



Journal des anthropologues
Association française des anthropologues

100-101 | 2005
Éducation, religion, état

La quête de l'âme

Statut et étude des orangs-outans du Kalimantan Central (Indonésie)

The Quest for the Soul: The Status and Study of Orangutans in Central Kalimantan (Indonesia)

Frédéric Louchart



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/1470>
DOI : 10.4000/jda.1470
ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2005
Pagination : 291-316
ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Frédéric Louchart, « La quête de l'âme », *Journal des anthropologues* [En ligne], 100-101 | 2005, mis en ligne le 18 novembre 2010, consulté le 22 juillet 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jda/1470> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jda.1470>

Ce document a été généré automatiquement le 22 juillet 2020.

Journal des anthropologues

La quête de l'âme

Statut et étude des orangs-outans du Kalimantan Central (Indonésie)

The Quest for the Soul: The Status and Study of Orangutans in Central Kalimantan (Indonesia)

Frédéric Louchart

Il est bien des merveilles en ce monde
il n'en est pas de plus grande que l'homme.

Sophocle, *Antigone*

- 1 L'un des effets de la controverse postmoderne pourrait être de radicaliser l'opposition entre sciences dures et sciences humaines, ces dernières étant déjà en proie au doute depuis l'abandon du structuralisme. Doute d'autant plus prégnant qu'il ne suffit pas de rapatrier les concepts ethnologiques (tribu, esprit, chaman, etc.) pour assurer la production d'une ethnologie du monde moderne et contemporain. La réaction des groupes étudiés est tout aussi légitime que la démarche d'étude elle-même, faute de quoi l'anthropologue se retrouve dans une position d'expert confisquant la perception sociale du sujet observé. Or, c'est en partie ce qui justifie que l'anthropologue se penche sur les sociétés scientifiques. Le plaidoyer pour une « anthropologie fondamentale »¹ invitait en revanche à ouvrir l'anthropologie, c'est-à-dire à exporter les outils anthropologiques autant qu'à en importer d'autres disciplines. Invite peu entendue jusqu'à présent, à l'exception de l'économie et de la psychanalyse. Le passé politique des anthropologies physiques sert au contraire à amplifier les distances et participe de la solitude des sciences humaines, parfois amenées à se recroqueviller sur elles-mêmes et à produire des discours sur soi. Les sociétés scientifiques sont pourtant un objet d'étude, que ce propos relativiste ne remet pas complètement en cause ; il s'agit en effet de considérer les rapports entre théorie et dynamiques sociales. Discuter de l'efficacité d'une science n'est pas une critique radicale de la discipline, et peut aussi conduire à chercher des complémentarités, mettre à l'épreuve de l'anthropologie des concepts qu'elle pourrait intégrer. Le caractère provisoire de l'efficacité scientifique est la vocation même qu'elle s'est donnée : le progrès. G. Bachelard (1986 : 37-39) décrivait ainsi la science comme une « approximation de vérité (et une) pensée en constante réorganisation ».

- 2 S'intéresser à un groupe de primatologues à la poursuite des orangs-outans de Bornéo ne revient donc pas à en nier les apports, mais à considérer les imbrications idéelles et réelles qui mettent en rapport l'homme et la « nature ». De nombreuses contraintes pèsent sur la construction de ces rapports, comme la nécessaire protection et appropriation de l'objet d'étude et l'adéquation avec une antique paix entre hommes et animaux. Les orangs-outans sont également des êtres anthropomorphes et réifiés en tant qu'hybrides de nature et de culture, comme en produisent les sociétés prémodernes. Leur existence trahit-elle cependant un registre de la transgression ou celui de la norme ? Le statut singulier des grands primates repose sur des homologues anatomiques ainsi que sur leurs aptitudes mentales et sociales, en vertu desquelles certains revendiquent pour eux des droits. Le passage des lois de la nature à celui de droit des animaux invite à penser les orangs-outans en termes humains, donc