup. Ses buffles buvaient de l'eau, les gens autour ont crié.	CF (secteur Geruwa)	Décembre 2022	16 h

Individu (âge)	Personne(s) attaquée(s)	Espèce animale concernée	Éléments connus/Dégâts	Lieu	Date	Moment
Hariram (71)	Hariram	Tigre	Attaqué, il se bat avec le tigre à l'aide de son bâton. Blessures nombreuses (épaule). Retourne dans la forêt.	CF (secteur Geruwa)	Avril-mai 2019	15 h
Sapani (22) & Mira (25)	Dinesh et Ramesh (leurs maris)	Tigre	Dinesh se fait tuer par un tigre le matin ; Ramesh part le chercher avec cinq personnes et se fait tuer par le même tigre.	CF (corridor de Khata)	Novembre 2020	6 h 30 et 9 h
Ashnik (40) puis Hubert (+/- 40)	Ashnik	Tigre	Poursuivi par une tigresse, il se bat avec elle à l'aide d'un bâton. Blessures aux jambes. Engagement renforcé dans son métier de guide plus tard.	BNP	13 février 2016	—
Bishesh (31)	Habitant·es d'une maison	Éléphant	Murs et maison détruits. Peur intense.	V	13 août 2022	Nuit
Tej (72)	Samundra (sa femme)	Tigre	Tuée alors qu'elle coupait de l'herbe avec une amie. Ses deux amies étaient rentrées et se sont inquiétées de ne pas les voir revenir.	CF	Avril 2023	—
Ashmita (42)	Ashmita	Tigre	Attaquée chez elle, près d'Orali bazar. Inconsciente, hospitalisée à Nepalganj ; le drame déclenche une manifestation durant laquelle Nabina (18 ans, sa nièce) est tuée par balle. Conflit familial avec son frère Sukram.	CF	6 juin 2022	Matin
Rencontres autres						
Bipin (30)	Bipin et deux touristes allemand·es	Deux tigres	Grande surprise de voir deux tigres depuis la jeep après une journée sans rien voir. Puis grande joie.	BNP	été 2019	Fin de journée
	Bipin et deux touristes belges	Rhinocéros	Peur pour les clients. Il frappe l'animal au visage avec son bâton. Le rhinocéros dormait sur l'herbe, près du chemin. Appareil photo cassé, douleurs résiduelles (contact de l'appareil photo à gauche).	BNP	2019	+/- 15 h
Aashish (28)	Aashish et trois touristes	Éléphant	Se fait poursuivre par un éléphant qui arrive soudainement depuis derrière un arbre. Un touriste tombe au sol et est couvert de terre. Peur intense puis rires.	BNP	2020	Fin de matinée ?
	Aashish et deux touristes	Tigre	Tigre vu d'un coup, très proche. Peur intense.	BNP	Mars 2019	Matin tôt
	Aashish et un ami	Rhinocéros	Excitation puis panique. Projet de toucher un rhinocéros ; son ami voulait prendre une vidéo. Aashish est poussé dans des buissons.	BNP	2014	—
Anil (31)	Anil	Éléphant	Amusement.	V	1998	—
	Anil et un ami	Tigre	Peur et fascination.	CF	Années 2000	—
	Anil et un groupe de touristes anglais	Rhinocéros et tigre	Un rhinocéros buvait dans la rivière, puis part dans les buissons. En le suivant, ils tombent sur le tigre. Rires nombreux et mimes lors du récit.	BNP	2019	9 h
Suni (34)	Hari	Tigre	Surprise forte, puis excitation. Changement de perception sur la dangerosité du tigre.	BNP	2005	10 h
	Suni et un touriste israélien	Tigre	Joie extrême. Pleurs du touriste.	BNP	28 novembre 2021	Matin ?
	Suni et deux touristes anglaises	Léopard	Surprise (« *shock* ») : le léopard est sur un territoire où on ne l'attend pas, où il y a beaucoup de tigres.	BNP	Novembre 2021	Matin ?

Individu (âge)	Personne(s) attaquée(s)	Espèce animale concernée	Éléments connus/Dégâts	Lieu	Date	Moment
Mansingh (53)	Mansingh	Tigre	Peur. Un tigre le suit, il frappe le sol avec un bâton pendant « 30 minutes » puis il part. Rêves nombreux ensuite.	CF (corridor de Khata)	—	—
Ashnik (40)	Ashnik et deux touristes	Tigre	Rencontre soudaine, face-à-face avec le tigre qui arrivait pour boire. Il fait mine de sauter puis part dans l'eau. Tout le monde chute sur le sol à cause du choc puis joie après.	BNP	—	—
Harikila (+/- 50)	Harikila	Serpent (python)	Elle voit un grand serpent dans les rizières derrière les wc, tombe à la renverse et a très peur. Plusieurs guides viennent le récupérer et le relâcher ailleurs. Elle tombe malade ensuite. Rires nombreux et mimes lors du récit.	V	2019	—
	Harikila et sa famille	Bébé crocodile	Bébé crocodile dans un petit point d'eau de leurs champs (connecté aux ruisseaux du village). Tué quelques jours plus tard par un voisin pour être mangé.	V	2013	—
Bishram (45)	Bishram et d'autres *game scouts*	Éléphant	Lors d'une patrouille, il est chargé par un éléphant avec ses collègues ; ils se cachent derrière de grands arbres.	BNP	2010	—
Bhimaram (41)	Bhimaram	Rhinocéros	Rencontre soudaine et proche ; il part en courant avant que le rhinocéros ne le voie vraiment. Tremblements.	CF	—	—
Banek (47)	Banek et d'autres militaires	Tigre	Face-à-face très rapproché. Les militaires restent face à l'animal, qui part.	BNP	—	—
	Banek	Éléphant	Il voit soudainement un éléphant à côté de lui, alors qu'il est au téléphone et roule à vélo. Peur extrême, ne sait pas quoi faire. Il roule très vite, l'éléphant le suit. Atteint une route principale et est protégé par la présence de deux bus.	BNP	—	—
Raymond (56)	Raymond	Rhinocéros	Se retrouve nez à nez avec un rhinocéros alors qu'il s'approchait pour en chercher un autre, avec son guide.	BNP	1995	—
Bam (79)	Bam	Rhinocéros	Bam voit un bébé rhinocéros puis se fait poursuivre par la mère du petit, alors qu'il faisait paître ses buffles. Il ne retourne plus jamais dans la forêt ensuite.	CF	2024	15 h
Lalbiku (40)	Elle	Tigre	Coupait de l'herbe avec des amies ; le tigre lui court après, elle crie. Le tigre se retrouve bloqué face à un buisson piquant, elles s'échappent.	CF	+/- 2022	11-12 h
Nolwen (26)	Nolwen, Bipin, Anika et Pascal	Tigre	Sortie en *jungle walk*. Tigre qui fait face au groupe et grogne quelques secondes, à une quinzaine de mètres sur le chemin. Euphorie du groupe.	BNP	21 juillet 2019	Après-midi
	Nolwen	Rhinocéros	L'animal était chassé du *green park* et est sorti sur elle. Peur, tremblements, semi-évanouissement.	V	20 novembre 2021	9 h
		Éléphant	L'animal était chassé d'un champ et s'est retrouvé face à elle, derrière sa fenêtre, à environ deux mètres. Peur, tremblements. Changement de point de vue sur l'éléphant.	V	Août 2021	Tard dans la nuit

Annexe 3 — Excursions forestières

Récapitulatif des excursions réalisées dans le cadre de l'étude, dans le parc national de Bardiya (BNP), les forêts communautaires (CF) de sa *buffer zone* et d'autres parcs népalais (Banke, Chitwan et Shuklaphanta) et indiens (Raji et Ranthambore). Les durées sont approximatives, mais cela représenterait un total d'environ 120 heures.

Date	Lieu	Accompagnant·es	Mode/activité
Parc national de Bardiya (BNP) — 4-6 h par excursion — +/- 45 h au total			
21/07/2019	BNP	Guide, assistante, touriste allemand	*Walk* (tourisme)
14/11/2021	BNP	Guide, directrice d'ONG	*Walk* (tourisme)
12/12/2021	BNP	Guide, assistante, touriste français	*Walk* (tourisme)
02/01/2022	BNP	Guide, assistant, couple de touristes français·es	*Walk* (tourisme)
05/01/2022	BNP	Guide, assistant, couple de touristes français·es	*Walk* (tourisme)
17/03/2023	BNP	Guide, touriste américaine	*Walk* (tourisme)
19/03/2023	BNP	Guide, chauffeur, deux touristes américaines	*Jeep* (tourisme)
16/04/2023	BNP	Guide, chauffeur, directeur d'hôtel, couple de touristes américain·es	*Jeep* (tourisme)
16/02/2025	BNP	Guide, chauffeur, chercheurs	*Jeep* (mission scientifique)
Forêts communautaires (CF) — 1-5 h chaque fois — +/- 43 h au total			
25/08/2019	Dalla	Guide, garde forestier, touriste allemand	*Walk* (tourisme)
18/08/2021	Haattisar	*Ranger*, guides, fermiers	*Walk* (mission scientifique)
07/10/2021	Haattisar	—	*Walk* (photographies panneaux)
11/10/2021	Dalla	Guide, garde forestier, touriste française	*Walk* (tourisme)
08/12/2021	Maduban	Fermières	*Walk* (collecte de branches)
07/01/2022	Maduban	Fermières	*Walk* (collecte de branches)
20/01/2022	Dalla	Guide, garde forestier	*Walk* (tourisme)
08/12/2022	Sauraha (Chitwan)	Guide, chauffeur, touriste ukrainien, touriste américaine	*Jeep* (tourisme)
21/12/2022	Kailassi	Fermières	*Walk* (collecte de branches)
07/02/2023	Dalla	Garde-forestier, touriste américaine	*Walk* (tourisme)
18/02/2023	Kailassi	Fermiers	*Walk* (pâturage de buffles)
04/04/2023	Kailassi	Fermiers	*Walk* (pâturage de buffles)
Autres parcs — 3-5 h chaque fois — +/- 32 h au total			
07/12/2022	Chitwan	Guides, touriste ukrainien, touriste américaine	*Walk* (tourisme)
15/12/2022	Shuklaphanta	Guides, chauffeur, chercheurs	*Jeep* (relocalisation léopard)
15/12/2022	Shuklaphanta	Guides, chauffeur	*Jeep* (tourisme)
16/12/2022	Shuklaphanta	Guides	*Walk* (tourisme)
Janvier 2023	Raji (Inde)	Guide, chauffeur, touristes indiens	*Jeep* (tourisme)
Janvier 2023	Ranthambore (Inde)	Guide, chauffeur, touristes indiens	*Jeep* (tourisme)
26/02/2023	Banke	Guide, assistants	*Walk* (tourisme)
28/02/2023	Banke	Guide, assistante	*Walk* (tourisme)

Annexe 4 —

Caractéristiques comparatives et différences de quatre parcs nationaux visités

Tableau récapitulatif des grandes caractéristiques (humaines, animales, écologiques, historiques) des quatre parcs népalais visités dans le cadre de l'étude. Les termes en italique (ex. *Royal Hunting Reserve*, *Dangaura* Tharu, *buffer zone*) signalent les noms propres d'aires protégées, les emprunts à l'anglais ou les termes népali. Les cases restées vides (—) le sont, car l'information n'a pas été trouvée, de la même manière, il reste en certains endroits des questionnements (?) et imprécisions.

Caractéristiques	Parc national de Bardiya	Parc national de Chitwan	Parc national de Shuklaphanta	Parc national de Banke
Localisation	Ouest du Népal (district de Bardiya, province de Lumbini)	Teraï intérieur (districts de Chitwan, Nawalpur, Makwanpur et Parsa)	Extrême-Ouest (district de Kanchanpur)	Mi-Ouest (districts de Banke, Dang et Salyan, province de Lumbini)
Année d'établissement	1969 (*Royal Hunting Reserve*) 1976 (*Royal Karnali Wildlife Reserve*) 1982 (*Royal Bardia Wildlife Reserve*) 1988-89 (*Royal Bardia National Park*)	1973 (*Royal Chitwan National Park*) 1984 : inscription au patrimoine mondial de l'UNESCO 2006 (*Chitwan National Park*)	1969 (*Royal Hunting Reserve*) 1973-76 (*Royal Shukla Phanta Wildlife Reserve*) 2017 : statut de parc national	2010 — 10e parc national du pays (*« Gift to the Earth »*)
Surface du parc	968 km²	932 km²	305 km²	550 km²
Partie accessible au tourisme	15-20 % (ou 40 % ?)	20-25 % ?	15-20 % (ou 60 % ?)	—
Importance du tourisme (1 à 4)	2 Plus de 3 000 touristes étranger·es, 450 du SAARC et 7 000 Népalais·es en 2025	1 +/- 190 500 visiteur·euses en 2023 ; +/- 300 000 en 2023-2024 (69 % Népalais·es, 12 % SAARC, 19 % étranger·es)	3 —	4 —
Surface de la *buffer zone*	327 km² (1996) → 507-510 km² (2010)	729-750 km² (1996)	243.50 km² (2004)	344 km² (2010)
Population	+/- 130 000 (englobe Banke)	+/- 220 000-274 000	—	+/- 35 712
Présence de forêts communautaires	Oui (+/- 140)	Oui (+/- 126) 415.12 km²	Non (ou quelques-unes seulement)	Oui (+/- 60-70)

Caractéristiques	Parc national de Bardiya	Parc national de Chitwan	Parc national de Shuklaphanta	Parc national de Banke
Ethnies et castes représentées	Tharus (*Deshauri*, *Dangaura*, *Deokhuri*) Brahmanes Chhetris *Madhesis* Dalits Rajis ?	Tharus (*Chitwana*, *Dangaura*, *Kathariya*, *Rana*) Chepangs Brahmanes Chhetris *Madhesis* Magars Gurungs Rais Newars Limbus	Tharus (*Rana*) *Madhesis* Brahmanes Chhetris Magars Gurungs Rais Limbus	Tharus (*Dangaura*) Botes Kumars Bikas Tamangs Brahmanes Magars Gurungs Dalits
Provenance des *Pahadis* et années de migration	Dailekh/Surkhet Dang/Jila Jumla Rara 1960-1970	Basses montagnes 1950-1970	Dhoti Bajura	Rukum Rolpa Dang
Années et lieux de relocalisations	Bethany/Thakurdwara Banket Taratal/Sanoshree +/- Surkhet 1965-1985	— 1950-1970	—	Kohalpur
Nombre approximatif de guides	+/- 200	+/- 500	8-10 formé·es chaque année 7-10 en activité	+/- 40
Rivières	Karnali Babai Orahi	Rapti Reu Narayani (Gandaki)	Mahakali Chaudhar Syali	Rapti Babai
Relief	152 m → 1 564 m	100 m → 815 m (collines de Siwalik)	174 m → 1 386 m	+/- 874 m (chaîne de Churia/Sivalik, collines majoritaires) 60 % collines et 40 % basses terres
Climat	Subtropical de mousson 10 → 45 °C	Subtropical de mousson 7 → 40 °C	Subtropical de mousson 7→ 45 °C	Subtropical de mousson 7→ 45 °C
Corridors et liens avec d'autres aires protégées	Relié au *Katarniaghat Wildlife Sanctuary* (Inde) au sud (corridor de Khata) et au parc national de Shuklaphanta à l'ouest (corridor de Karnali-Chisapani)	Relié à la réserve de Parsa à l'est et au parc national de Bardiya à l'ouest (*Terai Arc Landscape*)	Relié au *Kishanpur Wildlife Sanctuary* (Inde) au sud (corridor transfrontalier) Relié au BNP à l'est via le corridor de Karnali-Chisapani	Relié au parc national de Bardiya à l'ouest (unité de conservation des tigres Bardiya-Banke, 1 518 km²) et au *Suhelwa Wildlife Sanctuary* (Inde) au sud (corridor de Kamdi)
Écosystèmes et espèces recensées	6-7 écosystèmes 56 mammifères 513 oiseaux 52 amphibiens et reptiles 121 poissons	8 écosystèmes 68-75 mammifères 544-643 oiseaux 49-56 amphibiens et reptiles 120-126 poissons	3 écosystèmes 46-56 mammifères 423-456 oiseaux 56 reptiles, 15 amphibiens 28 poissons	8 écosystèmes 34 mammifères 300 oiseaux 24 reptiles, 7 amphibiens 58 poissons

Caractéristiques	Parc national de Bardiya	Parc national de Chitwan	Parc national de Shuklaphanta	Parc national de Banke
Espèces particulièrement présentes	Éléphants (50-200) Tigres (125) Rhinocéros (40-50) Léopards (40) Cerf des marais (—) Antilope cervicapre (—) Crocodiles des marais (—) Dauphins du Gange (—) Pythons (—)	Rhinocéros (plus de 700 en 2023) Tigres (128) Léopards (70-100) Éléphants (+/- 60) Crocodiles des marais (—) Crocodiles gavial (—) Pythons (—)	Cerf des marais (*barasingha*) : plus grande population mondiale (1 674 en 2007, 2 170 en 2013) Tigres (36) Rhinocéros (23) Léopards (9) Lapin de l'Himalaya (—) Éléphants (—)	Antilope à quatre cornes (—) Éléphants (60-70) Tigres (+/- 25) Hyènes rayées (—) Calaos géants (—) Cigognes noires (—) Outarde du Bengale et petite outarde (—) Crocodiles gavial (—) Pythons (—)
Espèces absentes ou presque	Buffle sauvage Ours	Buffle sauvage Dauphin du Gange	Tigres Rhinocéros	Rhinocéros Hardes d'éléphants
Importance des attaques et destructions (1 à 4)	1 +/- 75/an ? 39 décès sur 20223/23 Tigres, éléphants, léopards	2 +/- 24/an ? Tigres, rhinocéros, éléphants, ours, sangliers	3 +/- 2 personnes/an ? Éléphants, léopards, biches	4 (—) Sangliers, léopards, oiseaux, tigres
Braconnage (1 à 4)	2 (108 animaux tués sur l'année 2022/23) Léopards, abeilles (miel), rhinocéros	1 (118 animaux tués sur l'année 2022/23) Tigres, rhinocéros	4 (87 animaux tués sur l'année 2022/23) Tigres, éléphants	3 (93 animaux tués sur l'année 2022/23) *Sambar deer*, *spotted deer*, tigres, sangliers
Année de prise de données	Juin 2019 – mars 2025	Décembre 2022	Décembre 2022	Février 2023

Synthèse réalisée à partir des entretiens menés avec les employé·es des différents NTNC (à noter que le NTNC de Bardiya est le même que celui de Banke) ainsi qu'avec les directeurs des parcs, des excursions à l'intérieur (cf. Annexe 3), du temps passé avec les populations des zones tampons respectives et des données du DNPWC, du Nepal Tourism Board (NTB) et de la littérature scientifique (Jnawali 1989 ; McLean 1999 ; Müller-Böker 1991, 1999, 2000 ; Samantha 2007 ; Mishra & Ottaway 2009 ; Mercer 2015 ; Lamichhane 2019 ; Sharma 2024).

Annexe 5 — Tableaux d'analyse de vocabulaire

Les deux tableaux qui suivent proposent de faire se rencontrer des définitions de dictionnaires et des définitions locales, pour appréhender les termes népali employés dans l'étude. Le premier traite surtout des constituants de l'être, là où le second aborde une multitude d'affects et d'actions en lien, de près ou de loin, avec la faune. Les cases restées vides (—) le sont car l'information n'a pas été trouvée ; de la même manière, il reste en certains endroits des questionnements (?) et des imprécisions.

Rapports corps-esprit/Santé

Terme	Kohrt & Harper (2008)	Singh (2010 [2000])	Turner (1931)	Traduction française	Contexte
Man मन्	Heart-mind, Opinion, Intention	A weight of forty seers; the mind; intention, purpose, wish, desire (p. 594)	A Mind; opinion, intention; feelings (p. 492)	Cœur-mental ? Cœur-esprit ? Intention For intérieur	La maladie ou la bonne santé se traduisent dans le *man* par sa légèreté ou sa lourdeur. (Kohrt & Harper 2008) « Ils aiment le tigre quand ils ont des bénéfices » (Politicien, guide et directeur d'hôtel, 14/02/2023). *Man laagchha* : « avoir le cœur-mental frappé par quelque chose » : avoir envie de. *Manko khusi* : « bonheur du cœur-mental » : satisfaction, bonheur ? *Man parchha* : « avoir quelque chose placé au-dessus du cœur-mental » : aimer *Man dukkhyo* : « Le cœur-mental fait mal » : tristesse, souffrance. *Manmaa kura khelne* : « mots qui jouent dans le *man* » : s'inquiéter. *Kura* : mots, langage, choses, propos…
Dimaag *Dimaak* दिमाक्	Brain-mind	—	Pride, conceit (p. 312)	Cerveau-esprit ? L'organe cerveau L'orgueil, la vanité L'intelligence	Agit conformément aux normes collectives et sociales Contrôle du comportement et de la pensée (Kohrt & Harper 2008) « Nous avons rencontré des personnes qui ont perdu l'esprit dans la forêt (…). Quand les gens sont possédés par un esprit de la forêt, leur cerveau-esprit cesse de fonctionner » (Ex-*game scout*, 29/03/2023). « Mais plus que le corps [depuis l'attaque de tigre], j'ai des problèmes avec mon esprit » (Président de forêt communautaire, 16/11/2021). *Dimaag gayo* : sentiment de confusion, incompréhension *Dimaag out bhayo* : inhabilité à contrôler ses désirs comme dans le cas d'une addiction

Terme	Kohrt & Harper (2008)	Singh (2010 [2000])	Turner (1931)	Traduction française	Contexte
					Dimaag thik chhaina : comportement social inacceptable *Dimaag bigreko chha* ou *dimaag kharaab bhayo* : le *dimaag* est « cassé » et ne fonctionne plus correctement, état de folie
Jiu जिउ	Body	Life, spirit (p. 274)	Life; body; person/a particle of assent or respect; yes; — used after names to express respect. (p. 216)	Corps physique Vie Personne	Siège de la douleur physique, endommagé par les maladies et les blessures (Signe de respect potentiellement plus fort que *ji*, mais autre terme et plus vraiment utilisé) « Quand l'animal t'a frappé, ton corps tremblait » (Fermier, 10/04/2023). *Jiu ko :* corporel, physique, du corps *Jiu paalnu* : se maintenir, vivre, prendre soin du corps
Saato सातो	Spirit	Spirit, presence of mind, sense (p. 763)	Spirit, presence of mind *saato-putlo* : Consciousness, presence of mind (p. 598)	Esprit-conscience ? Partie physique du mental qui est là, mais qu'on peut perdre, ce qui rend malade Conscience ? Présence à soi-même	Proche *aatma* et *praan* Donne de l'énergie et la vitalité à la vie Peut se perdre en cas de grande peur (s*aato gayo*) (Kohrt & Harper 2008). Lorsqu'on perd le *saato* on n'est plus en possession de soi « Nous sommes allés voir le *gurua* après l'attaque du rhinocéros, c'était comme si l'âme de Sarmila était partie » (Fermier, 24/08/2021).
Samaaj समाज *Samajh* समझ्	Society Intellect	Intellect, understanding, wisdom, comprehension, perception (p. 745)	Understanding, opinion (p. 587)	Société Compréhension, savoir	Qui a attrait à la société *Manosamaajik samasya* : problèmes psychosociaux *Samajhwan* : intelligent, sage, sensible
Ijjat इज्जत्	Social status	—	Honour, reputation (p. 40)	Statut social Honneur Réputation Prestige	Lien entre l'individu et le monde social (Kohrt & Harper 2008) « La réputation est également associée à la famille. C'est l'*ijjat,* vous savez, c'est très important pour les gens » (Psychologue, 21/12/2021). *Ijjat linu* : insulter *Ijjat paeko* : fait référence au fait de recevoir du respect/qui a obtenu le respect *Ijjat gayo* : disparition du statut social/perdre la face *Beijjat* : honte sociale

Terme	Kohrt & Harper (2008)	Singh (2010 [2000])	Turner (1931)	Traduction française	Contexte
Aatmaa आत्मा	Self	One's own, personal, pertaining to self (p. 62)	Self, soul; reasoning faculty; mind (p. 34)	Le soi Le moi Âme Faculté de raisonnement, Esprit	Très proche du *saato* (Kohrt & Harper 2008) ou du *praan* (Turner 1931 : 397). « Tulsi est morte et son âme est entrée dans son fils qu'elle aimait » (Fermier, 24/11/2021). *Aatmaa-jaan, aatmaa-buddhi, aatmaa-gyan* : connaissance de soi *Aatmaakatha* : autobiographie *Aatmaagaurawa, aatmaaprashansa* : estime de soi *Aatmaakalyan* : son propre bien-être *Aatmaaraksha :* auto-défense *Aatmaahatya* : suicide
Dabaab दबाब	Internal and external tensions	—	—	Stress interne et externe Pression exercée (agent)	Diffère de *tanaab*, il s'agit ici de tensions internes et externes On parle de *tanaab* lorsque le sujet reçoit, interne seulement
Bhaava भाव *Anubhav* अनुभव्	—	Perception ; sensation ; experience (p. 25)	Perception ; experience; result (p. 14)	Sentiments Perceptions Ressentis Expérience	Utilisé parfois dans la terminologie de l'esthétique « *Anubhav* signifie ton expérience. Ce que tu as fait. Lorsque tu fais et obtiens quelque chose. Ça, c'est une expérience » (Guide, 01/12/2021). « Nous appelons les militaires parce qu'ils ont de l'expérience et peuvent nous protéger » (Fermier, 28/08/2021). « Tu n'es pas *gurua*, ni médecin, je sais, mais tu as de l'expérience » (Fermière, 18/11/2021). *Anubhav-garnu* : goûter, essayer, expérimenter, ressentir *Anubhavit-hunu* : avoir l'expérience, être expérimenté *Anubhav-garnu* : faire l'expérience de
Paagal पागल्	Crazy	Crazy, mad, insane (pp. 433 & 459)	Mad, insane, stupid (p. 373)	Fou/Folle Psychotique ? Instable	Inadaptation sociale Pour humains ou animaux *Baulaahaa* peut être employé dans un sens humoristique « Si le tigre représente une menace pour la vie d'un humain, le directeur du Parc devra autoriser son abattage, mais si le tigre semble fou, alors une équipe technique ou un expert gère la situation différemment après évaluation » (Directeur du BNP, 28/03/2023). *Paagalpan* : la folie
Baulaahaa बौलाहा	—	Mad, lunatic, crazy (p. 558)	Mad, lunatic (p. 462)		

À partir de lectures, discussions avec des chercheur·es (Sajen Man notamment, que je remercie) et entretiens sur le terrain.

Actions, ressentis ou caractéristiques potentiellement en lien avec la faune et/ou le parc national

Terme	Singh (2010 [2000])	Turner (1931)	Interlocuteur·ices	Traduction française	Contexte
Bicaar विचार *Bishvaas* *Vishwaas* विश्वास्	*Bicharai* : thinking, consideration *Bicharinu* : to be thougt *Bichari* : thinking, thinker (p. 543)	Thought, meditation; estimate, judgment (p. 440) Confidence, trust, faith (p. 449)	Opinion Beliefs	Avis Croyance Idée Foi Confiance Lien Croyance	Proches du terme « émotion » Permet d'accepter ou non des situations « Bien sûr, il y a un dieu dans le monde, mais si nous avons des problèmes, nous ne dépendons pas de dieu, car si nous avons des problèmes, nous devons les résoudre par nous-mêmes (…) Bien sûr, parfois nous avons besoin de croire, mais ça peut ne pas suffire » (Guide, 06/08/2019).
Chitta चित्त	Mind, heart; thought, understanding; intellect; attention (p. 230)	Mind; notice, attention; feelings (p. 175)	Heart	Cœur-attention	Proche du terme « émotion » Permet d'accepter ou non des situations
Tanaab तनाब	—	—	Internal tensions	Une forme de stress interne	Être sous tensions, humains comme animaux « Il [le léopard] a ressenti beaucoup de pression entouré de nombreux humains, il est devenu nerveux et a attaqué » (*Game scout*, 01/04/2023). « C'est de l'anxiété et de la tension parce que sa mère est morte (tuée par un cobra) » (Fermier, 24/11/2021). « Il faut donner de bons conseils pour contrôler les tensions » (Guide, 17/09/2021).
Chalaakh चलाख	Clever, adroit, ingenious, intelligent ; cunning, sly (p. 224)	Clever, artful, active, brisk (p. 169)	Smart Clever	Malin·e Intelligent·e Rusé·e	Pour humains ou animaux « Les éléphants sont plus intelligents que les humains » (Guide, 05/08/2019). « Les gens pensent souvent qu'ils sont plus intelligents qu'ils ne le sont, ils disent "nous, nous sommes ici depuis longtemps"… Mais les animaux sont des animaux » (Guide, 08/01/2022).
Sadmaa सदमा	—	—	Trauma Choc	Trauma Mal-être résultant de grandes souffrances	Situation qui s'applique aux humains ou aux animaux. Exemple donné par un guide, lors d'une sortie en *jeep* (16/04/2023), au sujet d'une tigresse qui agit bizarrement (attaque les voitures), car elle a été déplacée et s'est fait, selon lui, malmener depuis par les autres animaux. « Les autres animaux l'ont malmené et elle a été choquée. Cette tigresse a beaucoup souffert des autres tigres et elle va très mal » (Guide, 16/04/2023). *Sadmaa hunu* : être en état de choc

Terme	Singh (2010 [2000])	Turner (1931)	Interlocuteur·ices	Traduction française	Contexte
Stabdha bhayo स्तब्ध भयो	—	—	To be shocked	Ne plus pouvoir bouger Être stupéfait·e Paralysé·e	« J'étais sous le choc après l'incident [de l'attaque du tigre] » (Fermière, 04/04/2023).
Trasit त्रसित *Trasta* त्रस्त	— Frightened, terrified (p.347)	Frightened, alarmed, fearful (p. 292) —	Panic	Paniqué·e Terrorisé·e	Pour humains comme pour animaux « Les locaux sont paniqués, car le tigre ne s'arrête pas d'attaquer les gens » (*Churekunja Weekly*, 04/09/2022).
Chhatpataaunu छट्पटाउनु	To struggle, to be restless (p. 247)	To toss, tumble, flounder, sprawl (p. 190)	To toss	Se débattre Combattre Souffrir	« C'était vraiment très difficile [quand les animaux détruisaient les champs]. Les gens se débattaient pour trouver une solution lorsque le parc national a proposé un arrangement » (Ex-militaire, 03/04/2023). « Je me réveillais toute la nuit. Nous restions vigilants, nous devions nous débattre » (Ancien habitant de Baghaura, 18/04/2023).
Behos बेहोस्	Senseless, insensible, vide (p. 555)	Insensible, swooned, in a faint; delirious (p. 458)	Inconscient, falling, fainting	Tomber dans les pommes Faire un malaise Perdre conscience Être insconscient Insensibilité	Ex : situation de Bishant avec ses malaises (selon Aayan son frère, 11/12/2021). Situation de Suni face à l'éléphant au sein de la harde (01/12/2021). Situation de Didi dans la CF, ce qu'elle imagine vivre si elle rencontre le tigre (21/12/2022). « *Behos* c'est si j'ai l'impression de mourir par exemple » (Guide, 01/12/2021). « *Behos*, c'est quand on a un accident et qu'on s'évanouit. Par exemple s'il y a un bus et qu'on manque de se faire renverser » (Guide, 20/12/2022). *Behos hunu* : être insconscient·e *Hos* : être éveillé·e, l'attention, présence à soi *Hos garnu* : faire attention *Hos gayo* : son attention est partie
Kaamnu काम्नु *Kamaaunu* कमाउनु	To quiver, quake, tremble (p. 128) —	To tremble, shiver, quake (p. 88) To cause to tremble (p. 75)	Shake Shaking To shake	Tremblements, convulsions Faire trembler Trembler	Se rapproche de la crise d'épilepsie Réaction fréquente après avoir vu les animaux Peut aussi être associé à la faim, au froid, à la peur ou à la possession « J'ai eu peur et j'étais en train de trembler [en voyant le tigre] » (Fermière, 04/04/2023). « Je tremblais face au rhinocéros » (Fermier, 10/04/2023).
Chintaa चिन्ता	Anxiety, worry, care concern (p.231)	Thought, purpose, imagination, speculation (p. 176)	Anxiety	Anxiété Angoisse Inquiétude	Stress sur du court-terme ? Pour humains comme pour animaux

Terme	Singh (2010 [2000])	Turner (1931)	Interlocuteur·ices	Traduction française	Contexte
Chintan चिन्तन्	Study, reflection, contemplation (p. 231)	Thinking, reflecting (p. 176)	Thought	Se faire du souci Suppositions Pensées Réflexion	« Plus les tigres sont nombreux plus les inquiétudes augmentent dans la communauté » (*Churekunja Weekly,* 04/09/2022). *Chintit* : angoissé·e/inquiet·e *Chintaa linu* : se faire du souci/s'inquiéter *Chintan garnu* : penser
Aadar आदर	Respect, honour, hommage (p. 62)	Respect, politeness, courtesy (p. 34)	Respect	Respect Hommage	« Je me suis rétabli [de l'attaque] et j'ai commencé à penser que je devais avoir du respect pour l'animal » (Président de forêt communautaire, 16/11/2021).
Bachaaunu बचाउनु	To save, to defend, to protect, to rescue; to reserve (p. 521)	To save, defend; spare (p. 415)	To save	Sauver Défendre Protéger	« J'ai voulu sauver un enfant qui était à côté du léopard et l'animal m'a attaqué » (*Game scout*, 01/04/2021). « Nous devons sauver tous les animaux et les arbres, sans quoi nous n'aurons pas de vie » (Président de forêt communautaire, 16/11/2021).
Nidar निडर	—	Fearless, confident (p. 344)	Courageous	Courageux/Courageuse	Pour humains comme pour animaux « Les éléphants sont considérés comme des animaux courageux, mais ils ont peur des fourmis, des abeilles, des souris et des écureuils » (Fermier, 28/08/2021).
Uttejit उत्तेजीत *Uttejanaa* उत्तेजना	Excited; encouraged (p. 80) Stimulation, excitement; encouragement (p. 80)	Stimulation, excitement, encouragement (p. 48)	Excitement	Excitation avec un peu d'agressivité Recrutement tonique Motivation Émulation Être amené à	Être excité·e, au bord de la colère ? Pour humains comme pour animaux « *Uttejit* est relié à l'énergie sexuelle ou veut dire qu'une très forte énergie arrive » (Guides, 04/02/2023). *Uttejit garnu* : se presser, réveiller, stresser, stimuler
Khusi खुसि	—	Pleased, content, cheery Pleasure, gladness (p. 126)	Happy	Content Satisfait	Être content·e sur le moment, en joie plus ou moins durable « Les habitants de Karnali-Chisapani étaient heureux. Ils ont reçu de l'argent » (Ex-*game scout*, 18/04/2023). « J'étais heureux avant [qu'il y ait le parc national] ! Nous étions très forts » (Ancien habitant de Baghaura, 18/04/2023). « Il n'y avait pas de crocodiles [avant]. (…) Je ne suis pas content de voir les changements » (Ex-militaire, 17/02/2023). *Khusi garnu* : satisfaire *Khusi tulyaaunu/paarnu* : rendre heureux/heureuse *Aaphukhusi* : volonté personnelle, de son propre chef *Kuxiko anssu* : larmes de joie, pour une situation où un rêve se réalise

Terme	Singh (2010 [2000])	Turner (1931)	Interlocuteur·ices	Traduction française	Contexte
Sukha सुख	Happiness, pleasure, comfort, delight (p. 777)	Happiness, pleasure; leisure; health (p. 612)	Happiness?	Content·e Bonne vie Vie joyeuse Heureux/Heureuse	Être content·e de la vie Avoir des possessions sur long terme Tout avoir S'oppose à *dukha/dukhi*
Shanti शांति	Peace, tranquility, quietude, silence, composure; pacification ; rest (p. 716)	Quietness, appeasement, comfort (p. 573)	Quietness	Paix Silencieux	« Après [la création de petits groupes d'usagers de forêts communautaires] il y a eu beaucoup de paix ici » (Ex-militaire, 03/04/2023). « Les parents avaient l'habitude de dire que nous devions faire du bruit lorsque nous allions dans la jungle. Mais, maintenant, vous devez être silencieux » (Guide, 22/02/2023). « Lorsque nous marchons, nous devons être très calmes, silencieux et à l'écoute pour déterminer d'où proviennent les sons, le chant des oiseaux » (Guide, 06/12/2022).
Aananda आनन्द	Pleasure, happiness, enjoyment, fun; good health (p. 63)	Happiness, pleasure, joy; comfort, welfare, peace (p. 35)	Happiness Pleasure	Joie Facile Plaisir En paix	« La vie était facile pendant cinq ans [à l'intérieur de l'aire protégée] » (Ancien habitant de Baghaura, 18/04/2023). « C'est une chance de goûter au plaisir qu'offre le bel environnement du parc national » (Guide, 01/03/2024).
Surakshit सुरक्षित	Secure, safe, protected, unharmed, reserved, strong, firm (p.783)	—	Safe	Sécurisant Protégé·e Solide	Fait référence à un endroit par exemple où il est possible de se calmer, d'être hors de danger. Pour humains ou animaux. « Si le gouvernement avait mis des câbles électriques, les citoyens et les animaux seraient en sécurité » (Ex-*game scout*, 18/04/2023). « Les gens veulent être riches et veulent assurer la sécurité de leurs enfants, donc ils construisent des bâtiments en béton » (Guide, 22/02/2023). « Nous [personnel du Parc] devions le chasser [le léopard] vers un lieu en sécurité » (*Game scout*, 01/04/2023). *Surakshatmak* : protecteur, préventif
Runu रुनु	To weep, to cry, to wail, to lament (p. 650)	To weep, cry, lament (p. 540)	To cry	Pleurer Se lamenter	« Notre mère restait dans la vallée de Babai et nous devions rapporter toutes nos affaires avec nos pères. À force de marcher [à cause de la délocalisation de notre famille], nos jambes nous faisaient mal et nous pleurions la nuit. C'était très difficile » (Ancienne habitante de Babai valley, 06/04/2023). « Je criais en pleurant "maman, maman, aide-moi !". Ma mère a entendu et a sauté dans la rivière, sur le dos du crocodile » (Étudiante, 18 ans, 02/09/2021).
Dukha दुख *Duhkha*	Pain, suffering, distress, grief (p. 370)	Trouble, misfortune; pain; grief; worry (p. 313)	Hard work Bad life Suffering	Vie difficile Mauvaise vie Vie sérieuse Inquiétudes	Employé surtout pour soi, autant pour humains que pour animaux Substantif du sentiment Peut être en lien avec l'effort, pas forcément de grand malheur S'oppose à *sukha/sukhi*

Terme	Singh (2010 [2000])	Turner (1931)	Interlocuteur·ices	Traduction française	Contexte
दुःख *Dukhi* दुखि *Duhkhit* दुःखित *Dukhit* दुखित्	Unhappy, wretched, sad (p. 371) Unhappy, sorrowful (p. 371)	Unhappy (p. 313) Worried, sorrowful, sorry (p. 313)	Pain	Affecté·e par la douleur ou la peine	« J'ai eu mal pendant une semaine [après l'attaque] » (Guide, 27/03/2023). « Le gouvernement népalais ne fait rien. (…) Les animaux nous font souffrir » (Ex-*game scout*, 18/04/2023). *Dukha dinu* : poser souci *Dukh paarnu* : faire souffrir *Dukha baarnu* : pleurer la mort d'un·e parent·e sur une année/faire le deuil *Dukha-bhog* : expérience de la souffrance *Dukha maannu* : être troublé·e, soupirer *Dukha sukh* : plaisir et douleur *Dhukhakaar*/*Dhukhadayi* : qui génère de la peine *Dhukhad* : tragique, triste, dérangeant *Dhukhapurna* : douloureux *Duhkhamaya* : plein de chagrin
Dukhiyaa दुखिया	Afflicted with pain (p. 371)	Miserable, unhappy, wretched, ill-fated (p. 313)	Pain	Malheureux/Malheureuse Affligé·e	Employé surtout pour les autres, pour parler de personnes tristes et/ou pauvres.
Pir पिर्	—	Anxiety, mental trouble, distress; physical pain (p. 382)	Pain	Peine Difficultés Souffrance	« Nous souffrons et peut-être que d'autres parcs nationaux souffrent aussi » (Guide, 18/04/2023). « Les organisations doivent comprendre la souffrance des populations » (Fermier, 28/08/2021).
Piraa *Pidaa* पिड़ा	Pain; the pain of childbirth; ailment; affliction, distress (p. 471)	Pain, torture, anxiety, trouble (p. 380)			
Pidit पिडित	Afflicted; pressed; pained, distressed; sick, ill (p. 471)	—	Victim	Victime	« Au cours des prochaines années, davantage de familles souffriront comme moi, le nombre de victimes montera en flèche » (Fermière, BBC, 2022). « Il y a des victimes de la faune sauvage, mais il n'y a aucun programme ni activité pour les aider » (Conseillère psychosociale, 16/01/2022).
Raamro राम्रो *Naraamro* नराम्रो	Well, fine, nice, beautiful, lovely: good, excellent, healthy (p. 646) —	Beautiful; good (p. 536) Bad, evil, ill; ugly (p. 336)	Good Beautiful Bad	Bien, bon, beau Mauvais	« Nous avions tout : des vaches, des chèvres et des terres pour cultiver des légumes. La terre était bonne » (Ancienne habitante de *Babai valley*, 06/04/2023). « Un mois avant la rencontre, j'ai fait un mauvais rêve où un tigre m'attaquait » (Président de forêt communautaire, 16/11/2021). *Ramro gari :* bien, en sécurité *Ramro hunu* : être meilleur·e

Terme	Singh (2010 [2000])	Turner (1931)	Interlocuteur·ices	Traduction française	Contexte
					Ramro din : temps de prospérité *Ramro mukh* : personne qui s'exprime bien *Ramro laagdaina* : se sentir mal, ne pas aimer
Dar डर् *Bhayabhit* भयभीत	Fear, dread, terror, awe, danger (p. 316) Afraid, frightened (p. 565)	Fear; risk, danger (p. 256) —	Fear Fearful	Peur Avec peur Craintif/craintive	Situation menaçante. Pour humains ou animaux. « Les gens criaient et l'animal a pris peur (…). Tout le monde a peur en voyant le tigre » (Fermière, 04/04/2023). « Je suis retourné dans la forêt au bout d'un mois. Mais j'étais très craintif. Parfois, même si je voyais quelque chose bouger, j'avais peur. Même en rêvant d'un éléphant, j'avais très peur » (Guide, 27/03/2023). *Dar laagnu* : avoir peur *Dar dekhaaunu* : faire peur, menacer *Dar dekhaunu* : terrifier *Danga pare* : grande surprise
Ris रिस्	Anger, wrath (p. 648)	Anger, envy, jealousy (p. 538)	Anger	Colère	Être/se mettre en colère Pour humains, esprits ou animaux « Nous sommes en colère contre les animaux, mais que peut-on faire ? » (Fermier, 18/08/2021). « Vous savez, si quelqu'un essaie de prendre la nourriture d'un léopard, alors évidemment l'animal va se mettre en colère » (*Game scout*, 01/04/2023). *Ris uthaaunu/Ris laaunu* : faire enrager *Ris garnu* : être en colère *Risa laagnu/Ris uthnu* : se mettre en colère *Jhanakka risaunu* : être furieusement en colère, perdre son sang froid *Risani :* déplaisir *Risaris :* animosité, rivalité
Ghrna घृणा	Disgust, dislike, hatred (p. 211)	Dislike, hate (p. 159)	To hate	Détester	Pour humains ou animaux « Maintenant, les gens se sont mis à détester les animaux. Ils veulent les tuer » (Fermier, 28/08/2021).
Murkha मुर्ख	Foolish, ignorant, silly, stupid, unwise, a fool, an idiot, a simpleton (p. 621)	Fool, stupid (p.515)	Stubborn	Entêté·e/Obstiné·e Immature Idiot·e	N'en faire qu'à sa tête, ne pas écouter les autres dans une situation où des conseils sont donnés. Pour humains ou animaux. « Je me suis approché de plus en plus et j'ai essayé de toucher le rhinocéros. J'étais très immature à l'époque » (Guide, 08/01/2022).

Terme	Singh (2010 [2000])	Turner (1931)	Interlocuteur·ices	Traduction française	Contexte
Aatmarakshaa आत्मरक्षा	Selfdefence (p. 62)	—	Self-defense	Auto-défense	« Vous me demandez dans quelle mesure il est vraiment possible de faire de l'auto-défense. (…) Si l'animal meurt, je dois aller en prison » (Ex-militaire, 03/04/2023).
Jiskinu जिस्किनु	To joke; to cocquet, to flirt, to trifle (p. 276)	To joke, play pranks (p. 219)	To joke To tease	Se moquer Manquer de respect Jouer Blaguer Plaisanter	« Il est interdit de jouer/se moquer ou de blesser les animaux, ainsi que de jeter des déchets à l'intérieur de la forêt » (Panneau de la zone tampon de Bardiya, mars 2023). « Maintenant [, depuis mon attaque,] je ne suis plus en train de plaisanter au sujet de la jungle et de ses animaux » (Président de forêt communautaire, 16/11/2021).
Haannu हान्नु	To hit, to strike; to ring; to throw cowries in a game; to hamper; to take advantage of; to go quickly; to throw to cast; to shoot (p. 816)	To strike; shoot (p. 636)	To hit To bit To throw	Frapper Repousser	Pour les humains ou les animaux « J'ai fait un grand bruit (…), je me suis appuyé sur le sol avec une main et j'ai utilisé l'autre pour frapper le tigre. J'ai sauté sur son dos et je l'ai frappé à nouveau » (Président de forêt communautaire, 16/11/2021). « J'avais un sac à dos. Il [le rhinocéros] a commencé à le frapper plusieurs fois, il l'a déchiré entièrement » (Guide, 27/03/2023). « Lorsque l'animal [le rhinocéros] a essayé de m'attaquer, je l'ai frappé de toutes mes forces avec mon bâton, sur sa tête » (Guide, 12/11/2021).
Ghaau घाउ *Ghaaite* घाइते	Wound, hurt, sore, bruise, any cut (p. 206) Wounded, injured, hurt (p. 206)	Wound, hurt, sore (p. 155) Wounded (p. 155)	A wound Injured	Une blessure Être blessé·e	Pour humains ou animaux « J'ai eu beaucoup de blessures [après l'attaque du rhinocéros], regardez, j'en ai encore » (Guide, 27/03/2023). « C'est moi qui ai été le plus blessé [par le léopard] » (*Game scout*, 01/04/2023). « Après une quarantaine de jours, la blessure a guéri, j'ai pris des médicaments » (Fermier, 23/08/2019). « Concernant les soins, un éléphant ou un rhinocéros blessé peut être traité, mais un tigre blessé est bien plus difficile à soigner : une blessure légère guérit naturellement, mais si les dégâts sont importants, le traitement s'avère peu efficace et l'animal survit difficilement » (Ex-directeur du BNP, 28/03/2023). *Ghau niko hunu* : guérir les blessures *Lamo gau* : grande blessure
Kshati क्षति	Fall, loss, damage, harm, injury (p. 153)	Loss, damage, destruction; mischief (p. 110)	Destruction	Destruction Perturbation Porter atteinte	« Il est interdit de chasser de manière non autorisée ou de porter atteinte à la faune » (Panneau d'information de zone tampon, février 2023).
Toknu टोक्नु	To bite; to sting (p. 306)	To bite; snap at; worry (as a dog) (p. 247)	To bite	Mordre	« Le léopard m'a d'abord attaqué avec ses griffes puis m'a mordu » (*Game scout*, 01/04/2023).

Terme	Singh (2010 [2000])	Turner (1931)	Interlocuteur·ices	Traduction française	Contexte
Shikaar शिकार *Sikaar* सिकार	— Hunting (p. 770)	Hunting; prey; - meat (p. 604) —	Prey Kill	Proie Chasse	« [Il est interdit] de chasser de manière non autorisée ou [de] porter atteinte à la faune » (Panneau de la zone tampon de Banke, février 2023). « Le parc national de Bardiya était autrefois le meilleur endroit pour la chasse » (Journaliste, 05/04/2023). « [Les chasseurs] surveillaient la faune, de sorte que, lorsque le roi venait, en fonction de ses préférences et de son choix de chasse, il pouvait chasser. Ces chasseurs étaient là dans le but de servir la couronne » (Directeur du BNP, 28/03/2023). *Shikaari* : chasseurs *Shikaar khelnu* : chasser/braconner *Shikaar savaris* : visites royales de chasse
Samrakshan संरक्षण	—	Protecting, guarding, preserving, keeping; charge, custody (p. 577)	To take care Conservation	Prendre soin Préserver	« Participons à la conservation du tigre » (Panneau de la zone tampon de Bardiya, février 2025). « [Les pythons] sont un challenge pour la conservation » (*Churekunja Weekly*, 18/07/2013). « Vous gagnerez beaucoup en protégeant le tigre » (Panneau de la zone tampon de Banke, décembre 2022). « Il a perdu un œil avec la conservation du tigre » (*Churekunja Weekly*, 05/08/2012). *Samrakshit prajatiharu* : espèces protégées
Jodnu जोड्नु	To repair; to patch; to connect, to fit, to join, to unite; to cement; to append; to add up (p. 281)	—	To connect	Connecter Relier	« Ce n'est pas un conflit, ça pourrait être une manière dont les animaux et les citoyen·nes sont en lien » (Ex-*game scout*, 18/04/2023).
Sahataa सहता	Togetherness, unity, association (p. 758)	—	Coexistence	Coexister Cohabiter	« Maintenons la coexistence entre l'humain et la faune » (Panneau de la zone tampon de Bardiya, février 2023). « Si l'on parle de relations, de coexistence, on parle de similitudes » (Guide, 01/12/2021).
Sambandha सम्बन्ध	Joined, attached; well-knit (p. 751)	Alliance, affinity, connection; relationship by marriage (p. 589)	Relations	Relations (sécures) Liens Connexion Interdépendance	Entre humains et/ou animaux « Cette terre a été prise par les Britanniques, puis ils nous l'ont rendue. Après la rétrocession, les dirigeants étaient les Ranas ; ils ont construit une bonne relation avec eux » (Ex-*game scout*, 18/04/2023). « Avant, les gens avaient un lien avec la nature, le silence ou les animaux. Ce lien était plus fort. Les gens vivaient dans la jungle, donc ils avaient un lien plus fort » (Guide, 01/12/2021). « Si les parcs nationaux et les jungles ne peuvent pas être en relation avec nous, alors nous ne pouvons pas non plus être reliés aux animaux » (Fermier, 28/08/2021).

Terme	Singh (2010 [2000])	Turner (1931)	Interlocuteur·ices	Traduction française	Contexte
Saphal सफल	Successful, fruitful (p. 744)	Fruitful, productive; profitable, successful (p. 586)	Successfull	Réussi Succès	« C'est comme cela [en parlant de coexistence plutôt que de conflit] que nous pouvons réussir [la conservation] » (Ex-*game scout*, 18/04/2023). « Relocaliser les tigres ensemble s'ils ont le même genre peut causer des conflits territoriaux et ça ne sera pas un succès » (Ex-directeur du BNP, 01/04/2023).
Sallaaha सल्लाह	Advice (p. 757)	Counsel, advice, plan (p. 592)	Mutual agreement	Tomber d'accord Acceptation mutuelle	« [Les délocalisations] n'étaient pas forcées, c'était un accord mutuel : "on vous donne ça et on vous prend ça" » (Ex-militaire, 03/04/2023).
Aparaadh अपराध	Crime; fault, mistake, offence, guilt (p. 31)	Crime, sin, fault; guilt (p. 17)	Illegal Crime	Illégale Un crime	« Les sanctions vont des amendes à la peine de prison selon la gravité et la nature de l'espèce [animale] et du crime » (Directeur du BNP, 28/03/2024). *Aparaadh garnu* : commettre un crime *Aparaadhko kshamaa* : condoléances
Sataaunu सताउनु	To trouble, to torment, to harass, to tease, to irritate, to annoy (p. 737)	To afflict, oppress, harass; annoy, trouble, tease (p. 582)	To disturb	Perturber	« Ils [les singes] ont dérangé et détruit nos récoltes » (Ancien habitant de la *Babai valley*, 04/06/23).
Bigaarnu बिगार्नु	To injure, to spoil, to damage (p. 542)	To spoil; corrupt; slander; pollute; violate (a girl) (p. 439)	To destroy	Détruire	« Les animaux qui détruisent nos fermes et nos récoltes constituent un risque lié à la vie à proximité de la forêt » (Ex-militaire, 03/04/2023).
Noksaani नोक्सानी	—	Loss, damage (p. 353)	Damage	Perte Dommage	« Les animaux vivant à l'intérieur [du BNP] causent beaucoup de tort à l'extérieur, tuant des gens, détruisant leurs champs et tuant les animaux domestiques » (Ex-*game scout*, 18/04/2023).
Ladaai लडाई	The act of falling or felling, fighting (p. 661)	Fighting, war, strife (p. 547)	Fighting	Combat	Entre humains et/ou animaux « Nous avons lutté [avec le léopard] pendant dix minutes » (*Game scout*, 01/04/2023).
Jhagadaa झगड़ा	Dispute, quarrel, brawl; litigation, a case, a lawsuit (p. 284)	Quarrel, dispute, litigation (p. 227)	Dispute To fight	Se battre, résister Dispute	Entre humains et/ou animaux. « Quand ils nous ont dit de quitter la région, nous nous sommes sentis très mal de quitter notre maison qui était la vallée de Babai. Parfois nous nous sommes même battus avec des policiers » (Ancien habitant de *Babai valley*, 06/04/2023).
Sapanaa सपना *Antargyan* अन्तर्ज्ञान	A dream, vain fantasy, fantasy (p. 743) —	Dream; — sleep (p. 584) —	Dream An intuition	Rêve Situation surréaliste Une intuition, savoir avant que cela ait lieu	« Un mois avant la rencontre, j'ai fait un mauvais rêve où un tigre m'attaquait (…). Je rêve encore du tigre la nuit » (Président de forêt communautaire, 16/11/2021). « Je crie encore la nuit à cause des cauchemars, parfois l'éléphant me poursuit (…). J'ai senti qu'il allait me frapper, c'était une sorte d'intuition qu'il allait m'attaquer ce jour-là » (Guide, 27/03/2023).

Terme	Singh (2010 [2000])	Turner (1931)	Interlocuteur·ices	Traduction française	Contexte
Baachnu बाच्नु	To be saved; to refrain from; to survive (p. 522)	To be saved, escape; be set free; be alive; — remain, be left over (p. 429)	To live To survive	Survivre « Avoir une vie » Échapper	« [Après la poursuite avec l'éléphant] j'ai pensé : "j'ai survécu" ! » (Guide, 08/01/2022). « Je n'ai pas pensé à le tuer [le léopard]. Je voulais vivre et je voulais aussi que le félin vive » (*Game scout*, 01/04/2023). « C'est difficile d'échapper aux éléphants, rhinocéros et tigres, donc il est logique de prévoir une compensation » (Ex-directeur du BNP, 01/04/2023).
Kamjor कमजोर	Weak, thin (p. 115)	Weak, feeble, frail (p. 76)	To be weak	Être faible/fragile Manquer de force Fainéant·e ?	« J'étais très faible [après l'attaque], mes muscles manquaient de force » (Guide, 27/03/2023).
Birodh विरोध	—	Contention, quarrel, opposition (p. 447)	Resistance	Résistance Opposition	« Il y a eu beaucoup de résistance lors de l'introduction de la zone tampon à l'époque » (Ex-militaire, 03/04/2023).
Dvandva द्वन्द	A pair, a couple, brace; a couple of male and female; wrestling; a quarrel; perplexity; trouble; doubt (p. 384)	Pair, couple; union of the sexes; any pair of opposite qualities (such as pleasure and pain) (p. 322)	War Conflict	Guerre Conflit	« S'ils [personnes délocalisées] avaient continué à vivre à l'intérieur [de ce qui est devenu le BNP], rien de bon n'aurait pu arriver et ça aurait été une bataille continue avec la faune » (Directeur du BNP, 28/03/2023). « Relocaliser les tigres ensemble s'ils ont le même genre peut causer des conflits territoriaux et ça ne sera pas un succès » (Ex-directeur du BNP, 01/04/2023). *Dvandva yughga* : lutte *Janta ra janawarbichko dvandva* : conflit au milieu des humains et des animaux
Khataraa खतरा	—	Deception, fraud, treachery (p. 113)	Risky Danger	Risqué Danger	Pour humains, animaux et/ou fantômes/esprits « Je vois souvent des serpents. J'ai vu des cobras et ils sont vraiment très dangereux » (Garde forestier, 30/03/2023). « Avant, il y avait peu d'animaux sauvages. Il n'y avait aucun risque » (Ex-militaire, 17/02/2023). « Si je n'avais pas sauvé l'enfant [du léopard], en tant que travailleurs du gouvernement népalais, nous aurions dû affronter le danger de la population » (*Game scout*, 01/04/2023). *Katarnaak* : dangereux
Aakraman आक्रमण	Attack, invasion (p. 59)	Attack, invasion (p. 32)	Attack	Attaque intentionnelle d'animaux, d'humains ou de fantômes	Par humains, animaux ou esprits/fantômes/divinités « L'éléphant m'a attaqué avec ses défenses (…). Si les dieux ou esprits extérieurs veulent attaquer notre maison, nos dieux domestiques nous protègent » (Guide, 27/03/2023). « Dans la vallée de Babai il n'y avait pas d'attaques contre les personnes » (Ancien habitant de *Babai valley*, 06/04/2023).

Terme	Singh (2010 [2000])	Turner (1931)	Interlocuteur·ices	Traduction française	Contexte
					« La principale raison de l'agressivité des habitants après l'attaque d'Ashmita par le félin est qu'il y en avait eu de nombreuses autres auparavant, notamment l'année précédente » (Fermier, 07/04/2023). *Bessari aakraman* : attaquer fort *Aakraamakataa* : agressivité *Anaakraman* : non-agression
Ghatanaa घटना *Durghatanaa* दुर्घटना	Incident, occurrence, event, episode (p. 201) Accident, mishap, tragedy, serious calamity (p. 373)	Accident (p. 152) Great calamity; dire distress; bad accident (p. 315)	Incident Really bad incident	Incident Grave accident	« L'éléphant est arrivé et mon père est sorti. Il s'est fait attaquer. (…) [C']était un grave accident » (Politicien, guide et directeur d'hôtel, 22/08/2019). « Le même mois, quelques jours plus tard, un autre accident grave s'est produit » (Président de forêt communautaire, 16/11/2021). *Praakritik durghatanaa* : (grave) accident naturel *Durghatanaabaata marne* : mort par (grave) accident
Abhaagi अभागी *Dasaahaa* दसाहा *Dashaa* दशा	Ill-fated, unlucky, unfortunate, ill-starred (p. 36) State, condition, degree; ill-luck, misfortune; period of life (p. 364)	Unlucky, unfortunate, miserable (p. 20) Plight, bad fortune, evil days (p. 306)	Being unlucky A bad luck	Ne pas avoir de chance (Sens religieux/astrologique)	« Je suppose que je n'ai pas eu de chance » (Guide, 27/03/2023). « Parfois, les gens disent que voir quelqu'un sans œil porte malheur pour toute la journée, c'est pourquoi [depuis l'attaque du tigre] je porte toujours des lunettes » (Président de forêt communautaire, 16/11/2021).
Upahaar उपहार *Upakaar* उपकार्	Benefit, good; help; welfare (p. 85)	Help; benefit (p. 50)	A gift	Un cadeau	« Nous ne pouvons pas garder trop de tigres au Népal, offrons-les en cadeau à quelqu'un » (Premier ministre KP Sharma Oli, YouTube, 2024). « Le Népal a offert des rhinocéros à la Chine en cadeau » (Journaliste, 05/04/2023). *Upahaar garnu* : faire le bien, obliger *Upahaari* : bienfaisant·e, bienveillant·e *Prakritiko anupam upahaar* : un don unique de la nature
Gaurab गौरब	Respect, respectability, importance, dignity; glory, gravity (p. 198)	Importance, influence (p. 151)	Pride Importance	Fierté Importance	« La fierté du pays peut être perdue à cause de la migration des animaux » (*Churekunja Weekly*, 19/08/2012). « Certaines personnes ont perdu des membres de leur famille. Si vous leur dites qu'ils doivent protéger les animaux, ils ne seront pas contents. Ils ont besoin d'être fiers » (Politicien, guide, et directeur d'hôtel, 14/02/2023). « Notre fierté nationale dépend de l'augmentation du nombre de tigres, pour attirer davantage de touristes étrangers » (Fermière, BBC, 2022).
Bhetnu	To visit, to meet; to recover; to find, to get, to detect; to	To meet, come across, find (p. 482)	To encounter	Rencontrer	Pour les humains et/ou les animaux

Terme	Singh (2010 [2000])	Turner (1931)	Interlocuteur·ices	Traduction française	Contexte
भेट्नु	match; to have a talk; to be adequate (p. 583)				« J'ai rencontré le tigre ce jour-là » (*Game scout*, 18/04/2023).
Sajaktaa सजकता	Carefulness, caution, alertness, vigilance (p. 735)	—	Being alert Aware	Être prêt·e Attentif/Attentive	« En marchant dans la forêt, il faut être prêt à chaque instant (…). Si le tigre chasse ou rugit, il ne faut pas s'avancer près de lui. (…) Les tigres âgés ou ceux qui promènent leurs petits demandent à être encore plus vigilants » (Guide, 28/02/2023).
Turuntai तुरुन्तै	At once, immediately, soon, without delay (p. 342)	—	Instantly	Instantanément Immédiatement	« Il est mort sur le coup après l'attaque du tigre, sur le coup, et son crâne était fracassé » (Fermière, 06/04/2023).
Achaanak अचानक	Suddenly, all of a sudden (p. 8)	Unexpected, sudden (p. 7)	Sudden	Soudain	« Il [l'éléphant] est venu vers nous d'un coup, il était en colère » (Guide, 27/03/23)
Ekkaasi एक्कासी	At once, unexpectedly, all of a sudden (p. 99)	Suddenly; accidentally; unawares (p. 57)	All of a sudden Suddenly	Tout à coup Soudain	« Le rhinocéros marchait avec son petit dans le parc national, puis il est soudainement venu vers nous, comme le vent » (Guide, 27/03/2023). « C'était un gros tigre, il était couché dans l'herbe, puis il m'a attaqué d'un coup » (Fermier, 09/04/2023). « Je suis retournée dans la direction de mon mari et, soudainement, sans aucun bruit, le tigre m'a attaquée » (Fermière, 04/04/2023).
Anautho अनौठो	Surprising, astonishing, strange (p. 27)	Queer, extraordinary, unusual (p. 15)	Strange	Étrange Surprenant Inhabituel Inédit	Sentiment d'originalité ou de bizarrerie *Anauthopan* : nouveauté, curiosité, fait d'être surprenant
Achamma अचम्म	Surprise, astonishment, wonder (p. 8)	Wonder, surprise; a wonderful thing, marvel (p. 7)	Amazing	Surprise Étonnement	Surprise, avec côté positif *Achamma maannu* : être surpris *Achammako* : merveilleux *Achamma paarnu* : surprendre, étonner
Chakka छक्क	Wonder, prodigy, amazement (p. 247)	Amazement, wonder (p. 189)	Different	Stupéfaction	Quelque chose est différent, inattendu, positif ou négatif *Chakka paarnu* : être étonné, choqué *Chakka paarnu* : étourdir, étonner
Jamkaa-bhet जम्काभेट	Sudden collision (p. 268)	Encounter, sudden collision (p. 209)	Sudden/Close encounter	Rencontre soudaine/rapprochée	« Il y avait des gens partout, mais au milieu, j'ai eu cette rencontre soudaine avec le tigre (Président de forêt communautaire, 16/11/2021). « Un jour j'ai eu une rencontre soudaine avec un rhinocéros. Après ça, j'ai arrêté d'aller dans la jungle » (Fermier, 02/03/2025).

À partir du terrain (entretiens, discussions), de l'avis de spécialistes (Marie Lecomte-Tilouine et Rémi Bordes, que je remercie) et de lectures (Kohrt & Harper 2008 ; Turner 1931 ; Singh 2010 [2000]).

LISTE DES ACRONYMES, SIGLES ET ABRÉVIATIONS

BCP : *Bardiya Conservation Program*/Programme de conservation de Bardiya
BNP: *Bardiya National Park*/Parc national de Bardiya
BZMC : *Buffer Zone Management Committee*/Comité de gestion de la zone tampon
BBC : *British Broadcasting Corporation*/Corporation britannique de radiodiffusion
CBS : *Central Bureau of Statistics*/Bureau central des statistiques
CF : *Community Forest*/Forêt communautaire
GIEC : Groupe d'experts intergouvernemental sur le changement climatique/*Intergovernmental Panel on Climate Change*
GPS : *Global Positioning System*/Géo-positionnement par satellite
DFO : *District Forest Office*/Office régional des forêts
CITES : *Convention on International Trade in Endangered Species of Wild Fauna and Flora/*Convention sur le commerce international des espèces de faune et flore sauvages menacées d'extinction (1975)
MTC : Médecine Traditionnelle Chinoise/*Traditional Chinese Medicine*
HWC : *Human-Wildlife Conflict*/Conflits humains-faune
WWF : *World Wildlife Fund*/Fonds mondial pour la nature
WC : *Wildlife Crime*/Crime contre la vie sauvage
KfW : *Kreditanstalt für Wiederaufbau*/Banque publique allemande de développement
GIZ : *Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit*/Coopération allemande
NHRC : *National Human Rights Commission*/Commission nationale des droits de l'homme
TAL : *Terai Arc Landscape*/Paysage de l'arc du Téraï
UICN : Union International pour la Conservation de la Nature/*International Union for Conservation of Nature*
UNICEF : *United Nations Children's Fund*/Fonds des Nations unies pour l'enfance
CBAPU : *Community-Based Anti-Poaching Unit*/Unité communautaire anti-braconnage
DNPWC : *Department of National Parks and Wildlife Conservation*/Département des parcs nationaux et de la conservation de la faune
NTB : *National Tourism Board*/Office du tourisme népalais
NTNC : *National Trust for Nature Conservation*/Fonds national pour la conservation de la nature
IWT : *Illegal Wildlife Trade*/Commerce illégal de la faune sauvage
RPS : *Nepali Rupees*/Roupies népalaises
ONG : Organisation Non Gouvernementale/*Non-Governmental Organization*
ZSL : *Zoological Society of London*/Société zoologique de Londres
SAARC : *South Asian Association for Regional Co-Operation*/Association sud-asiatique pour la coopération régionale
NPWCA : *National Parks and Wildlife Conservation Act*/Loi sur les parcs nationaux et la conservation de la faune et de la flore
FAO : *Food and Agriculture Organization*/Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture
UNESCO : Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture/*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*
WCA : *Wildlife Conservation Act*/Loi sur la conservation de la faune sauvage

GLOSSAIRE[528]

Ailaani jagga : « terre » ouverte et publique, qui n'est ni celle du gouvernement ni tout à fait illégale. Appellation employée pour qualifier les terres dans lesquelles les personnes ont été relocalisées après avoir été expulsées de l'aire protégée.
Baagh : « félin ». Utilisé sur place pour parler d'un tigre ou d'un léopard. Ce dernier est parfois plus précisément appelé *chitwa*.
Babu : « bébé », se dit d'une personne beaucoup plus jeune que soi, terme affectueux.
Bahini : « petite sœur ».
Bali daan : auto-sacrifice, qui désigne « l'acte d'offrir sa propre vie », combinant *daan* (l'offrande du sang) et *bal* qui fait référence à la force musculaire et au « courage » (Lecomte-Tilouine 2021 : 32-38).
Ban : « jungle » ou « forêt ».
Banajantu : « faune ».
Banbhoj sthal **:** « aire de pique-nique forestière ». À Bardiya, ce terme est synonyme de *picnic area* ou *bank of the river*, et désigne un espace de plusieurs centaines de mètres le long de la rivière Khauraha.
Bandevi : « déesse de la forêt ». Elle est vénérée à Bardiya par une partie de la population, surtout pour demander de la protection vis-à-vis de la faune, lors d'excursions en forêt.
Bhitra : « à l'intérieur ».
Bideshi : « étranger·e ». Peut s'appliquer dans le cas d'un·e touriste, mais aussi d'un·e chercheur·e, d'un·e représentant·e d'ONG ou encore d'un·e directeur·ice de *resort*.
Bighaa : unité de mesure correspondant à 20 *khatta* soit 0.68 hectares (6 772.68m^2).
Birodh : « opposition ».
Bish: « poison ».
Buffer zone : « zone tampon » d'extrême frontière avec la jungle, située entre deux et six kilomètres autour du Parc, où vivent des villageois·es qui ont droit à certaines compensations en cas de dommages causés par les animaux sauvages.
Buwa : « père ».
Chori : « fille ». Se dit d'une femme que l'on considère comme son enfant ou de sa belle-fille.
Dai ou ***Dadu*** : « grand frère », respectivement en népali et en tharu.
Dal bhat : plat traditionnel à base de riz, lentilles et légumes.
Dhohi : « matriarche ». Vieille éléphante qui dirige la harde.
Didi : « grande sœur ».
Dopata : long foulard résistant.
Dharma : « religion » ou « loi universelle de la nature » en sanskrit.
Durlabh : « rare ».
Dvandva **:** « conflit » ou « guerre » selon plusieurs personnes rencontrées sur place.
Gaida : « rhinocéros ».
Ghar paluwa : « élevé à la maison » ou « domestique ». Utilisé dans ce travail pour qualifier vaches, buffles, chèvres, cochons, chiens, chats ou encore éléphants captifs.
Ghas : « fourrage » ou « herbe », qualifie parfois dans les faits de simples feuilles comestibles pour les animaux domestiques. L'activité qui consiste à aller collecter ce fourrage se dit « *ghas*

[528] Les termes qui renvoient davantage aux ressentis psychocorporels et aux relations affectives avec la faune font l'objet d'une analyse plus poussée et sont donc surtout consultables dans l'Annexe 5.

katne » soit littéralement la « coupe de l'herbe ».
Gohi : « crocodile ».
Gothala **:** « éleveur », « gardien » ou « propriétaire » de buffles.
Guest ou ***Pauna*** : « client » ou « invité·e ponctuelle », respectivement en anglais et en népali. Terme employé parfois pour qualifier un·e touriste avec plus de politesse.
Gurua : « terme dérivé du sanskrit *guru*, 'maître spirituel', qui désigne les spécialistes du rite » (Krauskopff 1989 : 16) ou « maître des forces invisibles ; prêtre » (*ibid.* : 250). Sorte de chamane local, généralement tharu.
Haatti : « éléphant ».
Haattisar : « stabulation d'éléphants ». Centre où vivent cornacs et éléphants, aussi appelé sur place « *breeding center* ».
Hallaa : « bruit ».
Harayo : « perdu ».
Hatiyaar : « armes ».
Home Stay **:** de « maison » et « rester », habitation de laquelle un·e villageois·e dédie une chambre à l'accueil d'un·e ou plusieurs touristes (ou chercheur·es), ce qui garantit une source de revenus et une expérience interculturelle singulière.
Jali ou ***Tarbhandhan*** : « filet », désigne les gabions disposés en divers endroits pour lutter contre l'érosion et qui luttent aussi contre la venue des grands mammifères.
Jamkaa-bhet : « rencontre, collision soudaine (trad.) » (Turner 1931 :209 ; Singh 2010 [2000]: 268).
Janawar : animaux, dans le sens général du terme.
Jangali : « de la jungle » ou « sauvage ». Utilisé dans ce travail pour qualifier tigres, léopards, rhinocéros, éléphants non-domestiqués, singes, biches, crocodiles ou encore serpents.
Jhaakri : spécialiste rituel qui opère par la transe pour communiquer avec les esprits/les défunts et guérir des maladies. Similaire au *gurua*.
Jhaarphuk **:** pratique de guérison combinant le fait de « balayer » (*jhaarnu*) une puissance par une formule magique à l'aide éventuellement de feuilles (notamment de neem) et l'acte de « souffler » (*phuknu*) sur la personne ou l'animal en souffrance, conjointement à la récitation d'un mantra.
Jyotish : astrologue de haute caste qui lit les événements à venir dans les lignes de la main ou dans du riz par exemple.
Kaal : « temps ».
Kamaiya : Terme employé pour qualifier une personne travaillant dur, mais aussi pour faire référence au système d'esclavagisme moderne du même nom vécu par les populations Tharus qui a perduré jusqu'à la fin de la guerre maoïste. Alors que les hommes étaient nommés *Kamaiyas*, les femmes étaient appelées *Kamalahari* (Fujikura 2013).
Karma : loi de cause à effet dans laquelle chaque action (qu'il s'agisse d'une pensée, d'une parole ou d'un acte) de l'individu entraîne des conséquences, bonnes ou mauvaises, sur sa vie actuelle ou future.
Khar : « chaume ». Grandes herbes résistantes récupérées dans les zones protégées pour fabriquer ou renouveler des toits.
Khatta : unité de mesure correspondant à 0.034 hectares (338.63m^2).
Khor : cabane ou cage pour enfermer des animaux (chèvres par exemple) pour qu'ils soient en sécurité.
Khukuri : « couteau ».

Khurpa : « couteau incurvé » ou « serpette ».
Lakh : le terme désigne au Népal 100 000 roupies, soit environ 800 dollars.
Lati : « long bâton ».
Maanavsaastra : « étude de l'humain ». C'est le terme employé pour parler d'anthropologie au Népal.
Machhan : « tour de guet ». Aussi nommée sur place « *watching tower* », elle est construite de bois ou de béton et est utilisée pour surveiller la faune et les activités humaines, en hauteur.
Mahishasura : « démon-buffle » qui affronte la déesse Durga et en meurt, dans la mythologie hindouiste.
Mahut : aussi appelé « cornac » en français, désigne la personne qui monte, soigne et guide l'éléphant captif. Il y a généralement à Bardiya trois *mahut* par animal ; ils vivent ensemble au *Haattisar* ou *breeding center*.
Manche : « personne ».
***Mantra* : «** chant rituel », « incantation » ou « sort ».
Marua : « hutte abritant le sanctuaire des divinités » (Krauskopff 1989 : 253). Sorte d'autel extérieur comportant des représentations des esprits et des dieux.
Mato : « terre ».
Nadi : rivière.
Nag Panchami : journée du serpent ou le *naga*, symbolisé par un morceau de bois tortueux qui fait penser à la forme d'un cobra, est honoré à travers des rituels et des offrandes telles que de l'encens, de la bouse de vache et des fleurs.
Nagas : êtres serpentiformes souvent représentés comme mi-humains mi-serpents, associés principalement aux milieux aquatiques et souterrains.
Namaste, Namaskar, Ram-ram : « bonjour » ou « au revoir » accompagnés d'un geste consistant à joindre les mains au niveau de la poitrine, à maintenir un contact visuel et à incliner légèrement le buste.
Naya Muluk : « Nouveau Pays ».
Rastriya nikunja : « parc national ».
Pahadi ou ***Pahari*** : désigne une personne de caste brahmane ou chhetri (haute caste), originaire des collines (*pahad*) ou des montagnes.
Parichit : « habitué·e » ou « familier·e ».
Parsad : « offrande ». Généralement en contexte rituel.
Prakriti : « nature » ou « naturel ». Dans le sens de l'environnement, mais aussi de la nature d'un être ou d'une chose.
Puja : « rituel d'offrande ou cérémonie religieuse dans les traditions hindoues et bouddhistes » (Johnson 2025 : 482).
Purano manche : « ancienne personne ».
R.s : roupies népalaises. Un euro équivaut à 125 r.s (sans prise en compte du pouvoir d'achat).
Raamro : « bon » ou « bien ».
Rakshi : alcool de riz.
Resort* ou *Lodge : termes issus de l'anglais désignant les structures qui accueillent les touristes et proposent, en plus du logement, des activités telles que les sorties dans le Parc avec un·e ou plusieurs guides.
Saamudaayika ban : « forêt communautaire ». Forêt qui peut faire partie ou non de la *buffer zone* du Parc, mais qui est en tous cas gérée par la communauté, à l'aide d'un garde forestier

élu par elle. Un plan est mis en place tous les cinq ans pour cela et il doit être approuvé par le gouvernement.

Saantipurna andolan : « manifestation pacifique ». Terme employé pour qualifier certains soulèvements villageois.

Sâl : désigne le *Shorea robusta*, un grand arbre très recherché pour la résistance de son bois (construction de maisons) et la taille de ses feuilles (fabrication de plats selon une technique proche de l'origami, à l'aide de petits cure-dents en bambou). Les petits contenants ainsi fabriqués sont nommés « *duna* » en népali (bols) et les grands « *tapari* » (assiettes).

Sallaaha : « accord mutuel » qui se serait fait entre le gouvernement et les habitant·es relocalisé·es en-dehors de l'aire protégée.

Samrakshan : « conservation ».

Samuha : « groupe ».

Sapanaa : « rêve ».

Shikar Savaris : « visite/arrivée de chasse ». Désigne les visites royales de chasse dans les grandes réserves népalaises, qui se sont surtout effectuées entre 1951 et 1990, durant la période pré-andolan (Bhatt 2003).

Tikaa : trace rouge apposée sur le front, qui est un mélange de poudre vermillon, d'eau et — souvent à Bardiya — de riz.

Upahaar : « cadeau » ou « don ».

Veda : « connaissance » en sanskrit. Ensemble de textes sacrés, en vers et en prose, qui dictent dans l'hindouisme les bonnes conduites rituelles et collectives, voire personnelles pour une libération individuelle.

TABLE DES FIGURES

Figure 1 Carte du parc national de Bardiya avec ses corridors 24
Figure 2 Entrée du parc national de Bardiya 31
Figure 3 Carte des lieux visités pour l'étude 33
Figure 4 Tigre du parc de Ranthambore, Rajasthan (Inde) 34
Figure 5 *Banbhoj sthal*, *buffer zone* de Bardiya 35
Figure 6 Famille *Deshauri Tharu* d'adoption, *buffer zone* de Bardiya 36
Figure 7 Type de relief et paysage le long de la rivière Karnali entre Dailekh et Bardiya 38
Figure 8 Exemple du volume de bois récupéré par une habitante dans le BNP, *buffer zone* de Bardiya 39
Figure 9 Allumage du feu pour lutter contre la présence d'un éléphant, *buffer zone* de Bardiya 41
Figure 10 Exemple de rencontre « directe » avec un éléphant, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya 43
Figure 11 Mission de prise de points GPS pour le NTNC, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya 44
Figure 12 Capture d'écran d'une vidéo de rencontre soudaine dans le parc national de Chitwan, Facebook 45
Figure 13 Exemples de rencontres « indirectes » avec un tigre par l'intermédiaire de ses traces (empreintes et excréments), *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya 46
Figure 14 Exemple de rencontre directe entre un chien et un éléphant du Parc, *buffer zone* de Bardiya 48
Figure 15 Scène de classe d'éducation à la vie sauvage, *buffer zone* de Bardiya 49
Figure 16 Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya 51
Figure 17 Affiche du film « Bardiya : le prix du feu » 53
Figure 18 Fermier me montrant une photo de sa femme décédée, *buffer zone* de Bardiya ... 56
Figure 19 Bloc diagramme nord-sud de l'Himalaya népalais 62
Figure 20 Scène de fin de journée, sortie du BNP 64
Figure 21 Femmes s'apprêtant à aller pêcher dans la rivière Karnali, *buffer zone* de Bardiya 65
Figure 22 Évolution et changements légaux de l'aire de conservation de Bardiya 71
Figure 23 Carte de la partie ouest du territoire cédé puis récupéré sous le nom de *Naya Muluk* 74
Figure 24 Porteurs qui démarrent une longue marche de Surkhet à Babai 78
Figure 25 Photo d'un territoire englobé entre 1982 et 1985 par l'aire de conservation, vallée de Babai 78
Figure 26 Architecture qui aurait été celle des maisons de la vallée de Babai, Taratal 79
Figure 27 Carte des territoires ajoutés à l'aire de conservation et des mouvements migratoires 80
Figure 28 Plaine de Baghaura, BNP 85
Figure 29 Matériel de chasse des *Rajis*, vallée de Babai 86
Figure 30 Photo aérienne d'un territoire défriché, vallée de Babai 87
Figure 31 Première carte topographique de l'aire de conservation de Bardiya 88
Figure 32 Charles MacDougal lors d'une chasse au tigre, Bardiya 89
Figure 33 Panneau d'information proche du parc de Banke, *buffer zone* de Banke 92
Figure 34 Diagrammes montrant l'augmentation conjointe entre nombre de tigres et touristes dans le BNP, de 2001 à 2018 93
Figure 35 Sortie touristique en jeep, BNP 94

Figure 36 Réunion de deux bras de la Geruwa formant la rivière Karnali, *buffer zone* de Bardiya 106
Figure 37 Dauphin gangétique dans la rivière Karnali, BNP 107
Figure 38 Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya 108
Figure 39 Lutte nocturne contre la présence d'un éléphant, *buffer zone* de Bardiya 113
Figure 40 Léopard tué par les populations, BNP 118
Figure 41 Trois chats civette tués par des locaux, *buffer zone* de Bardiya 121
Figure 42 Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya 122
Figure 43 Rayon de miel et ruches, BNP 123
Figure 44 Sortie des buffles, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya 125
Figure 45 Coupe de branches et collecte de bois, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya 125
Figure 46 Sortie en jeep, BNP 128
Figure 47 Traces d'écobuage, BNP 130
Figure 48 Panneau d'information installé dans la *banbhoj sthal*, *buffer zone* de Bardiya ... 132
Figure 49 Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya 133
Figure 50 Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya 136
Figure 51 Post de Suni, Facebook 138
Figure 52 Capture d'écran du discours du Premier ministre KP Sharma Oli, YouTube 143
Figure 53 Face-à-face distant entre Messi l'éléphant et quelques humains, *buffer zone* de Bardiya 147
Figure 54 Photo d'un manuel scolaire pour enfants, *buffer zone* de Bardiya 149
Figure 55 Répétition d'une pièce de théâtre réalisée en classe d'éducation à la vie sauvage, *buffer zone* de Bardiya 151
Figure 56 Panneau d'information installé au niveau d'une clôture, *buffer zone* de Bardiya 154
Figure 57 Statue de tigre installée sur le rond-point de Tharkurdwara, *buffer zone* de Bardiya 155
Figure 58 Post de Leonardo DiCaprio sur X à propos du nombre de tigres au Népal 156
Figure 59 Clôtures électriques entre le Parc et le village, *buffer zone* Bardiya 161
Figure 60 Panneau d'information installé au niveau d'une clôture, *buffer zone* de Bardiya 162
Figure 61 Gabion, *buffer zone* Bardiya 162
Figure 62 Cabane pour chèvres (*khor*) et animal retrouvé mort tué par un léopard, *buffer zone* de Bardiya 164
Figure 63 Panneau d'information installé au niveau d'une clôture, *buffer zone* de Bardiya 165
Figure 64 Structure de stockage de nourriture détruite par un éléphant, *buffer zone* de Bardiya 167
Figure 65 Tour de guet (*machhan*) pour déceler la présence d'animaux, *buffer zone* Bardiya (secteur Geruwa) & BNP 168
Figure 66 Production d'huiles essentielles, *buffer zone* Bardiya 169
Figure 67 Ruches pour tenir à distance les éléphants du Parc, *buffer zone* de Bardiya 170
Figure 68 Installation de biogaz, *buffer zone* de Bardiya 171
Figure 69 Lutte nocturne contre la présence d'un éléphant avec l'aide des chiens du village, *buffer zone* de Bardiya 172
Figure 70 Lutte nocturne contre la présence d'un éléphant avec le feu et les cris, *buffer zone* de Bardiya 173
Figure 71 Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya 174
Figure 72 Éclairage automatique, *buffer zone* Bardiya 175
Figure 73 Microphones pour avertir le reste du village, *buffer zone* de Bardiya 176

Figure 74 Caméras ou pièges photographiques, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya 177
Figure 75 Rhinocéros nommé « Bikram » et éléphant captif à l'entrée du Parc, BNP 181
Figure 76 Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya..... 185
Figure 77 Rhinocéros se promenant dans la bourgade de Sauraha, *buffer zone* de Chitwan187
Figure 78 Ensemble de cages permettant de capturer et transporter la faune, *buffer zone* de Chitwan 189
Figure 79 Destruction nocturne effectuée par Messi l'éléphant, *buffer zone* de Bardiya 192
Figure 80 Lutte nocturne contre la présence d'un éléphant, *buffer zone* de Bardiya 196
Figure 81 Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya..... 197
Figure 82 Habitations endommagées par un éléphant « fou », *buffer zone* de Bardiya 198
Figure 83 *Lawangi puja*, Bardiya..... 201
Figure 84 Célébration pour les éléphants autour d'un poteau rituel, *buffer zone* de Bardiya 202
Figure 85 Panneau à la sortie d'un café, *buffer zone* de Bardiya 203
Figure 86 Tigre *man-eater* de Chitwan, Zoo de Katmandou 206
Figure 87 Statuettes rituelles de cheval et de tigres prêtes à la vente chez un potier, *buffer zone* de Bardiya 208
Figure 88 Plusieurs dizaines de personnes rassemblées autour de la maison dans laquelle un léopard a été enfermé, *buffer zone* de Shuklaphanta..... 210
Figure 89 Capture d'un léopard enfermé dans une maison avec les membres du NTNC et des militaires, *buffer zone* de Shuklaphanta 210
Figure 90 Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya..... 212
Figure 91 Crocodile des marais prenant le soleil, BNP 216
Figure 92 Crocodiles au *rescue center*, entrée du BNP 218
Figure 93 Habitants *Rajis* s'apprêtant à tuer un python, vallée de Babai 220
Figure 94 Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya..... 221
Figure 95 *Nag Panchami*, *buffer zone* de Bardiya 222
Figure 96 Un cobra est rencontré et pris en photo avec amusement sur la *banbhoj sthal*, *buffer zone* de Bardiya 223
Figure 97 *Grassland*, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya 225
Figure 98 *Rainforest*, BNP 226
Figure 99 Forêt de *saal*, BNP..... 226
Figure 100 Langurs, BNP..... 230
Figure 101 Un garde forestier frappe des branches pour attirer l'attention d'un éléphant, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya..... 234
Figure 102 Léopard pris en tenaille par deux jeeps sur un chemin, BNP 234
Figure 103 Tigre traversant un cours d'eau, BNP..... 237
Figure 104 Post d'un guide de Bardiya, Facebook 238
Figure 105 Post d'un guide de Bardiya, Facebook 239
Figure 106 Panneau d'information installé au niveau de l'entrée du BNP, *buffer zone* de Bardiya 241
Figure 107 Panneaux solaires pour l'alimentation d'une pompe, BNP 245
Figure 108 Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya..... 246
Figure 109 Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya..... 247
Figure 110 Plaque commémorative, BNP..... 247
Figure 111 Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya..... 248
Figure 112 Cadavre de crocodile des marais dans la Karnali, BNP..... 249
Figure 113 Article de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya..... 250

Figure 114 Retour de la coupe de fourrage et de la collecte de bois, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya 252
Figure 115 Panneaux à l'entrée de la forêt communautaire de Baanugaaon (gauche) et Bahaadurpur (droite), *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya 254
Figure 116 Un fermier récupère du sable imbibé d'urine de rhinocéros, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya 256
Figure 117 Plats en feuilles, *buffer zone* de Bardiya 257
Figure 118 Charrette contenant le volume de bois récupéré en une journée par les membres d'une famille dans le BNP, *buffer zone* de Bardiya 257
Figure 119 Pause lors de la sortie des buffles, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya 265
Figure 120 Sortie des buffles, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya 266
Figure 121 Un groupe de fermier trouve un python mort, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya 267
Figure 122 Extrait de la BD « L'éléphant fou ». Réalisation Madeline Regout 271
Figure 123 Extraits de la BD « L'éléphant fou ». Réalisation Madeline Regout 272
Figure 124 Un « oncle » montre au groupe des excréments de tigre et une empreinte d'éléphant sauvage, *buffer zone* (forêt communautaire) de Bardiya 278
Figure 125 Griffures de tigres sur un arbre, BNP 279
Figure 126 Rencontre directe avec un éléphant auprès d'un point d'eau, BNP 285
Figure 127 Capture d'écran d'une vidéo où un fermier mime une attaque de tigre, *buffer zone* de Bardiya (secteur Geruwa) 291
Figure 128 Diverses séquelles physiques chez des hommes ayant été blessés par des félins, *buffer zone* de Bardiya 295
Figure 129 Manteau déchiré par un rhinocéros lors d'une attaque, *buffer zone* de Bardiya 296
Figure 130 Radios de zones restées douloureuses après l'attaque d'un rhinocéros, *buffer zone* de Bardiya 296
Figure 131 Extraits BD de « L'éléphant fou ». Réalisation Madeline Regout 304
Figure 132 Des villageois·es se rassemblent autour d'une maison dans laquelle un léopard a été enfermé, *buffer zone* de Shuklaphanta 307
Figure 133 Chant de Bhadai *Tharu* 324
Figure 134 Apparition de Bhadai dans un documentaire de la BBC, YouTube 327
Figure 135 Complexe touristique « *Babai resort* », *buffer zone* de Bardiya 329
Figure 136 Différentes coupures de roupies népalaises chacune représentant une espèce animale protégée 330
Figure 137 Liste rédigée par une partenaire de terrain de différents jours de festivals créés en lien avec le Parc, *buffer zone* de Bardiya 331
Figure 138 Scène de danse nocturne par des *Deshauri Tharu*, *buffer zone* de Bardiya 334
Figure 139 Scène de danse nocturne par des *Deshauri Tharu*, *buffer zone* de Bardiya 335
Figure 140 Archive journalistique de l'hebdomadaire *Churekunja*, Guleriya 336
Figure 141 Post d'un guide de Bardiya, Facebook. Août 2022 343
Figure 142 Tombes *tharu*, *buffer zone* de Bardiya 347
Figure 143 Funérailles brahmanes de Tulsi sur la *banbhoj sthal*, *buffer zone* de Bardiya .. 347
Figure 144 Lieu de *puja* pour *Bandevi*, *buffer zone* de Bardiya 350
Figure 145 Dispositif funéraire *Deshauri Tharu*, village de Kailassi 351

BIBLIOGRAPHIE

Acharya, K. P. (2002). Twenty-four Years of Community Forestry in Nepal. *International Forestry Review*, *4*, 149-156.

Acharya, K. P. (2016). A walk to zero poaching for rhinos in Nepal. *Department of National Parks and Wildlife Conservation*, 1-18.

Acharya, K. P., Paudel, P. K., Neupane, P. R., & Köhl, M. (2016). Human–wildlife conflicts in Nepal: Patterns of human fatalities and injuries caused by large mammals. *PLoS One*, *11*(9). https://doi.org/10.1371/journal.pone.0161717

Adhikari, K. P., & Gellner, D. N. (2023). The Far West of Nepal as a Remote Area. *Far Western Review: A Multidisciplinary, Peer Reviewed Journal*, *1*(2), 16-28. https://doi.org/10.3126/fwr.v1i2.62108

Adler, J. E. (2008). SURPRISE. *Educational Theory*, *58*(2), 149-173.

Ahmed, S. (2014 [2004]). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Ainsworth, M. D. S., Blehar, M., Waters, E., & Wall, S. (1978). *Patterns of Attachment: A Psychological Study of the Strange Situation*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.

Ajuriaguerra, J. d. (1980 [1970]). *Manuel de psychiatrie de l'enfant*. Paris : Masson.

Albert, J.-P. (1999). Héros et nations. Du martyr à la star. Les métamorphoses des héros nationaux. In P. Centlivres, D. Fabre, F. Zonabend, C. Voisenat, & E. Julien (Eds.), *La fabrique des héros* (pp. 11-32). Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Appadurai, A. (2005). *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation* (Paris, Payot, 2001 ed.).

Aubriot, O. (2004). *L'eau, miroir d'une société : irrigation paysanne au Népal central*. Paris : CNRS éditions.

Aubriot, O. (2014). Perceptions des changements climatiques en zone pionnière dans la plaine du Térai, Népal. In C. Bréda, M. Chaplier, J. Hermesse, & E. Piccoli (Eds.), *Terres (dés)humanisées : ressources et climat* (pp. 211-237). Louvain-la-Neuve, Investigations d'anthropologie prospective, L'Harmattan.

Aubriot, O., & Bruslé, T. (2023). Agrarian changes in the Nepalese lowlands: local actors and the state. *European Bulletin of Himalayan Research*, *60*, 1-24. https://doi.org/10.4000/ebhr.1633

Baral, N., & Heinen, J. T. (2007). Resources use, conservation attitudes, management intervention and park-people relations in the Western Terai landscape of Nepal. *Environmental Conservation*, *34(1)*, 64–72.

Baratay, E. (2015). Pourquoi prendre le point de vue animal ? (J. Bondaz, F. Laugrand, & M. Cros, Eds.). *Bête comme une image : Ontologies et figurations animales, Religiologiques*, *32*, 145-165.

Barnay, O., Sanitas, V., & Vouiller, N. (2025). L'écriture expographique de la recherche doctorale. Manières de faire de trois jeunes chercheur·es. *Les Cahiers de muséologie*, *4*, 55-80.

Barrett, H. C. (2015). Adaptations to Predators and Prey. In D. M. Buss (Ed.), *The Handbook of Evolutionary Psychology* (pp. 200-223). Hoboken: Wiley. https://doi.org/10.1002/9781119125563.evpsych109

Barrett, H. C., & Boesch, J. (2012). Prepared social learning about dangerous animals in children. *Evolution and Human Behavior*, *33*, 499-508. https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2012.01.003

Barto, A., Mirolli, M., & Baldassarre, G. (2013). Novelty or Surprise? *HYPOTHESIS AND THEORY: frontiers in PSYCHOLOGY*, *4* (907), 1-15. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00907

Barua, M. (2020). Nonhuman life as infrastructure. *Society and Space*. https://doi.org/10.17863/CAM.65171

Barua, M. (2021). Infrastructure and non-human life: A wider ontology. *Progress in Human Geography*, *45*(6), 1467-1489. https://doi.org/10.1177/0309132521991220

Bastide, G. (1949). Le rire et sa signification éthique. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, *T 139*, 288-306.

Beaudet, J.-M. (1996). Rire. Un exemple d'Amazonie. *L'Homme*, *140*, 81-99.

Belin, E. (2002). *Une sociologie des espaces potentiels. Logique dispositive et expérience ordinaire*. Bruxelles : De Boeck.

Bellier, I. (2002). Du lointain au proche. Réflexions sur le passage d'un terrain exotique au terrain des institutions politiques. (C. Ghasarian, Ed.). In *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive : nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux* (pp. 1-15). Paris : Armand Colin.

Bennett, L. (1983). *Dangerous Wives and Sacred Sisters: Social and Symbolic Roles of High-caste Women in Nepal*. New York: Columbia University Press.

Bennett, L., Sijapati, B., & Thapa, D. (2013). *Gender and Social Exclusion in Nepal: Update* (FIRST ed.). Kathmandu: Himal Books.

Berti, D. (2023). A Tale of Many Battles: Arguing Legal Personhood for Animals in the United States and India. *Contributions to Indian Sociology*, *57* (1-2), 13-43. https://doi.org/10.1177/00699659231206691

Bertin, C. (2010). Corps en groupe – corps groupal… Une lecture psychomotrice du groupe à médiation corporelle. *Thérapie Psychomotrice et recherches*, *163*, 36-49.

Bhatt, N. (2002). *King of the Jungle: An Ethnographic Study of Identity, Power, and Politics among Nepali National Park Staff* [Doctoral thesis]. Faculty of the Graduate School, Yale University.

Bhatt, N. (2003). Kings as Wardens and Wardens as Kings: Post-Rana Ties between Nepali Royalty and National Park Staff. *Conservation and Society*, *1*(2), 247-268.

Bhatt, N. (2006). There is no Life without Wildlife. *Ecological Nationalisms: Nature, Livelihoods, and Identities in South Asia*, 297-325.

Bhattarai, B. R., & Fischer, K. (2014). Human–tiger Panthera tigris conflict and its perception in Bardia National Park, Nepal. *Oryx*, *n°48*, 522–528.

Bhattarai, B. R., Wright, W., & Khatiwada, A. P. (2016). Illegal Hunting of Prey Species in the Northern Section of Bardia National Park, Nepal: Implications for Carnivore Conservation. *Environments*, *3, 32*, 1-14.

Bird-David, N. (1999). "Animism" Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, *40* (S1), 67-91. https://doi.org/10.1086/200061

Bista, D. B. (1987 [1967]). *People of Nepal*. Nepal: Ratna Pustak Bhandar.

Borah, S. (2017). 'Nagas': The Religious Pantheon of Ancient India. *International Journal of Advances in Social Sciences*, *5*(4), 199-201.

Bordes, R. (2017). *Le chemin des humbles. Chroniques d'un ethnologue au Népal*. Paris : Terre Humaine Plon.

Borsus, I. (2021). Jeux de peaux : de l'incorporation des savoir-faire en taxidermie. *Techniques & Culture*, *76*. OpenEdition Journals. https://doi.org/10.4000/tc.16929

Bortolamiol, S., Raymond, R., & Simon, L. (2017). Territoires des humains et territoires des animaux : éléments de réflexions pour une géographie animale. *Annales de géographie*, *4*(716), 387-407. https://doi.org/10.3917/ag.716.0387

Bouchoux, C. (2014). *La quête du tigre*. EBook.

Bouillot, C. (2022). *Quand l'ivoire devient « gênant ». Ethnographie des valeurs de la matière, de la France à Hong Kong* [Thèse de doctorat]. EHESS.

Boulnois, L. (1976). Le Népal et les Européens. *Revue française d'histoire d'outre-mer*, *63*(230), 44-74.

Bowlby, J. (1978 [1969]). *Attachement et Perte. 1 L'Attachement*. Paris : PUF, Le Fil rouge.

Boyer, P., Crocq, M.-A., American Psychiatric Association, Pull, C.-B., Pull, M.-C., Guelfi, J.-D., & Guilabert, C. (2015). *DSM-5 – Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*. Paris : Elsevier Health Sciences France.

Bradić, M. (2020). WEIRD SCIENCES AND THE SCIENCES OF THE WEIRD part 1. *PULSE: the Journal of Science and Culture*, *7*, 1-4.

Bradić, M. (2021). WEIRD SCIENCES AND THE SCIENCES OF THE WEIRD part 2. *PULSE: the Journal of Science and Culture*, *8*, 1-3.

Brantingham, P. J. (1998). Hominid-carnivore coevolution and invasion of the predatory guild. *Journal of Anthropological Archaeology*, *17*, 327-353.

Briand, A. (2018). *Face au mort : rituel et affects des vivants durant la crémation hindoue sur un ŚAMŚĀN GHĀṬ INDIEN (NIGAMBODH GHAT – DELHI)* [Mémoire de fin d'études]. Université Paris Nanterre.

Brunois, F. (2004). La forêt peut-elle être plurielle ? Définitions de la forêt des Kasua de Nouvelle-Guinée. *Anthropologie et Sociétés*, *28*(1), 89-107.

Brunois, F. (2005). Pour une approche interactive des savoirs locaux : l'ethno-éthologie. *Journal de la Société des Océanistes*, *120-121*, 31-40.

Brunois, F. (2007). *Le jardin du Casoar, la forêt des Kasua. Épistémologie des savoirs-être et savoir-faire écologiques (Papouasie-Nouvelle-Guinée)*. France : Éditions CNRS/MSH.

Brunois, F. (2017). COMPARER POUR MIEUX RÉINVENTER OU SUBSTITUER NOS ATTACHE-MENTS À LA DIVERSITÉ DES FORMES DE VIES SUR TERRE. *H & B : la revue d'humanité et biodiversité*, 4.

Brunois, F. (2022). *Une forêt des êtres, une forêt sans hommes ? Une anthropologie sensible de la dynamique interspécifique* [Habilitation à diriger des recherches]. Paris : Muséum national d'histoire naturelle.

Bylsma, L. M., Gračanin, A., & Vingerhoets, A.J. J.M. (2019). The neurobiology of human crying. *Medical and Clinical Psychology*, *29*(1), 63-73. https://doi.org/10.1007/s10286-018-0526-y

Campbell, B. (2005a). Introduction: Changing protection policies and ethnographies of environmental engagement. *Conservation and Society*, *3*(2), 280-322.

Campbell, B. (2005b). Nature's Discontents in Nepal. *Conservation & Society*, *3*(2), 323-353. http://www.jstor.org/stable/26396581

Campbell, B. (2005c). On 'loving your water buffalo more than your own mother': Relationships of animal and human care in Nepal. In J. Knight (Ed.), *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacies* (pp. 79-100). Oxford, New York: Berg.

Campbell, B. (2024). Bringing Commoning into View: Renewable Energy Innovation as Collective Practice in a Case from Nepal. *Social Analysis: The International Journal of Anthropology*, *68*(2), 99-118. https://doi.org/10.3167/sa.2024.680206

Candau, M. A., Valadaud, R., & Aubriot, O. (2015). Construction de la plaine rizicole du Népal : sous le prisme de la gestion de l'eau et des processus de territorialisation dans le Sunsari. *L'Espace géographique*, *44*(2), 160-173. https://doi.org/10.3917/eg.442.0160

Candau, M. A. (2020). Espaces de l'entre-deux dans la rivière Koshi (Téraï, Népal). Diversité de dynamiques socio-environnementales. *Les Cahiers d'Outre-Mer*, *281*, 191-217. https://doi.org/10.4000/com.11212

Candau, M. A. (2023). « 'Everybody loves a good flood': the political and social transformation of the eastern Tarai (Nepal) through flood control infrastructures », *European Bulletin of Himalayan Research* [En ligne], 60 | 2023. https://doi.org/10.4000/ebhr.1555

Cao, D. (2015). *Animals in China: Law and society*. UK: Palgrave Macmilla.

Caplan, L. (2003 [1995]). *Warrior Gentlemen: "Gurkhas" in the Western Imagination*. Nepal: Himal Books.

Carrin, M., & Jaffrelot, C. (2002). *Tribus et basses castes. Résistance et autonomie dans la société indienne.* France : École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Celle, A., Jugnet, A., Lansari, L., & L'Hôte, E. (2017). Expressing and describing surprise. In A. Celle & L. Lansari (Eds.), *Expressing and describing surprise* (pp. 215-244). Netherlands: John Benjamins Publishing Company.

Centlivres, P., Fabre, D., Zonabend, F., Voisenat, C., & Julien, E. (Eds.). (1999). *La fabrique des héros*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Chaudhary, D. (2020). Genesis and Role of Madhesh Movement on state-restructuring in Nepal. *Technium Social Sciences Journal*, *14*, 567-577.

Chaudhary, S. (2025). From Red to Green to Grey Hills: Reflections on the Four-Decade-Long Journey of Community Forestry and Environmental Justice in Nepal. In J. K. London, J. Adhikari, & T. Robertson (Eds.), *Environmental Justice in Nepal. Origins, Struggles, and Prospects.* (pp. 94-103). London & New York: Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003371175-11

Chetri, R. B. (1994). Indigenous and community forestry management systems: reviewing their strengths and weakness. In M. Allen (Ed.), *Anthropology of Nepal: Peoples, Problems and Processes*. Kathmandu, Mandala Book Point.

Chhetri, R. B. (2005). The plight of the Tharu Kamaiyas in Nepal: a review of the social, economic and political facets. *Occasional Papers in Sociology and Anthropology*, *9*, 22-46.
Chua, L., & Schreer, V. (2024). Introduction. Heroes and Villains in the Anthropocene. *Environmental Humanities*, *16*(3), 697-708. https://doi.org/10.1215/22011919-11327284
Corbett, J. (1989 [1944]). *Man-eaters of Kumaon*. England: Oxford University Press.
Cornu, P. (2015). *Comprendre l'hindouisme*. Paris : Rangdröl.
Covington, C. (1989). In Search of the Heroine. *Journal of Analytical Psychology*, 243-254.
Crutzen, P. J., & Stoermer, E. F. (2000). The "Anthropocene". *Global Change Newsletter*, *41*(17).
Csordas, T. J. (1993). Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology*, *8*(2), 135-156.
Dahal, D. R. (1983). Economic development through indigenous means: A case of Indian migration in the Nepal Terai. *Contributions to Nepalese Studies*, *11*(1), 1-20.
Dahal, D. R. (1994). *Forestry User group: A case study of Forestry Group in Dhankuta, Sankhuwasabha and Ilam Districts of the Eastern Hill Region of Nepal* [Archives]. Kathmandu: Icimod.
Dahal, R. (2008). The "Madhesi" people: issues and challenges of democracy in the Nepal Tarai. In D. Gellner & K. Hachhethu (Eds.), *Local Democracy in South Asia: Microprocesses of Democratization in Nepal and Its Neighbours* (pp. 128-149). New Delhi: SAGE Publications.
Dahit, G. (2009). *Tharu Indigenous Knowledge and Practices: A Comparative Analysis with Social Inclusion and Exclusion Theories*. Kathmandu: Sagun Offset Press.
Dalzell, V. M. (2015). *Freedom, Margins, and Music: Musical Discourses of Tharu Ethnicity in Nepal* [Doctoral thesis]. UC Riverside. https://escholarship.org/uc/item/0vg8n6pg
Dangaura, M. (2022). The Memory of Performance: From Contents to Contexts of Selected Tharu Folk Dances. *SCHOLARS: Journal of Arts & Humanities*, *4*(1), 11-28. https://doi.org/10.3126/sjah.v4i1.43050
da Nóbrega Alves, R. R., da Silva Vieira, W. L., & Santana, G. G. (2008). Reptiles used in traditional folk medicine: conservation implications. *Biodiversity and Conservation*, *17*(8), 2037-2049. https://doi.org/10.1007/s10531-007-9305-0
Darwin, C. (1998 [1890]). *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux* (S. Pozzi & R. Benoît, Trans.). Paris : Éditions du C.T.H.S.
de Castro, E. V. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, *4*(3), 469-488. https://doi.org/10.2307/3034157
de Castro, E. (2015). Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 33(1), 2-17. https://doi.org/10.3167/ca.2015.330102
Delaplace, G. (2009). *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*. Paris : Centre d'Études Mongoles Et Sibériennes (Ephe).
Delaplace, M., Schut, P.-O., & Baron, N. (2020). Coprésences, conflits, complémentarités dans les usages des lieux par les touristes et les habitants. *Téoros*, *1*(39).
Depraz, N. (2015). *La surprise*. Paris : Éditions HERMANN.
Depraz, N. (2018). *Le sujet de la surprise : un sujet cardial*. Bucarest : Zeta Books.
Depraz, N. (2024). *La Surprise : Crise dans la pensée*. Paris : Éditions du Seuil.
Depraz, N., & Steinbock, A. J. (Eds.). (2019). *Surprise : An Emotion?* Switzerland: Springer International Publishing.
Descartes, R. (1996 [1649]). *Les passions de l'âme* (P. d. Arcy, Ed.). Paris : Flammarion.
Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
Desjarlais, R. (1992). *Body and Emotion: The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. USA: University of Pennsylvania Press, Incorporated.
Despret, V. (2019). *Habiter en oiseau*. Paris : Actes sud.
Despret, V., & Meuret, M. (2016). *Composer avec les moutons : lorsque des brebis apprennent à leurs bergers à leur apprendre*. Avignon : Cardère.
Devereux, G. (1969 [1951]). *Reality and Dream: Psychotherapy of a Plains Indian*. New York: New York University Press.
Devereux, G. (1983). *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (T. Jolas, Trans.). Paris : Gallimard.

Dhakal, S., Rimal, S., Paudel, P., & Shrestha, A. (2023). Spatio-Temporal Patterns of Livestock Predation by Leopards in Bardia National Park, Nepal. *Land*, *12*(6), 1156. https://doi.org/10.3390/land12061156

Dhakal, B., Lamichhane, B. R., Kandel, S., Subedi, N., Low, M., & Silwal, T. (2026). Tigers in the neighborhood: Factors associated with fatal tiger attacks in a human-dominated landscape. *Authorea*, 1-17. https://doi.org/10.22541/au.177208401.15292642/v1

Dhakal, S., Rai, J., Maharjan, D., Pradhan, P., Maharjan, J., & Chaudhary, S. (2002). *ISSUES AND EXPERIENCES: Kamaiya System, Kanara Andolan and Tharus in Bardiya*. Kathmandu: Society for Participatory Cultural Education (SPACE).

Dhakal, S., & Rawal, N. (2017). Miteri Relations in FarWest Nepal : Ritual, Reciprocity and Reproduction of Social Relationship. In L. P. Uprety, B. Pokharel, & S. Dhakal (Eds.), *Kinship Studies in Nepali Anthropology* (pp. 209-228). Kathmandu: Central Department of Anthropology.

Dhakal, S. (2024). सांस्कृतिक राजनीति र समावेशी लोकतन्त्रः परिवर्तित सन्दर्भमा पश्चिम नेपालका थारूहरूको बरघर अभ्यास [Politique culturelle et démocratie inclusive : la pratique barghar des Tharus de l'ouest du Népal dans un contexte changeant]. *Samaj Anweshan समाज अन्वेषण*, *2*(1), 179-192. https://doi.org/10.3126/anweshan.v2i1.68603

Dinerstein, E. (1979). An ecological survey of the Royal-Karnali Bardia Wildlife Reserve, Nepal. Part I: Vegetation modifying factors and successional relationships. *Biological Conservation*, *15*, 127-150.

Dinerstein, E. (2016). *What Elephants Know*. US: Disney-Hyperion.

Dinets, V., Brueggen, J. C., & Brueggen, J. D. (2013). Crocodilians use tools for hunting. *Ethology Ecology & Evolution*, 1-5. http://dx.doi.org/10.1080/03949370.2013.858276

Dollfus, P., & Krauskopff, G. (2014). *Mascarades en Himalaya : les vertus du rire*. Saint-Amand Montrond : Éditions Findakly.

Dollfus, P., Lecomte-Tilouine, M., & Aubriot, O. (2003). Chapitre IX. Les cultures à l'épreuve du temps. Esquisse d'une histoire de l'agriculture en Himalaya. In J. Smadja (Ed.), *Histoire et devenir des paysages en Himalaya : représentations des milieux et gestion des ressources au Népal et au Ladakh* (pp. 273-316). Paris : CNRS éditions. https://doi.org/10.4000/books.editionscnrs.40949

Drieu, C., & Rechtman, R. (2025). Enquêter auprès de victimes de violences extrêmes : méthodes en question (D. Puccio-Den, R. Rechtman, & V. Debiais, Eds.). *Silence(s) : Les régimes de la disparition*, *3/4*, 1-50. MSH Paris Nord. https://revues.mshparisnord.fr/silences/index.php?id=718

Dubois, J. (1989). Le genre dans les noms d'animaux. *Linx*, *21*, 87-91. https://doi.org/10.3406/linx.1989.1133

Eco, U. (1993). *De superman au surhomme* (M. Bouzaher, Trans.). France : B. Grasset.

Ecole, H. (1971). *Connaissance de l'Asie : Népal entre ciel et terre*. Paris : Société Continentale d'Éditions Modernes Illustrées.

Eriksen, A. (1999). Chap 2 : 'Attributs et paradoxes' : Être ou agir : ou le dilemme de l'héroïne (C. Voisenat, Trans.). In P. Centlivres, D. Fabre, C. Voisenat, & E. Julien (Eds.), *La fabrique des héros* (pp. 150-164). Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Estroff, S. E. (1981). *Making it crazy: an ethnography of psychiatric clients in an American community*. Berkeley: University of California Press.

Evans, L. A., & Nduguta, R. N. (2023). The implication of being a "problem" elephant. In N. Lainé, P. G. Keil, & K. Rahmat (Eds.), *Composing worlds with elephants: Interdisciplinary dialogues* (pp. 83-100). France : IRD Orstom.

Fassin, D., & Rechtman, R. (2007). *L'empire du traumatisme : Enquête sur la condition de victime*. Paris : Flammarion.

Favret-Saada, J. (1990). Être affecté. *Gradhiva*, *8*(1), 3-9. https://doi.org/10.3406/gradh.1990.1340

Ferraro, K. M., & Meyer, G. A. (2025). Beyond hero and villain narratives in ecology and conservation science. *BioScience*, *75*(10), 831-841. https://doi.org/10.1093/biosci/biaf085

Fillion, S. (2005). *"Mieux vaut prévenir que guérir", Étude expérimentale sur la place de la psychomotricité préventive par l'intermédiaire de la relaxation auprès d'individus stressés* [mémoire de fin d'études]. ISRP Paris.

Fischer, H. W., & Chhatre, A. (2013). Environmental citizenship, gender, and the emergence of a new conservation politics. *Geoforum*, *50*, 10-19. https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2013.07.006
Fisher, M. (2016). *The Weird and the Eerie*. London: Watkins Media.
Fisher, R. J. (1993). Social desirability bias and the validity of indirect questioning. *Journal of Consumer Research, n°20(2)*, 303-315.
Flores-Armillas, V. H., Valenzuela-Galván, D., Peña-Mondragón, J. L., & López- Medellín, X. (2020). Human-wildlife conflicts in Mexico: Review of status and perspectives. *Ecosistemas y Recursos Agropecuarios*, *7*(1). https://doi.org/10.19136/era.a7n1.2274
Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Paris : Gallimard.
Fox, J., Saksena, S., Hurni, K., Van Den Hoek, J., Smith, A. C., Chhetri, R., & Sharma, P. (2019). Mapping and understanding changes in tree cover in Nepal: 1992 to 2016. *Journal of Forest and Livelihood*, *18*, 1-11.
Freud, S. (1985 [1919]). *L'Inquiétante étrangeté et autres essais* (B. Féron, Trans.). France : Gallimard.
Fuentes, A. (2010). NATURALCULTURAL ENCOUNTERS IN BALI: Monkeys, Temples, Tourists, and Ethnoprimatology. *CULTURAL ANTHROPOLOGY, the American Anthropological Association*, *25*(4), 600-624. https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01071.x
Fujikura, T. (2007). The bonded agricultural labourers' freedom movement in western Nepal. *Political and Social Transformations in North India and Nepal (Social Dynamics in Northern South Asia)*, *2*, 319-359.
Fujikura, T. (2013). *Discourses of Awareness: Development, Social Movements and the Practices of Freedom in Nepal*. Nepal: Martin Chautari.
Fuller, S. (2021). Human–buffalo conflicts and intimacies in 'modernising' Nepal. *The Australian Journal of Anthropology*, *32*(3), 289–308. https://doi.org/10.1111/taja.12414
Gaborieau, M. (1974). Classification des récits chantés. La littérature orale des populations hindoues de l'Himalaya central. *Les genres de la littérature populaire, Poétique : revue de théorie et d'analyse littéraire, Paris, Seuil*, *19*, 313-332.
Gaborieau, M. (1978). *Le Népal et ses populations*. Paris : Éditions Complexe ; Presses Univ. de France.
Gargallo, E. (2021). Human-Wildlife Conflict in a 'successful' Community Conservation Program: Economic and territorial impacts on Namibia's conservancies Author links open overlay panel. *Journal of Arid Environments*, *193*. https://doi.org/10.1016/j.jaridenv.2021.104591
Geertz, C. (2002 [1973]). Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais. In *L'interprétation des cultures*. Paris : Armand Colin.
Gherardi, S. (2017). One turn… and now another one: Do the turn to practice and the turn to affect have something in common? *Management Learning, 48*(3), 345-358.
Ghosh, A. (2006). *The Hungry Tide*. Boston: Houghton Mifflin.
Ghosh, A. (2016). *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable*. London: University of Chicago Press.
Gieser, T. (2024). *Living with Wolves: Affects, Feelings and Sentiments in Human-Wolf-Coexistence*. Germany: Transcript Publishing. https://doi.org/10.14361/9783839474709
Gill, P. (2016). The water bringers. On Nepal's largest island, Tharu local governance has allowed traditional irrigation practices to survive. *recordnepal.com*. http://recordnepal.com
Givors, M. (2024). Ethnographier les expériences somatiques avec la recherche en danse. *Anthrovision*, *11*(1). https://doi.org/10.4000/12rww
Goddard, C. (2017). The complex, language-specific of 'surprise'. In A. Celle & L. Lansari (Eds.), *Expressing and Describing Surprise* (pp. 27-50). Netherlands: John Benjamins Publishing Company.
Goffman, E. (1974 [1967]). *Les rites d'interaction*. Paris : Ed. de Minuit.
Gordon, I. J. (2009). What is the future for wild, large herbivores in human-modified agricultural landscapes? *Wildlife Biology*, *15*(1), 1-9.
Govindrajan, R. (2018). *Animal Intimacies: Interspecies Relatedness in India's Central Himalayas*. USA: University of Chicago.
Graeber, D. (2015). Radical alterity is just another way of saying "reality": A reply to Eduardo Viveiros de Castro. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, *5*(2), 1-41. https://doi.org/10.14318/hau5.2.003

Grataloup, C. (2014). La fable est commune. *La Géographie*, *4*(1555), 64-65. https://doi.org/10.3917/geo.1555.0064
Grazide, F., & Vouiller, N. (2024). Stories and heroes as witnesses of Nepalese society. *European Bulletin of Himalayan Research*, *63*, 1-8. https://doi.org/10.4000/13mzr
Green, E. M. (2022). The eye and the other: Language and ethics in deaf Nepal. *American Anthropologist*, *124*, 21-38. https://doi.org/10.1111/aman.13709
Grim, O. R. (2006). *FREAKS A L'EPREUVE DU MYTHE. LA FIGURE DE L'INFIRME COMME REPRESENTATION DE MORT : ANTHROPOLOGIE ET PSYCHANALYSE DE L'INFIRMITÉ* [Thèse de doctorat]. Université de Lille.
Grim, O. R. (2017). Psychomotricité insoumise. In *10 cas cliniques en psychomotricité* (pp. 249-276). Paris : Editions In Press.
Gross, E. M. (2017). *Comparative analysis of human-wildlife conflicts in Asia and Africa* [Doctoral thesis]. Frankfurt am Main: Johann Wolfgang Goethe Universität.
Grossman-Thompson, B., & Linder, B. (2014). 'A Few Days Here is Plenty': The Value and Implications of Popular Sources for Tourism Development in Nepal. *International Journal of Leisure and Tourism Marketing*, *4*(2), 117-134.
Grossman-Thompson, B. H., & Hypatia, B. (2013). Entering Public Space and Claiming Modern Identities: Female Trekking Guides and Wage Labor in Urban Nepal. *SINHAS*, *18*(2), 251-278.
Guneratne, A. (1994). *The Tharus of Chitwan: Ethnicity, Class and the State in Nepal* [Doctoral thesis]. United States: University of Chicago.
Guneratne, A. (2002). *Many Tongues, One People: The Making of Tharu Identity in Nepal*. New York: Cornell University Press.
Guyer, J. (2004). *Marginal gains: Monetary transactions in Atlantic Africa.* Chicago: University of Chicago Press.
Guyer, J. (2013). "The quickening of the unknown" Epistemologies of surprise in anthropology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, *3*(3), 283-307. https://doi.org/10.14318/hau3.3.012
Hall, E. T. (2014 [1971]). *La dimension cachée* (A. Petita, Trans.). Paris : Éditions Points.
Halloy, A. (2016). Full Participation and Ethnographic Reflexivity: An Afro-Brazilian Case Study. *Journal for the Study of Religious Experience*, 7-24.
Halloy, A., & Servais, V. (2014). Enchanting gods and dolphins: A cross-cultural analysis of uncanny encounters. *Ethos*, *42*(4), 479-504. https://doi.org/10.1111/etho.12065
Haraway, D. J. (2008). *When Species Meet*. United States: University of Minnesota Press.
Haris, S., & Pande, A. (2026). *Interspecies Negotiations. Human-Wildlife Conflict in Indian Literature*. India: Bloomsbury Academic.
Hart, D., & Sussman, R. W. (2005). *Man the hunted: Primates, predators, and human evolution*. New York: Basic Books.
Hart, L. A. (1997). 'Tourist' Effects on Drivers of Working Asian Elephants. *Anthrozöos*, *10*, 47-49.
Hart, L. A. (2005). The Elephant-Mahout Relationship in India and Nepal: A Tourist Attraction. In J. Knight (Ed.), *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacies* (pp. 163-190). Oxford, New York: Berg Publishers.
Hendrickx, K. (2022). Keep biology weird: On disobedient worms and scientific freedom. *EMBO reports: Science & Society*, 1-4. https://doi.org/10.15252/embr.202255608
Hirsch, E. (2023). Long review: Waiting for kairos. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *29*, 958-959. https://doi.org/10.1111/1467-9655.14009
Hochschild, A. R. (1979). Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure. *American Journal of Sociology*, *85*(3), 551-575. https://doi.org/10.1086/227049
Horstmann, G. (2015). The surprise-attention link: a review. *ANNALS OF THE NEW YORK ACADEMY OF SCIENCES*, *1339*, 106-115.
Hovorka, A. J. (2017). Animal geographies I: Globalizing and decolonizing. *Progress in Human Geography*, *41*(3), 382-394. https://doi.org/10.1177/0309132516646
Hume, D. (1983 [1740]). *Traité de la nature humaine : essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux* (A.-L. Leroy, Ed.; A.-L. Leroy, Trans.). Paris : Aubier.

Ingold, T. (2013). *Marcher avec les dragons* (P. Madelin, Trans. ; Zones sensibles ed.). Paris : Éditions Points.

Ives, J. D., & Messerli, B. (1989). *The Himalayan Dilemma: Reconciling Development and Conservation*. London & New York: Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203169193

Izard, C. E. (1977). *Human emotions*. Boston: Springer Nature.

Jaffré, Y. (2006). Les terrains d'une anthropologie comparative des sensibilités et des catégories affectives. *Face à face*, *9*. http://journals.openedition.org/faceaface/215

Jain, N. (2019, October 30). Study Finds Central Reserve Tigers 'Highly Stressed' During Tourist Season. *The Wire*. https://thewire.in/environment/tigers-tourist-season

Jalais, A. (2008). Unmasking the Cosmopolitan Tiger. *Nature and Culture*, *3*(1), 25-40. https://10.3167/nc.2008.030103

Jalais, A. (2009). *Forest of Tigers: People, Politics and Environment in the Sundarbans*. India: Routledge.

Jamoulle, P. (2008). La proximité. In *Les cliniques de la précarité : contexte social, psychopathologie et dispositifs* (pp. 83-97). Paris : Elsevier Masson.

Jenkins, S. (2021). THE WEIRDNESS OF HYPEROBJECTS. *the Journal of Science and Culture*, *8*, 1-17.

Jnawali, S. R. (1989). *Park People Conflict: Assessment of Crop Damage and Human Harassment by Rhinoceros (Rhinoceros unicornis) in Sauraha Area Adjacent to the Royal Chitwan National Park, Nepal* [Doctoral thesis]. Agricultural University of Norway, Ås, Norway.

Jnawali, S. R., & Wegge, P. (1993). Space and habitat use by a small re-introduced population of Greater One-horned Rhinoceros (Rhinoceros unicornis) in Royal Bardia National Park – A preliminary report. *Rhinoceros Biology and Conservation*, 208-217.

Johnson, A. L. (2022). State Re-Making: Federalism, environment and the aesthetics of belonging in Nepal. *European Bulletin of Himalayan Research*. https://doi.org/10.4000/ebhr.773

Johnson, T. (2024). From hunting to photography. Cult of territorial deities and individualistic ethics within the dynamic of environmental interactions. *European Bulletin of Himalayan Research*, *63*, 1-27. https://doi.org/10.4000/13mzw

Johnson, T. (2025). *Le chevauchement des mondes : cosmopolitiques des bergers de yaks dans l'Himalaya* [Thèse de doctorat]. Université Paris Nanterre.

Jones, O. (2000). (Un)ethical geographies of human-non-human relations: encounters, collectives and spaces. In C. Philo & C. Wilbert (Eds.), *Animal Spaces, Beastly Places: New Geographies of Human-animal Relations* (pp. 268-291). London & New York: Routledge.

Joshi, S. M. (1956). *हाम्रो लोक संस्कृति [Our Folk Culture]*. Nepal: Ratna Pustak Bandhar.

Joshi, S. M. (1971). *कर्णाली लोक संस्कृति खण्ड १: इतिहास [Karnali Lok Sankriti Volume 1]*. Nepal : Itihas.

Journet, N. (2017). La fonction mythique selon Lévi-Strauss. In N. Journet (Ed.), *Les grands mythes* (pp. 45-50). France : Sciences Humaines. https://doi.org/10.3917/sh.journ.2017.01.0045

Kamp, M. v. d., Emck, C., Cuijpers, P., & Beek, P. J. (2018). A psychomotor diagnostic instrument for patients with post-traumatic stress disorder. *Body, Movement and Dance in Psychotherapy*, *13*(1), 33-49. https://doi.org/10.1080/17432979.2017.1420692

Kant, E. (2015 [1790]). *Critique de la faculté de juger* (A. Renaut, Ed.; A. Renaut, Trans.). Paris : GF Flammarion.

Kearney, B. E., & Lanius, R. A. (2022). The brain-body disconnect: A somatic sensory basis for trauma-related disorders. *Frontiers in Neuroscience*, 1-34. https://doi.org/10.3389/fnins.2022.1015749

Keck, F. (2018). Laisser vivre les sentinelles. Transformations de la biopolitique par les chasseurs de virus. In P. Descola (Ed.), *Les Natures en question* (pp. 137-149). Paris : Odile Jacob.

Keil, P. G. (2017). Uncertain encounters with wild elephants in Assam, Northeast India. *Journal of Religious and Political Practice*, *3*(3), 196-211. https://doi.org/10.1080/20566093.2017.1351173

Keil, P. G. (2023). Musth as a biosocial event: How musth disrupts the relational dynamics of a human-elephant community in Assam. In N. Lainé, P. G. Keil, & K. Rahmat (Eds.), *Composing worlds with elephants: Interdisciplinary dialogues* (pp. 233-252). France : IRD Orstom.

Khatri, D., Paudel, D., Pain, A., Marquardt, K., & Khatri, S. (2022). Reterritorialization of community forestry: Scientific forest management for commercialization in Nepal. *Journal of Political Ecology 29 (1)*, 455-474.

Kiik, L. (2024). ENCOUNTER: A BASIC CONCEPT FOR ANTHROPOLOGY. *SUOMEN ANTROPOLOGI*, *48*(3), 97-102.
Kilani, M. (1994). Du terrain au texte. Sur l'écriture de l'anthropologie. *L'écriture des sciences de l'homme*, 45-60.
Kilani, M. (2006). *Guerre et sacrifice : la violence extrême*. Paris : Presses universitaires de France.
Kipling, R. (1894). *Le Livre de la jungle*. USA : Macmillian and Co.
Kirksey, E., & Helmreich, S. (2010). The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology*, *25*(4), 545-576. https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x
Kleinman, A. (1980). *Patients and healers in the context of culture: an exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry*. California: University of California Press.
Knight, J. (2000). *Natural Enemies: People-Wildlife Conflicts in Anthropological Perspective*. England: Routledge.
Knight, J. (2005). Introduction. In J. Knight (Ed.), *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacies* (pp. 1-14). Oxford, New York: Berg Publishers.
Kohler, F. (2025). *Les sociétés animales : Un regard sociologique*. Malakoff : Armand Colin.
Kohn, E. (2017). *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain* (G. Delaplace, Trans.). Paris : Zones sensibles.
Kohrt, B. A., & Harper, I. (2008). Navigating diagnoses: understanding mind-body relations, mental health, and stigma in Nepal. *Culture, medicine and psychiatry*, *32(4)*, 462-491. https://doi.org/10.1007/s11013-008-9110-6
Kohrt, B. A., & Hruschka, D. J. (2010). Nepali concepts of psychological trauma: the role of idioms of distress, ethnopsychology and ethnophysiology in alleviating suffering and preventing stigma. *Culture, medicine and psychiatry*, *34(2)*, 322-352.
Kolipaka, S. S. (2018). *Can tigers survive in human-dominated landscapes? Madhya Pradesh, India* [Doctoral thesis]. The Netherlands: Leiden University.
Krauskopff, G. (1985). *Les dieux, les rites et l'organisation sociale chez les Tharu de Dang (Népal)* [Thèse de doctorat]. Université Paris X-Nanterre.
Krauskopff, G. (1986). Le bétail dans la vie quotidienne et rituelle des Tharu de Dang. *Production Pastorale et Société*, *19*, 83-98.
Krauskopff, G. (1987a). Des paysans dans la jungle, le piégeage dans le rapport des Tharu au monde forestier. *Études Rurales « Paysage et divinités en Himalaya »*, 27-42.
Krauskopff, G. (1987b). Naissance d'un village tharu, à propos des rites de claustration villageoise. *L'Ethnographie « Rituels Himalayens »*, *n° 1000-101*, 131-158.
Krauskopff, G. (1988). Prêtres du terroir et maîtres de la forêt, la centralisation politique et le système de prêtrise à Dang et Déokhuri. *Purusârtha*, *n° 19*, 79-100.
Krauskopff, G. (1989). *Maîtres et possédés : les rites et l'ordre social chez les Tharu (Népal)*. Paris, CNRS.
Krauskopff, G. (2000). FROM JUNGLE TO FARMS: A LOOK AT THARU HISTORY. In G. Krauskopff & P. D. Meyer (Eds.), *The Kings of Nepal & the Tharu of the Tarai: The Panjiar Collection of Fifty Royal Documents Issued from 1726 to 1971* (pp. 25-48). Rusca Press.
Kreutzer, M. (2021). *Folies animales*. Paris : Éditions le Pommier.
Kumar, S. T. (2003). *Wildlife of Nepal: A Study of Renewable Ressources of Nepal Himalayas*. Kathmandu, Bimala Shrestha.
Lainé, N., Simenel, R., Labadie, M., Srinivasaiah, N. M., & Sinha, A. (2024). Human-animal interactions : Camera traps as research agents. *Anthropology Today*, *40*(4), 22-26.
Lamichhane, B. R. (2019). *Living with the Large Carnivores: The Interaction Between Humans, Tigers and Leopards in Chitwan National Park, Nepal* [Doctoral thesis]. Netherlands: Leiden University.
Lamichhane, S., Pun, P., Thanet, D. R., Regmi, P. R., Maharjan, A., & Lamichhane, B. R. (2022). Dietary composition and prey preference of Royal Bengal tiger (Panthera tigris tigris, Linnaeus 1758) of Parsa National Park, Nepal. *European Journal of Ecology*, *8*(1), 38-48. https://doi.org/10.17161/eurojecol.v8i1.15466
Latour, B. (2004). How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies. *Body & Society*, *10* (2-3), 205-229.

Laugrand, F. (2015). « Faire crier le cochon » : divination et christianisation d'un rituel chez les Alangans de Mindoro (Philippines). *Anthropologie et Sociétés*, *39*(1-2), 201-227. https://doi.org/10.7202/1030846ar

Laugrand, F., Cros, M., & Bondaz, J. (2015). Présentation : Les questions d'affects dans les liaisons animales. *Anthropologie et Sociétés*, *39*(1-2), 15-35. https://doi.org/10.7202/1030837ar

Laugrand, F. B., & Simon, L. (2018). Présentation : deviner, prévoir et faire advenir. *Anthropologie et Sociétés*, *42*(2-3), 9-35. https://doi.org/10.7202/1052635ar

Lauren, P., Fischer, H., Chhatre, A., Agrawal, A., & Benson, C. (2010). Biodiversity conservation and livelihoods in human-dominated resource-governance regimes: Forest commons in South Asia. *Biological Conservation*, *143* (12), 2918-2925.

Laurent, P.-J. (2011). Parcours ethniques, implications éthiques (J. Hermesss, M. Singleton, & A.-M. Vuillemenot, Eds.). *Investigation d'Anthropologie prospective, Louvain-la-Neuve, Harmattan-Academia*, *Tome 1 : Implications et explorations éthiques en anthropologie*, pp. 45-70.

Lavie, F. (2013). La surprise du découvreur. *SociologieS*. https://doi.org/10.4000/sociologies.4493

Leavitt, J. (1996). Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. *American Ethnologist*, *23*(3), 514-539. https://doi.org/10.1525/ae.1996.23.3.02a00040

Le Breton, D. (2018). *Rire : une anthropologie du rieur*. Paris : Éditions Métailié.

LeClerq, A. T., Gore, M. L., Lopez, M. C., & Kerr, J. M. (2019). Local perceptions of conservation objectives in an alternative livelihoods program outside Bardia National Park, Nepal. *Conservation Science and Practice*, 1-11.

Lecomte-Tilouine, M. (2003). Chapitre V. Le paysage népalais, exégèse et appropriation du pays. In J. Smadja (Ed.), *Histoire et devenir des paysages en Himalaya : représentations des milieux et gestion des ressources au Népal et au Ladakh* (pp. 165-195). Paris : CNRS éditions.

Lecomte-Tilouine, M. (2009). Chapter 11: Ruling Social Groups – From Species to Nations: Reflections on Changing Conceptualizations of Caste and Ethnicity in Nepal. In D. N. Gellner (Ed.), *Ethnic Activisme and Civil Society in South Asia: Gouvernance, Conflict, and Civic Action: Volume 2* (pp. 291-340). New Delhi, SAGE Publications India Pvt Ltd.

Lecomte-Tilouine, M. (2017). Modern Nepal. *Oxford Research Encyclopedia of Asian History*. oxfordre.com.

Lecomte-Tilouine, M. (2021). *Sacrifice et violence. Réflexions autour d'une ethnographie au Népal*. Paris : Éditions Mimésis/Ethnologiques.

Lecomte-Tilouine, M. (2023). What artefacts may reveal and hide about power? Insights from the pillars at Ningalasaini Temple, Far West Nepal. *Far Western Review*, *1*(2), 70-83. https://doi.org/10.3126/fwr.v1i2.62113

Lecomte-Tilouine, M., & de Sales, A. (2025 [2024]). *Encounters with the Invisible: Revisiting Spirit Possession in the Himalayas*. India: Routledge.

Lestel, D. (2007). Histoire des animaux singuliers. *Bulletin d'histoire et d'épistémologie des sciences de la vie*, *14*(2), 121-138.

Létang, M. (2020). La forêt est un champ de bataille : Une histoire des régimes de gouvernement des "habitants de la forêt" en Inde coloniale et contemporaine (Himalaya, Uttarakhand). *Les Cahiers d'Outre-Mer*, *281*, 163-190.

Letizia, C. (2012). Shaping Secularism in Nepal. In M. Hutt, B. Campbell, I. Harper, S. Hausner, S. Shneiderman, & M. Turin (Eds.), *European Bulletin for Himalayan Research (EBHR)* (Vol. 39, pp. 66-104).

Lévi-Strauss, C. (1971). *L'Homme nu*. Paris : Plon.

Levy, R. I. (1973[1924]). *Tahitians. Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago: Chicago University Press.

Leystra, E. (2019). *Coexistence between humans and wildlife: A study on the influence of Human-Wildlife Conflict on the attitudes of local communities towards Community-Based Conservation around Bardia National Park, Nepal* [master thesis]. Sustainable Development, Utrecht University.

Liechty, M. (2017). *Far Out: Countercultural Seekers and the Tourist Encounter in Nepal*. London: The University of Chicago Press.

Locke, P., & Buckingham, J. (Eds.). (2016). *Conflict, Negotiation, and Coexistence: Rethinking Human-elephant Relations in South Asia*. India: Oxford University Press.

Lohman, R. (2007). Dreams and Ethnography. In D. Barrett & P. McNamara (Eds.), *The new science of dreaming: Vol. 3. Cultural and theoretical perspectives.* London: Praeger Publishers.

Lorenz, K. (2018 [1969]). *L'agression : une histoire naturelle du mal* (D. Lestel, Trans.). Paris : Flammarion.

Lozano, J., Olszańska, A., Morales-Reyes, Z., Castro, A. A., Malo, A. F., Moleón, M., Sánchez-Zapata, J. A., Cortés-Avizanda, A., von Wehrden, H., Dorresteijn, I., Kansky, R., Fischer, J., & Martín-López, B. (2019). Human–carnivore relations: A systematic review. *Biological Conservation*, *237*, 480-492.

Luglia, R. (2024). *Vivre en castor : Histoires de cohabitations et de réconciliation*. France : Quae.

MacDonald, A. W. (2021). *Récit de vie : du combattant de l'armée des Indes à l'ethnologue de l'Himalaya*. Paris Nanterre : Société d'ethnologie.

MacDonaugh, C. (1984). *The Tharu of Dang: A study of social organization, myth and ritual in west Nepal* [Unpublished PhD Thesis]. England: University of Oxford.

MacDonaugh, C. (1989). The Mythology of the Tharu: Aspects of Cultural Identity in Dang, West Nepal. *Nepal: Kailash – Journal of Himalayan Studies*, *15* (3-4), 191-203.

MacDonaugh, C. (2000). Spirit, substance, vehicle. Kinship and cosmology among the Dangaura Tharu, Nepal. *Social Anthropology/Anthropologie sociale*, *8*(1), 19-32. https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2000.tb00204.x

Main, M., & Hesse, E. (1990). Parents' unresolved traumatic experiences are related to infant disorganized attachment status: Is frightened and/or frightening parental behavior the linking mechanism? In M. T. Greenberg, D. Cicchetti, & E. M. Cummings (Eds.), *Attachment in the preschool years: Theory, research, and intervention* (pp. 161-182). Chicago: The University of Chicago Press.

Main, M., & Solomon, J. (1986). Discovery of an insecure-disorganized/disoriented attachment pattern. In T. B. Brazelton & M. W. Yogman (Eds.), *Affective Development in Infancy* (pp. 95-124). Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Company.

Mainsart, G. (2008). Prendre le rire au sérieux. La plaisanterie en milieu policier. In A. Bensa & D. Fassin (Eds.), *Les politiques de l'enquête* (pp. 99-120). Paris : La Découverte. https://doi.org/10.3917/dec.fassi.2008.01.0099

Majupuria, T. C., & Kumar, R. (2006 [1998]). *Wildlife, National Parks & Reserves: Resources, Management & Wildlife Safaris*. India: S. Devi.

Malinowski, B. (1984 [1922]). *Argonauts of the Western Pacific*. Prospect Heights: Waveland Press.

Manceron, V. (2015). Exil ou agentivité ? Ce que l'anthropologie fabrique avec les animaux. *L'Année sociologique*, *66(2)*, 279-298.

Margulies, J., & Karanth, K. (2018). The production of human-wildlife conflict: a political animal geography of encounter. *Geoforum*, *95*, 153-164. https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2018.06.011

Mariani, L., & Plancke, C. (Eds.). (2018). *(D)écrire les affects : perspectives et enjeux anthropologiques*. Paris : Éditions Pétra.

Marks, R. B. (2006). Asian tigers: The real, the symbolic, the commodity. *Nature + Culture*, *1*(1), 67-87.

Martin, N. (2019). *Croire aux fauves*. Paris : Éditions Gallimard.

Martin, N. (2022). *À l'est des rêves : réponses Even aux crises systémiques*. Paris : La découverte.

Martin, P., & Bateson, P. P. G. (2007). *Measuring Behaviour: An Introductory Guide*. Cambridge University Press.

Massumi, B. (1995). The Autonomy of Affect. *Cultural Critique*, *31*, 83-109. https://doi.org/10.2307/1354446

Mathur, N. (2018). *Paper Tiger: Law, Bureaucracy and the Developmental State in Himalayan India*. UK: Cambridge Studies in Law and Society. https://doi.org/10.1017/CBO9781316227367

Mathur, N. (2020). Emptiness and Beastly Encounters. *Theorizing the Contemporary, Fieldsights*. https://www.culanth.org/fieldsights/emptiness-and-beastly-encounters

Mathur, N. (2021). *Crooked Cats: Beastly Encounters in the Anthropocene*. Chicago : University of Chicago Press.

Mauss, M. (1921). L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens). *Journal de psychologie*, 18, 1-8.
Mauss, M. (1925). Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *L'Année sociologique*, *1*, 30-186.
Mauss, M. (1934). Les techniques du corps. *Journal de Psychologie*, *32*, 271-293.
Maycock, M. W. (2012). *Masculinity, Modernity and Bonded Labour: Continuity and Change amongst the Kamaiya of Kailali District, far-west Nepal* (School of International Development, University of East Anglia ed.) [Doctoral thesis]. Norwich, England.
Maycock, M. W. (2019). *Masculinity and Modern Slavery in Nepal: Transitions Into Freedom*. Routledge ISS Gender, Sexuality and Development Studies. https://doi.org/10.4324/9780203730751
Mazzocchetti, J. (2022). Basculer en douceur ? Prendre soin de soi et des autres en anthropologie. In J.-M. Longneaux, C. Vanwelde, A.-M. Helme Guizon, V. Hansen, J. Mazzocchetti, & C. Bolly (Eds.), *Quelle est donc la puissance de la douceur ?* (pp. 123-140). Belgique : Weyrich Edition.
McComb, K., Reby, D., Baker, L., Moss, C., Moss, C., & Sayialel, S. (2003). Long-Distance Communication of Acoustic Cues to Social Identity in African Elephants. *Animal Behavior*, *65*(2), 317-329. https://doi.org/10.1006/anbe.2003.2047
McLean, J. (1999). Conservation and the Impact of Relocation on the Tharus of Chitwan, Nepal. *HIMALAYAN RESEARCH BULLETIN*, *19*(2), 38-44.
Mengotti, A. (s.d). *Pratiques matrimoniales à Chennai, Inde : Normes, affects et institutions* [Thèse de doctorat]. EHESS. Non publié à ce jour.
Mercer, S. N. J. (2015). *An Analysis of Organisational Adaptation to Climate Change: The Case of the Bardiya National Park* [Doctoral thesis]. University of East Anglia.
Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. France: Gallimard.
Michael, B. (2010). The Tarai: A Part of Moghlan or Gorkha? Perspectives from the Time of the Anglo-Gorkha War (1814-1816). *HIMALAYA, the Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies*, *29*(1), 7-17.
Michael, B. (2024). Indexing Space in the Anglo-Gorkha Borderland Disputes of the Early Nineteenth Century. *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, *33*, 1-25. https://doi.org/10.4000/14cly
Mishra, H., & Ottaway, J. J. (2009). *The Soul of the Rhino: A Nepali Adventure with Kings and Elephant Drivers, Billionaires and Bureaucrats, Shamans and Scientists, and the Indian Rhinoceros*. USA : Globe Pequot Press.
Mishra, H., & Ottaway, J. J. (2013). *Bones of the Tiger: of Man-Eating Tigers and Tigers-Eating Men*. India: Penguin Book.
Mishra, H. R., & Ottaway, J. J. (2018). Bardia Blues. In *On his Majesty's Service* (pp. 226-236). Nepal : Vajra Books.
Mitra, I., Roy, S., & Haque, I. (2022). Asian crocodile poaching: A review of molecular techniques developed for forensic identification. *Journal of Forensic Science and Medicine*, *8*, 57-61. https://doi.org/10.4103/jfsm.jfsm_49_21
Mobbs, D., Hagan, C. C., Dalgeish, T., Silston, B., & Prévost, C. (2015). The ecology of human fear: survival optimization and the nervous system. *Frontiers in Neuroscience*, *9*(55), 1-22. https://doi.org/10.3389/fnins.2015.00055
Modiano, G., Morpurgo, G., Terrenato, L., Novelletto, A., Rienzo, A., Colombo, B., & et al. (1991). Protection against malaria morbidity: near-fixation of the α-thalassemia gene in a Nepalese population. *American Journal of Human Genetics*, *48*, 390-397.
Morgan, H. L. (1868). *The American Beaver and His Works*. Philadelphia : J.B. Lippincott & Co.
Morizot, B. (2016). *Les diplomates : cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*. France : Éditions Wildproject.
Morizot, B. (2017). *Sur la piste animale*. France : Actes Sud, Mondes sauvages.
Morizot, B., & Husky, S. (2024). *Rendre l'eau à la terre : Alliances dans les rivières face au chaos climatique*. Arles : Actes Sud.
Mousavi, Z., Kiani, M. M., & Aghajan, H. (2022). Spatiotemporal Signatures of Surprise Captured by Magnetoencephalography. *Frontiers in Systems Neuroscience*, *16* (865453), 1-15. https://doi.org/10.3389/fnsys.2022.865453

Müller-Böker, U. (1991). Wild animals and poor people: Conflicts between conservation and human needs in Citawan (Nepal). *European Bulletin for Himalayan Research (EBHR)*, *2*, 28-31.
Müller-Böker, U. (1999). *The Chitawan Tharus in Southern Nepal: An Ethnoecological Approach*. Kathmandu, Stuttgart: Nepal Research Centre Publications.
Müller-Böker, U. (2000). State intervention in Chitwan: on the historical development of a region in Southern Nepal. *Studies in Nepali history and society (SINHAS)*, *5*(2), 173-200.
Müller-Böker, U., & Soliva, R. (2003). The social context of nature conservation in Nepal. *European Bulletin of Himalayan Research*, *24*, 25-62.
Müller-Böker, U. (2005). Reflections on the Himalayan Landscape: An interview with Harka Gurung, a leading authority on the Himalaya. *Mountain Research and Development*, *25*(2), 126-127.
Nathan, T. (2013 [1986]). *La folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique*. Paris : Dunod.
Nietzsche, F. (1972 [1883]). *Ainsi parlait Zarathoustra : un livre pour tous et pour personne* (G.-A. Goldschmidt, Ed.; G.-A. Goldschmidt, Trans.). Paris : Le Livre de poche.
Nietzsche, F. (2019 [1878]). *Humain, trop humain : Tome 1* (P. Wotling, Ed.; P. Wotling, Trans.). Paris : Flammarion.
Nightingale, A. J. (2005). 'The experts taught us all we know': Professionalisation and Knowledge in Nepalese Community Forestry. *Antipode*, *37*(3), 581-604.
Normose, S. (2002). *"If we had land our lives would be better" : processes of land loss and marginalisation among the Tharu of Nepal* [Doctoral thesis]. Institute of Anthropology, University of Copenhagen.
Olivier de Sardan, J.-P. (2008). *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique* (Anthropologie Prospective ed., Vol. 3). Academia-Bruylant.
Onta, P., Parajuli, L., & Liechty, M. (Eds.). (2024). *Nepal in the Long 1950s*. Kathmandu: Martin Chautari.
Oriel, E., & Frohoff, T. (2023). Affectives Ecologies in Sri Lanka: Farmers' experiences of relational dialogue amidst elephants in cultivated fields. In N. Lainé, P. G. Keil, & K. Rahmat (Eds.), *Composing worlds with elephants: Interdisciplinary dialogues* (pp. 49-66). France: IRD Orstom.
Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*. UK: Cambridge University Press.
Parker, S., Standing, K., & Subedi, M. (Eds.). (2024). *Menstruation in Nepal: Dignity Without Danger*. London : Routledge. https://doi.org/10.4324/9781032659428
Pasqueron de Fommervault, I. (2017). Rires d'initiation. Apprentissage et transmission des "savoir-rire". *Techniques&Cultures*, *62*, 16-29. https://doi.org/10.4000/tc.8274
Pasqueron de Fommervault, I. (2019). *Pour une anthropologie du rire. Les cadres de l'expérience du corps riant dans les villages la Kagera (Nord-Ouest de la Tanzanie)* [Thèse de doctorat]. Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme (MMSH).
Paudel, P. K., Acharya, K. P., Baral, H. S., Heinen, J. T., & Jnawali, S. R. (2020). Trends, patterns, and networks of illicit wildlife trade in Nepal: A national synthesis. *Conservation Science and Practice*, *2* (247), 1-11. https://doi.org/10.1111/csp2.247
Paudel, R. (2018 [2013]). *Khalangama Hamala: Euta Nurseko Diary*. Nepal: Publication nepalaya pvt. Limited.
Paudel, U., KC, R. B., Kadariya, R., Karki, A., Shrestha, B. P., Shah, S. K., Subedi, N., & Thapa, S. K. (2024). Human – Wildlife Conflict in Bardia – Banke Complex: Patterns of Human Fatalities and Injuries Caused by Large Mammals. *Ecology and Evolution*, 1-11. https://doi.org/10.1002/ece3.70395
Peissel, M. (1966). *Tiger for Breakfast: The Story of Boris of Kathmandu*. New York : E. P. Dutton & co.
Pentecost, M. (2021). The Politics of Trauma: Gender, Futurity, and Violence Prevention in south Africa. *MEDICAL ANTHROPOLOGY QUARTERLY*, *35*(4), 441-457.
Peters, L. G. (1982). Trance, Initiation, and Psychotherapy in Tamang Shamanism. *American Ethnologist*, *9*(1), 21-46. https://www.jstor.org/stable/644310
Petitt, A. (2023a). Conceptualizing the multispecies triad: Toward a multispecies intersectionality. *Feminist Anthropology*, *4*, 23-37. https://doi.org/10.1002/fea2.12099
Petitt, A. (2023b). At arm's length until otherwise told. *European Journal of Women s Studies*. https://doi.org/10.1177/13505068221144947

Philo, C., & Wilbert, C. (2000). Animal spaces, beastly places: an introduction. In C. Philo & C. Wilbert (Eds.), *Animal spaces, beastly places: New geographies of human-animal relations* (pp. 1-34). London, UK: Routledge.

Plancquaert, J. (1939). *La Jungle : Au pays des Rajahs*. Bruxelles : La Renaissance Du Livre.

Plumwood, V. (2012). *The Eye of the Crocodile* (L. Shannon, Ed.). Australia: Australian National University E Press.

Poirier, S. (1999). Une anthropologie du rêve est-elle possible. *Anthropologie et Sociétés*, *23*(3), 175-181. https://doi.org/10.7202/015622ar

Pomeranz, K. (2015). Les eaux de l'Himalaya : barrages géants et risques environnementaux en Asie contemporaine. *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, *62-1*(1), 7-47. https://doi.org/10.3917/rhmc.621.0007

Potel, C. (2013). *Être psychomotricien : un métier du présent, un métier d'avenir*. Toulouse : éditions érès.

Potel, C. (2015). *Du contre-transfert corporel : une clinique psychothérapique du corps*. Toulouse : éditions érès.

Prins, H. H.T., Liefting, Y., & de Jong, J. F. (2021). Marginal farmers carry the burden of damage caused by Asian elephants Elephas maximus in Bardiya National Park, Nepal. *Oryx*, *56*(1), 1-9. https://doi.org/10.1017/S0030605319001431

Prinz, J. (2004). *Gut Reactions. A Perceptual Theory of Emotions*. Oxford : Oxford University Press.

Provost, F. (2019). "Retenir son stylo" pour l'équité. Le contournement des règles chez les médecins légistes en Inde. In C. Julien, B. Lefebvre, & F. Provost (Eds.), *L'hôpital en Asie du Sud* (Vol. 36, pp. 81-103). Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales. https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.23456

Qazwīnī, Z. a.-. (1848 [1260]). *Kitāb 'aǧā'ib al-maḫlūqāt wa-ġarā'ib al-muwǧūdāṭ [Les Merveilles de la création et les bizarreries de l'existence]*. Göttingen: Ferdinand Wüstenfeld, Dieterichschen Buchhandlung.

Rahmat, K. (2023). Time and the elephant: Temporality as attunement with more-than-human others. In N. Lainé, P. G. Keil, & K. Rahmat (Eds.), *Composing worlds with elephants: Interdisciplinary dialogues* (pp. 263-278). France: IRD Orstom.

Rai, J. (2013). *Activism as a Moral Practice: Cultural Politics, Place-making, and Indigenous Movement in Nepal* [Doctoral thesis]. University of Michigan.

Rai, J. (2022). DOING FURSAD ETHNOGRAPHY IN NEPAL: REFLECTIONS OF A PUBLIC UNIVERSITY FACULTY. *Studies in Nepali History and Society*, *27*(1), 87-111.

Ram, A. K., Mondol, S., Subedi, N., Lamichhane, B. R., Baral, H. S., Natarajan, L., Amin, R., & Pandav, B. (2021). Patterns and determinants of elephant attacks on humans in Nepal. *Ecology and Evolution*, *11* (11639-11650). https://doi.org/10.1002/ece3.7796

Ramakrishna, I., Joshi, Y. C., & Sinha, A. (2025). Of culture and nature: Interdisciplinary forays into cultural ecosystem services through human–wildlife relationships. In *The Routledge Handbook of Cultural Ecosystem Services* (pp. 213-227). UK: Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003414896-22

Ramberg, L. (2006). In dialogue with Daniel Stern: A review and discussion of The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life. *International Forum of Psychoanalysis*, *15*(1), 19-33. https://doi.org/10.1080/08037060600581585

Ramirez, P. (2009). Le Népal entre la Chine et l'Inde. *Outre-Terre*, *21*, 235-241. https://doi.org/10.3917/oute.021.0235

Reckwitz, A. (2016). Practices and their affects. In A. Hui, T. Schatzki, & i. E. Shove (Eds.), *The nexus of practices* (pp. 126-137). London: Routledge.

Regmī, Ḍ. (2007). *Modern Nepal: Rise and Growth in the Eighteenth Century*. India: Rupa & Company.

Reinhard, J. G. (1969). Aperçu sur les Kusunda : peuple chasseur du Népal. *Objets et Mondes*, *9*, 89-106.

Reinhard, J. G. (1973). *Deskriptive Analyse von Schamanismus und Hexerei bei den Purbia Raji Sudwest-Nepals* [Doctoral thesis]. University of Vienna.

Reinhard, J. G. (1976). Shamanism Among the Raji of Southwest Nepal (J. Hitchcock & R. Jones, Eds.). *Spirit Possession in the Nepal Himalayas, Warminster.* England: Aris and Phillips.

Renck, J.-L., & Servais, V. (2002). *L'éthologie. Histoire naturelle du comportement*. Paris : Éditions du Seuil.
Roberts, P. (2023). *Jungles : Comment les forêts tropicales ont façonné le monde* (O. Demange, Trans.). Paris : Fayard.
Roelofs, K. (2017). Freeze for action: neurobiological mechanisms in animal and human freezing. *Philosophical Transactions B*, *372*, 1-10. http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2016.0206
Roth, K. (1997). Rivers as Bridges – Rivers as Boundaries, Some Reflections on Intercultural Exchange on the Danube. *Ethnologia Balkanica*, *1*, 20-28.
Rubbers, B. (2024). Le trafic des espèces sauvages au tribunal. Enquête au sein de la Wildlife Court de Kampala, Ouganda. *Civilisations*, *73*, 73-87.
Ryan, J. R. (2000). 'Hunting with the camera' : photography, wildlife and colonialism in Africa. In C. Philo & C. Wilbert (Eds.), *Animal Spaces, Beastly Places: New Geographies of Human-animal Relations* (pp. 203-221). London & New York: Routledge.
Sabatier, E., & Huveneers, C. (2018). Changes in Media Portrayal of Human-wildlife Conflict During Successive Fatal Shark Bites. *Conservation and Society*, *16*(3), 338-350. https://doi.org/10.4103/cs.cs_18_5
Salme, J. (2021). Ce que font les dissections. (Res)sentir en laboratoire d'anatomie, des affects à la relation. In S. Héas & O. Zanna (Eds.), *Les émotions dans la recherche en sciences humaines et sociales : Épreuves du terrain* (pp. 177-190). Presses universitaires de Rennes. https://doi.org/10.4000/books.pur.150337
Samantha, J. (2007). Tigers, Trees and Tharu: An Analysis of Community Forestry in the Buffer Zone of the Royal Chitwan National Park, Nepal. *Geoforum*, *38*(3), 558-575.
Sankhala, K. (1978). *Tiger! The Story of the Indian Tiger*. London: William Collins Sons & Co Ltd.
Sarrazin, C. (2015). Role and Place of Irrigation Ponds in a context of Change: a case study in Sunsari and Saptari Districts, the Eastern Tarai, Nepal. In P. Pradhan (Ed.), *Small-Scale Irrigation Systems: Challenges to Sustainable Livelihoods* (pp. 151-161). Nepal: Kathmandu.
Schalinski, I., Schauer, M., & Elbert, T. (2015). The shutdown dissociation scale (shut-d). *Eur J Psychotraumatol*, *6* (25652). https://doi.org/10.3402/ejpt.v6.25652
Schilder, P. (1968 [1935]). *L'image du corps : Étude des forces constructives de la psyché* (F. Gantheret, Trans.). Paris : Gallimard.
Schlemmer, G. (2011). LA POLITIQUE DES MORTS. Ancêtres, mauvais morts et modalités d'actions chez les Kulung Rai, une population de l'Himalaya. In A. Bouchy & M. Ikezaw (Eds.), *La mort collective et le politique. Construction mémorielle et ritualisation* (pp. 295-303). Tokyo : Institut des Sciences Humaines et Sociales de l'Université de Tokyo. https://hal.science/hal-01292257
Schlemmer, G. (2022). La matière de l'invisible. Modalités de perception des entités spirituelles chez les Kulung (Népal). *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, *129*, 7-18. https://doi.org/10.4000/asr.3979
Schmidt, B. E., & Schröder, I. W. (Eds.). (2001). *Anthropology of Violence and Conflict*. London : Routledge.
Schnapp-Gourbeillon, A. (1981). *Lions, héros, masques. Les représentations de l'animal chez Homère*. Paris : La Découverte.
Seale-Feldman, A. (2019). Relational Affliction: Reconceptualizing "Mass Hysteria". *ETHOS*, *47*(3), 307-325. https://doi.org/10.1111/etho.12245
Seale-Feldman, A. (2025 [2024]). Beneath the Symptoms: The Problem of Conversion Disorder in Nepal. In M. Lecomte-Tilouine & A. d. Sales (Eds.), *Encounters with the Invisible: Revisiting Spirit Possession in the Himalayas* (pp. 244-258). India: Routledge.
Seale-Feldman, A. (2025). *The Work of Disaster: Crisis and Care Along a Himalayan Fault Line*. Chicago: University of Chicago Press.
Sedgwick, E. K. (2003). *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham: Duke University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctv11smq37
Seoraj-Pillai, N., & Pillay, N. (2017). A Meta-Analysis of Human–Wildlife Conflict: South African and Global Perspectives. *Sustainability*, *9 (1)*(34). https://doi.org/10.3390/su9010034

Servais, V. (1999). Autour du chat du Cheshire et de son sourire. Approche comparative du rire et du sourire. *L'Homme*, *39*(150), 157-175.

Servais, V. (2005). Enchanting Dolphins: An Analysis of Human-Dolphin Encounters (J. Knight, Ed.). In *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacies* (pp. 211-230). Oxford, New York : Berg Publishers.

Servais, V. (2012). Et pourtant ils coopèrent… : regard des sciences sociales sur la coopération animale. *Terrain*, *58*, 129-148.

Servais, V. (2022). Découvrir le soi dans la rencontre avec un animal. In C. Deslandes & D. Giroux (Eds.), *Parler avec les animaux* (pp. 133-169). Canada : Presses de l'Université de Montréal. https://hdl.handle.net/2268/251172

Servais, V. (2023). Un point de vue batesonien sur les expériences d'enchantement dans le rapport au vivant. In R. Brahy, J.-P. Thibaud, N. Tixier, Y. Winkin, & N. Zaccaï-Reyners (Eds.), *L'enchantement qui revient* (pp. 137-152). Paris : Hermann. https://doi.org/10.3917/herm.brahy.2023.01.0137

Shah, A. (2010). Dangerous Silhouettes: Elephants, Sacrifice, and Alcohol. In *In the Shadows of the State: Indigenous Politics, Environmentalism, and Insurgency in Jharkhand, India* (pp. 99-129). Durham and London: Duke University Press.

Shaha, R. (1970). *NOTES ON HUNTING AND WILDLIFE CONSERVATION IN NEPAL*. Kathmandu: Sangam Press.

Shahi, K., Khanal, G., Jha, R. R., Bhusal, P., & Silwal, T. (2023). 'What Drives Local communities' Attitudes Toward the Protected Area? Insights From Bardia National Park, Nepal. *Conservation Science and Practice*, *5*(2), 1-11. https://doi.org/10.1111/csp2.12883

Sharma, B., Hope, A. G., & Neupane, D. (2024). Dimensions of human–tiger conflict and solutions for coexistence in the forests of the Khata corridor, Bardiya, Nepal. *Oryx*, *58*(6), 806-814. https://doi.org/10.1017/S0030605323001849

Sharma, J. R. (2018). *Crossing the Border to India: Youth, Migration, and Masculinities in Nepal*. Philadelphia: Temple University Press.

Sharma, N. P. (2024). *STATUS OF HUMAN-WILDLIFE CONFLICT & MITIGATION MEASURES: AN ANTHROPOLOGICAL STUDY OF BARDIYA NATIONAL PARK* [Master thesis]. Nepal: Department of Anthropology, Tri Chandra Multiple Campus.

Sharma, P., Chhetri, N., & Wangchuk, K. (2021). Human–wildlife conflict in the roof of the world: Understanding multidimensional perspectives through a systematic review. *Ecology and Evolution*, *11*, 11569-11586. https://doi.org/10.1002/ece3.7980

Sharma, P. R. (1972). *Preliminary Study of the Art and Architecture of the Karnali Basin, West Nepal [Etude préliminaire sur l'art et l'architecture du bassin de la Karnali, Népal de l'ouest]*. Paris : CNRS.

Shrestha, D. P. (2011). बर्दियाको ऐतिहासिक तथ पर्यटकिय महत्व [Importance historique et touristique de Bardiya (Trad)] [Communication paper]. In *National Conference on History, Tourism and ICT*. Thakurdwara, Nepal.

Sigaut, F. (1988). Critique de la notion de domestication. *L'Homme*, *28*(108), 59-71.

Simenel, R. (2012). *Quand les djinns sèment le doute dans l'ordre des apparences : un contrepoint animiste dans l'ontologie analogique marocaine* (Les Rencontres du Centre Jacques Berque ed.) [Conférence du 19 octobre 2011 lors de la journée d'études "Ce qui fait les êtres : la caractérisation des êtres naturels et surnaturels"]. Rabat, Maroc.

Simlai, T., & Sandbrook, C. (2024). The gendered forest: Digital surveillance technologies for conservation and gender-environment relationships. *Sage Journals*, *4*(2), 157-174. https://doi.org/10.1177/26349825241283837

Singh, C. L. (2010 [2000]). *The Concise Dictionary of Nepali Language*. Jamal, Kathmandu: Educational Publishing House.

Smadja, J. (2003). Unités géographiques et paysages au Népal. Terminologies locales. In J. Smadja (Ed.), *Histoire et devenir des paysages en Himalaya* (pp. 51-89). Paris : CNRS Editions.

Smadja, J., Aubriot, O., Puschiasis, O., Duplan, T., Grimaldi, J., Hugonnet, M., & Buchheit, P. (2015). Changement climatique et ressource en eau en Himalaya. *Journal of Alpine Research | Revue de géographie alpine*. http://journals.openedition.org/rga/2850

Smadja, J. (2018). A Chronicle of Law Implementation in Environmental Conflicts : The Case of Kaziranga National Park in Assam, North-East India. *Through the Lens of the Law : Power and Society in India, SAMAJ (South Asia Multidisciplinary Academic Journal)*, *17* (special issue), 38. https://journals.openedition.org/samaj/4422

Spinoza, B. (2022 [1677]). *Œuvres complètes* (B. Pautrat, Ed.). Paris : Gallimard.

Stépanoff, C. (2021). *L'animal et la mort : chasses, modernité et crise du sauvage*. Paris : La Découverte.

Stépanoff, C. (2024). *Attachements : enquête sur nos liens au-delà de l'humain*. Paris : La Découverte.

Studsrød, J. E., & Wegge, P. (1995). Perk-People Relationships: The Case of Damage Caused by Park Animals Around the Royal Bardia National Park, Nepal. *The Foundation for Environmental Conservation, Switzerland*, 133-142.

Sunquist, M. E. (1981). *The social organization of tigers (Panthera tigris) in Royal Chitawan National Park, Nepal* (Vol. 336). Washington: Smithsonian Institution Press.

Swanson, H. A. (2017). Methods for multispecies anthropology: Thinking with Salmon Otoliths and Scales. *Social Anlysis*, *61*(2), 81-99. https://doi.org/10.3167/sa.2017.610206

Terrenato, L., Shrestha, S., Dixit, K. A., Luzzatto, L., Modiano, G., Morpurgo, G., & Arese, P. (1988). Decreased malaria morbidity in the Tharu people compared to sympatric populations in Nepal. *Annals of Tropical Medicine & Parasitology*, *82*, 1-11.

Thanet, D. R., Regmi, P. R., Lamichhane, B. R., Naha, D., Kupferman, C., Beasley, J. C., Pangeni, M., Shrestha, A., Lamichhane, S., Acharya, H., Dhakal, B. K., Dahal, B. R., Pokheral, C. P., & Subedi, N. (2025). Coexistence of Sympatric Large Carnivores: Spatio-Temporal Interactions Between Tigers and Leopards in Parsa National Park, Nepal. *WILEY: Ecology and Evolution*, 1-11. https://doi.org/10.1002/ece3.71547

Thapa, S. K., de Jong, J. F., Hof, A. R., Subedi, N., & Prins, H. H. T. (2023). Enhancing subtropical monsoon grassland management: Investigating mowing and nutrient input effects on initiation of grazing lawns. *Global Ecology and Conservation*, *47*, 1-15. https://doi.org/10.1016/j.gecco.2023.e02686

Therrien, M. (1999). Les exigences du célèbre rire inuit. *Paroles à rire*, 211-222.

Thing, S. J. (2014). *The Polemics and Discourse of Conservation in Nepal: a case study of Sonaha Indigenous Minorities and Bardia National Park* [Doctoral thesis]. Australia: Curtin University.

Toffin, G. (2020). Naissance de l'école népalaise d'anthropologie (1960-2020). *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, Paris*. https://www.berose.fr/article2025.html

Tomkins, S. S. (1963). *Affect imagery consciousness: Vol. 2. The negative affects*. NY: Springer Publishing Company.

Treves, A., & Treves, L. N. (1999). Risk and opportunity for humans coexisting with large carnivores. *Journal of Human Evolution*, *36*, 275-282.

Tsing, A. L. (2020). *Friction : Délires et faux-semblants de la globalité* (P. Pignarre & I. Stengers, Trans.). Paris : La Découverte.

Tucci, G. (1960). *Nepal. Alla scoperta dei Malla*. Italy: Leonardo Da Vinci Editrice.

Turner, R. L. (1931). *A comparative and etymological dictionary of the Nepali language*. London: K. Paul, Trench, Trubner.

Turner, V. (1967). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Uexküll, J. v. (1984 [1965]). *Mondes animaux et monde humain. Suivi de La théorie de la signification* (P. Muller, Trans.). Paris : Ed.Denoël.

Upadhya, S. K., Sarfaraz, A., & Sharma, K. B. (2007). Tiger Poaching and Trade in Asia : an Overview. In B. N. Pandey & G. K. Kulkarni (Eds.), *Biodiversity And Environment* (New Delhi: APH Publishing Corporation ed., pp. 157-170).

Uprety, Y., Boon, E. K., Poudel, R. C., Shrestha, K. K., Rajbhandary, S., Ahenkan, A., & Tiwari, N. N. (2010). Non-timber Forest Products in Bardiya District of Nepal: Indigenous Use, Trade and

Conservation. *Journal of Human Ecology*, *30*(3), 143-158. https://doi.org/10.1080/09709274.2010.11906283
Valadaud, R., & Aubriot, O. (2021). Quand les infrastructures d'irrigation nous racontent les tensions politiques au Népal. *geoagenda*, *3*, 4-7.
Vicart, M. (2008). Regards croisés entre l'animal et l'homme : petit exercice de phénoménographique équitable. *ethnographiques.org*. http://www.ethnographiques.org/2008/Vicart.html
Vouiller, N. (2019). *Rire pour dire. Comment l'anthropologue peut-il écouter le(s) rire(s) ?* (Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique ed.) [Travail théorique de fin d'études]. Non publié à ce jour.
Vouiller, N. (2020). *Une rivière pour frontière. Étude des interactions entre animaux sauvages, domestiques et humains médiatisées par une rivière, dans la jungle de Bardiya (Népal)* (Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Belgique ed.) [Mémoire de fin d'études]. Non publié à ce jour.
Vouiller, N. (2021). La rivière 'Khauraha', médiatrice entre non-humains et villageois (Népal). *Carnets de terrain*. http://reseaux.parisnanterre.fr/nolwen-vouiller--la-riviere-khauraha-mediatrice-entre-non-humains-et-villageois-nepal/
Vouiller, N. (2022a). 'Being a naturalist guide in Bardiya, Nepal: A profession in the in-between'. *Studies in Nepali History and Society (SINHAS), Kathmandu, Népal*, *26 n°2*, 253-273.
Vouiller, N. (2022b). Une rivière et sa rive pour étudier les enjeux d'une crise entre animaux et humains : le cas des ''Human-Widlife Conflict" du Parc National de Bardiya (BNP, Népal). *Riséo : Risques, Études Et Observations*, 9-18.
Vouiller, N. (2022c). *Elephants as go-betweens* (A. Olivia, B. Tristan, & G. Stéphane, Eds.; 59) [Photo Essay: "Stories of circulations in the Himalayas"]. European Bulletin of Himalayan Research. https://doi-org.inshs.bib.cnrs.fr/10.4000/ebhr.692
Vouiller, N. (2023). Being a Naturalist Guide in Bardiya, Nepal: Evolution and Retrospective Analysis. *Far Western Review: A Multidisciplinary, Peer Reviewed Journal*, *1(2)*, 177-193. https://doi.org/10.3126/fwr.v1i2.62151
Vouiller, N. (2024). 'We give our blood': from tiger victim to conservation hero (Bardiya, south-west Nepal) (F. Grazide & N. Vouiller, Eds.). *European Bulletin of Himalayan Research*, *63*, 1-25. https://doi.org/10.4000/13mzt
Vuillemenot, A.-M. (2009). *La yourte et la mesure du monde : avec les nomades au Kazakhstan*. Belgique : Academia-Bruylant.
Vuillemenot, A.-M. (2018). *L'intelligence des invisibles, Vivre avec les esprits : Kazakhstan, Ladakh* (Anthropologie Prospective ed., Vol. 19). Louvain-la-Neuve, Academia.
Vuillemenot, A.-M. (2020). La raison analytique des gaffes ethnographiques. *Incidents heuristiques*, *39*. ethnographiques.org. https://www.ethnographiques.org/2020/Vuillemenot
Waquet, F. (2019). *Une histoire émotionnelle du savoir : XVIIe-XXIe siècle*. Paris, CNRS Edition.
Watts, M. J. (2000). Afterword: enclosure. In C. Philo & C. Wilbert (Eds.), *Animal Spaces, Beastly Places: New Geographies of Human-animal Relations* (pp. 292-304). London & New York: Routledge.
Whelpton, J. (2005). *A History of Nepal*. Cambridge: Cambridge University Press.
Whorf, B. L. (1969). *Linguistique et anthropologie*. Paris : Denoël Gonthier.
Wilson, H. F. (2017). On Geography and Encounter: Bodies, Borders, and Difference. *Progress in Human Geography*, *41*(4), 451-471. https://doi.org/10.1177/0309132516645958
Winkin, Y. (1996). Anthropologie de la communication : de la théorie au terrain. *Communication & Langages*, *112*, 135-165.
Winkler, W. F. (1984). Oral History and the Evolution of Thakuri Political Authority in A Subregion of Far Western Nepal. *HIMALAYA*, *4*(2), 43-50.
Wyatt, T., Johnson, K., Hunter, L., George, R., & Gunter, R. (2017). Corruption and Wildlife Trafficking: Three Case Studies Involving Asia. *Asian Criminology*. https://doi.org/10.1007/s11417-017-9255-8
Zask, J. (2021). *Face à une bête sauvage*. Paris : Premier Parallèle.
Zimmermann, F. (1982). *La jungle et le fumet des viandes : un thème écologique dans la médecine hindoue*. Paris : Gallimard.

SITOGRAPHIE

Médias internationaux et francophones

Atlas Socio. (2024). Classement des États par taux de pauvreté en Asie. *Atlas Socio*. Retrieved April 15, 2024, from https://atlasocio.com/classements/economie/pauvrete/classement-etats-par-taux-de-pauvrete-asie.php

Bajracharya, S. B. (2025, January 8). Elevating Chitwan's tourism: Pioneering luxury and nature-based experiences. *The Himalayan Times*. Retrieved January 8, 2026, from https://thehimalayantimes.com/opinion/elevating-chitwans-tourism-pioneering-luxury-and-nature-based-experiences

Batenbaum, J-C. (2008, December 12). Le parc national de Bardia au Népal, un parc en grand danger ? *Actualités News Environnement*. Retrieved May 20, 2023, from https://www.actualites-news-environnement.com/19325-parc-national-bardia-nepal-danger.html

BBC. (2016, August 18). How India lost its only high-altitude tigers. *BBC News*. Retrieved April 20, 2023, from https://www.bbc.com/news/world-asia-india-37115036

BBC. (2022, July 22). Return of the tigers brings joy and fear. *BBC News*. Retrieved March 15, 2024, from https://www.bbc.com/news/world-asia-62264158

Bhandari, B. (2025, August 23). Drones vs poachers: Nepal's newest weapon to guard tigers, rhinos and elephants. *South China Morning Post*. Retrieved December 15, 2024, from https://www.scmp.com/week-asia/health-environment/article/3322591/drones-vs-poachers-nepals-newest-weapon-guard-tigers-rhinos-and-elephants

Biswas, S. (2018, November 6). India's tiger killings: A success story gone wrong? *BBC News*. Retrieved October 11, 2022, from https://www.bbc.com/news/world-asia-india-46095118

Biswas, S. (2018, October 12). Can Calvin Klein scent catch a 'killer' tiger? *BBC*. Retrieved October 11, 2022, from https://www.bbc.com/news/world-asia-india-45819780

Ekantipur. (2024, February 22). Bardia Vaibhav: Golden past and present. *Ekantipur*. Retrieved March 1, 2024, from https://ekantipur.com/bibidha/2024/02/22/en/bardia-vaibhav-golden-past-and-present-41-14.html

Ethirajan, A., Henschke, R. (2022, September 6). Madhya Pradesh: India mum injured fighting to save baby from tiger. *BBC News*. Retrieved November 12, 2023, from https://www.bbc.com/news/world-asia-india-62805108

Gautam, M. (2026, February 16). Nepal's tiger crisis: A man-made disaster. *Ekantipur*. https://ekantipur.com/opinion/2026/02/16/en/nepals-tiger-crisis-a-man-made-disaster-23-02.html

Ghimire, B. (2024, March 1). 58 people died in last fiscal year as human-animal conflict gets deadlier. *The Kathmandu Post*. Retrieved March 20, 2024, from https://kathmandupost.com/national/2024/03/01/58-people-died-in-last-fiscal-year-as-human-animal-conflict-gets-deadlier

Human Rights Watch. (2025, September 9). Népal : La police a tiré sur des manifestants de la génération Z. *Human Rights Watch*. Retrieved September 15, 2025, from https://www.hrw.org/fr/news/2025/09/09/nepal-la-police-a-tire-sur-des-manifestants-de-la-generation-z

Joshi, A. R. (2023, October 16). In biodiverse Nepal, wildlife crime fighters are underpowered but undeterred. *Mongabay*. Retrieved November 10, 2023, from https://news.mongabay.com/2023/10/in-biodiverse-nepal-wildlife-crime-fighters-are-underpowered-but-undeterred/

Joshi, S. P. (2014, August 26). Indian woman kills leopard that attacked her. *BBC News*. Retrieved October 21, 2022, from https://www.bbc.com/news/world-asia-india-28941519

Joshi, S. P. (2014, September 1). India villagers kill tiger blamed for deaths. *BBC News*. Retrieved June 5, 2023, from https://www.bbc.com/news/world-asia-india-28941519

Kharas, K. L., & Pandey, R. (2024, September 20). Tigers, crocodiles, fishermen, and bandits are at war in the Sundarbans. *VICE*. Retrieved February 25, 2026, from https://www.vice.com/en/article/tigers-crocodiles-fishermen-and-bandits-are-at-war-in-the-sundarbans/

Kinross, J. (2026, January 11). "Save the tiger", "Kill the tiger" – which voice will win?. *The Leopard*. https://jackkinross.substack.com/p/save-the-tiger-kill-the-tiger-which

Kinross, J. (2026, January 18). Big cat shoot to kill orders, when the innocent die. *The Leopard*. https://jackkinross.substack.com/p/interim-post-big-cat-shoot-to-kill

Mall, S. (2016, August 18). India's most famous tiger, Machli, dies in Ranthambore aged 19. *BBC News*. Retrieved March 22, 2023, from https://www.bbc.com/news/world-asia-india-37115036?fbclid=IwAR3aJ9lSlnN57AiZ0lJKyc7iJi6f47R8rpGNXYynlpO9JIcspwVczpN0W34

Manimal World. (n.d.). Parc national de Bardia. *Manimal World*. Retrieved March 8, 2023, from https://www.manimalworld.net/pages/parc-national/parc-national-de-bardia.html

Pandey, A. (2019, July 26). Uttar Pradesh: Pilibhit tigress beaten to death, villagers recorded video. *NDTV*. Retrieved December 10, 2022, from https://www.ndtv.com/india-news/uttar-pradesh-pilibhit-tigress-beaten-to-death-villagers-recorded-video-2075578

Panthi, K. (2023, August 13). Bardiya marks World Elephant Day amid growing human-wildlife conflict. *The Kathmandu Post*. Retrieved October 2, 2023, from https://kathmandupost.com/province-no-5/2023/08/13/bardiya-marks-world-elephant-day-amid-growing-human-wildlife-conflict

Panthi, K. (2026, January 1). Bardiya National Park attracts over 3,000 foreign visitors. *The Kathmandu Post*. Retrieved January 7, 2026, from https://kathmandupost.com/national/2026/01/01/bardiya-national-park-attracts-over-3-000-foreign-visitors

Pokharel, M. (2022, September 23). As Nepal reaps accolades for tiger conservation, buffer zone people fear for their lives. *CIJ Nepal*. Retrieved August 20, 2023, from https://www.cijnepal.org/as-nepal-reaps-accolades-for-tiger-conservation-buffer-zone-people-fear-for-their-lives

Pokharel, S. S. (2025, May 31). The big bulls of Bardia. *Nepali Times*. *Nepali Times*. Retrieved July 10, 2024, from https://nepalitimes.com/here-now/the-big-bulls-of-bardia

Pokharel, S. S. (2026, February 24). Childhood on the human-wildlife interface. *The Kathmandu Post*. Retrieved February 24, 2026, from https://kathmandupost.com/columns/2026/02/24/childhood-on-the-human-wildlife-interface

Ranthambore National Park. (n.d.). Machali (T-16) – The Legend Tigress of Ranthambore. *Ranthambore National Park*. Retrieved January 25, 2024, from https://www.ranthamborenationalpark.com/ranthambore-machali.html

Rauniyar, T. (2024, September 13). Nepal's wildlife crime: Will a new Supreme Court ruling boost conservation efforts? *Foreign Policy*. Retrieved October 1, 2024, from https://foreignpolicy.com/2024/09/13/nepal-wildlife-crime-illegal-trade-south-asia-conservation-environment/

Rauniyar, T. (2026, March 18). Nepal's rural women at increasing risk of human-wildlife conflict. *Mongabay*. https://news.mongabay.com/2026/03/nepals-rural-women-at-increasing-risk-of-human-wildlife-conflict/

Record Nepal. (2019, March 18). Nijgadh airport to be catastrophic for Nepal's tiger and elephant populations. *Record Nepal*. Retrieved September 28, 2023, from

https://www.recordnepal.com/nijgadh-airport-to-be-catastrophic-for-nepals-tiger-and-elephant-populations

Rigoulet, J. (2017, April 3). Cornes de rhinocéros : pourquoi le trafic a explosé. *The Conversation*. Retrieved July 12, 2023, from https://theconversation.com/cornes-de-rhinoceros-pourquoi-le-trafic-a-explose-75245

Roberts, J. (2017, November 8). Angry mob throwing flaming tar balls set fire to baby elephant. *Metro*. Retrieved April 22, 2023, from https://metro.co.uk/2017/11/08/angry-mob-throwing-flaming-tar-balls-set-fire-to-baby-elephant-7061890/

Robertson, T. (2021, December 21). Centennial of hunting diplomacy in Nepal. *Nepali Times*. Retrieved May 15, 2023, from https://nepalitimes.com/here-now/centennial-of-hunting-diplomacy-in-nepal

RSS. (2022, September 12). Bardiya tiger attack kills man. *Online Khabar English*. Retrieved August 15, 2024, from https://english.onlinekhabar.com/bardiya-tiger-attack-kills-man.html

Sills, J. (2024, July 28). Camping with tigers brings curious travelers to Bardiya in Nepal. *Forbes*. Retrieved August 5, 2024, from https://www.forbes.com/sites/joesills/2024/07/28/camping-with-tigers-brings-curious-travelers-to-bardiya-in-nepal/

Subedi, A. (2024, February 2). No tiger for breakfast. *The Kathmandu Post*. Retrieved February 15, 2024, from https://kathmandupost.com/columns/2024/02/02/no-tiger-for-breakfast

Super User. (2016, August 20). India's most famous tigress Machhli died in Ranthambore. *RIFA: A Leisure Travel*. Retrieved January 25, 2024, from https://ranthambhorenationalpark.in/blog/indias-most-famous-tigress-machhli-died-in-ranthambore

Suwal, R. N. (2026, February 11). Regenerative conservation from zoologists in Nepal. *Nepali Times*. https://nepalitimes.com/opinion/regenerative-conservation-from-zoologists-in-nepal

The Kathmandu Post. (2016, August 3). Leopard strays into Matatirtha, killed. *The Kathmandu Post*. Retrieved January 18, 2023, from https://kathmandupost.com/valley/2016/08/03/leopard-strays-into-matatirtha-killed

The Kathmandu Post. (2022, July 30). Tigers return in Nepal, their number now reaches 355. *The Kathmandu Post*. Retrieved September 5, 2022, from https://kathmandupost.com/climate-environment/2022/07/30/tigers-return-in-nepal-their-number-now-reaches-355

The Kathmandu Post. (2024, December 27). Prime Minister Oli calls for balanced tiger conservation and forest management. *The Kathmandu Post*. Retrieved January 5, 2025, from https://kathmandupost.com/national/2024/12/27/prime-minister-oli-calls-for-balanced-tiger-conservation-and-forest-management

Wild Tiger. (n.d.). Tiger conservation. *Wild Tiger*. Retrieved June 20, 2024, from https://wildtiger.org/?page_id=3431

WWF. (2022, January 26). Sites in India and Nepal awarded for doubling tiger populations. *WWF*. Retrieved August 5, 2023, from https://tigers.panda.org/?5816366/Sites-in-India-and-Nepal-awarded-for-doubling-tiger-populations

WWF. (n.d.). Monitoring tigers in Nepal. *WWF*. Retrieved July 29, 2023, from https://www.worldwildlife.org/projects/monitoring-tigers-in-nepal

WWF. (n.d.). Wildlife corridor wins conservation award. *TX2 Tigers*. Retrieved September 12, 2023, from https://tigers.panda.org/news_and_stories/stories/wildlife_corridor_wins_conservation_award/

Dictionnaires et encyclopédies

CNRTL. (2012). *Rencontre*. In Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. Retrieved October 5, 2023, from https://cnrtl.fr/definition/rencontre

CNRTL. (2012). *Soudain*. In Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. Retrieved October 5, 2023, from https://cnrtl.fr/definition/soudain

CNRTL. (2012). *Conflit*. In Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. Retrieved October 5, 2023, from https://www.cnrtl.fr/definition/conflit

CNRTL. (2012). *Crise*. In Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. Retrieved October 5, 2023, from https://www.cnrtl.fr/definition/crise

Vidéos/Films/Radio

Aljazeera. (2023). *The real story behind Nepal's wildlife conservation success* [Film]. East Documentary, 25min20. https://www.youtube.com/watch?v=LM6bBQ3qBYg

Anderson, C., & McClaughry, R. (2024). *Face to Face With a Man Eating Tiger* [Video]. Endless Venture, 19min18. https://www.youtube.com/watch?v=EVVh3TTF3mo

BBC Radio 4 (Director). (2022). *The Return of the Tigers* [Radio], 28min. https://www.bbc.co.uk/programmes/m0019kjw

BBC World Service (Director). (2022). *How Nepal is saving its tigers* [Film], 23min16. https://www.youtube.com/watch?v=2pGfxcZZNfE

Canada Nepal (Director). (2024). *नेपालमा धेरै बाघ पाल्न सकिन्न, कसैलाई उपहार दिउँ : प्रधानमन्त्री ओली | KP Oli* [*Nous ne pouvons pas garder trop de tigres au Népal, offrons-les en cadeau à quelqu'un : Premier ministre Oli*] [Video], 13min56. https://www.youtube.com/watch?v=VNFObB-kCwQ

Goosse, G. (2026). *Nolwen Vouiller : regard d'éléphant* [Radio]. RCF Liège, En coulisses. https://www.rcf.fr/culture/en-coulisses?episode=664904

Haskin, B., Sabu, S., Corey, W., & Page, J. (Directors). (1948). *Man Eater of Kumaon* [Film]. Monty Shaff Productions, 79min.

Kantipur (Director). (2024). *The Rising Tiger-Human Conflict | बाघ संरक्षणको सफलता र मानवीय क्षति* [Video], 7min39. https://www.youtube.com/watch?v=YZMFtx44-cM

Marescot, L., Le Lay, M., & Saillard, A. (Réalisateurs). (2023). *Corridors sauvages*, ép. 3 « Vivre avec les tigres du Bengale » [Serie]. ZED Production, ARTE, 43 min.

Mousset, J., & Sallé, N. (Réalisateur·ices). (2022). *BARDIYA, le prix du feu* [Bardiya, the cost of fire] [Film]. Amis de l'IFFCAM, 158min.

Netflix (Director). (2024a). *Notre monde vivant* [Our Living World] | *L'incroyable réseau de la nature* [Serie], 49min.

Netflix (Director). (2024b). *Our Living World | Rhinos in the City | Behind the Scenes*. Still Watching Netflix [Video], 6min46.

Prior, M., & Prior, L. (2025). *NEPAL: Living with TIGERS (The Full Story),* ép. 24 [Video]. Project Wild Earth, 16min53. https://www.youtube.com/watch?v=4zMv7mq8GLk

Radio France (Director). (2020). *Les abeilles au secours des éléphants*. [Radio program] France Inter, 3 min. https://www.radiofrance.fr/franceinter/podcasts/l-esprit-d-initiative/les-abeilles-au-secours-des-elephants-3448108

Von Puttkamer, P. (Director). (2012). *Biggest and Baddest* [Serie]. Gryphon Productions, Animal Planet Canada, 46 min.

RAPPORTS ET TEXTES JURIDIQUES

Amnesty International & Community Self-Reliance Centre, 2021a
Amnesty International & Community Self-Reliance Centre. (2021). *Népal. Les populations autochtones sont les victimes silencieuses de la belle réussite en matière de préservation de la nature*. Amnesty International. https://www.amnesty.org/fr/latest/news/2021/08/nepal-indigenous-peoples-the-silent-victims-of-countrys-conservation-success-story/

Amnesty International & Community Self-Reliance Centre, 2021b
Amnesty International & Community Self-Reliance Centre. (2021). *Violations in the name of conservation: "What crime had I committed by putting my feet on the land that I own?"* Amnesty International. https://www.amnesty.org/en/documents/asa31/4536/2021/en/

Bardiya National Park Office, 2022
Bardiya National Park Office. (2022). *Management plan of Bardiya National Park and its buffer zone (2022-2027)*. Department of National Parks and Wildlife Conservation. https://dnpwc.gov.np/media/publication/Management_Plan_of_Bardia_National_Park_and_Its_Buffer zone_2022.pdf

Buffer Zone Management Regulation, 1996
Government of Nepal. (1996). *Buffer Zone Management Regulation, 2052 (1996)*. Nepal Gazette, Part 45(47), Section 3. https://faolex.fao.org/docs/pdf/nep6229.pdf

Buffer Zone Management Guidelines, 1999
Department of National Parks and Wildlife Conservation. (1999). *Buffer Zone Management Guidelines, 2055 (1999)*. DNPWC. http://forestaction.org/app/webroot/js/tinymce/editor/plugins/filemanager/files/buffer%20zone%20management%20guideline%201999.pdf

Central Bureau of Statistics, 2017
CBS. (2017). *A compendium of National Statistical System of Nepal*. Central Bureau of Statistics (CBS). https://cbs.gov.np/

Central Bureau of Statistics, 2021
CBS. (2021). *National Report on caste/ethnicity, Language & Religion*. Central Bureau of Statistics (CBS). https://censusnepal.cbs.gov.np/results/files/resultfolder/Caste%20Ethnicity_report_NPHC_2021.pdf

Forest Act, 1993
Government of Nepal. (1993). *Forest Act, 2049 (1993)*. Nepal Gazette. https://faolex.fao.org/docs/pdf/nep4527.pdf

Forest Act, 2019
Government of Nepal. (2019). *Forests Act, 2076 (2019)*. Nepal Gazette. https://faolex.fao.org/docs/pdf/nep202856.pdf

Mbzibain & Mohamed, 2020
Mbzibain, A., & Mohamed, H. M. (2020). *Tackling the global challenge of Illegal Wildlife Trafficking and Trade* [Information Note]. Centre for International Development & Training (CIDT), University of Wolverhampton. https://cidt.org.uk/wp-content/uploads/2020/09/IWT-InformationNote.pdf

National Parks and Wildlife Conservation Act, 1973
Government of Nepal. (1973). *National Parks and Wildlife Conservation Act, 2029 (1973)*. Nepal Gazette. https://faolex.fao.org/docs/pdf/nep187181.pdf

Status of Tigers and Prey in Nepal, 2022
Department of National Parks and Wildlife Conservation, & Department of Forests and Soil Conservation. (2022). *Status of Tigers and Prey in Nepal (2022)*. DNPWC & DFSC. Ministry of Forests and Environment, Kathmandu, Nepal.
https://www.ntnc.org.np/sites/default/files/doc_publication/2022-07/status-of-tigers-and-prey-nepal-2022.pdf

Wildlife Conservation Act, 1958
Government of Nepal. (1958). *Wildlife Conservation Act, 2015 (1958)*. Nepal Gazette.
URL non trouvé.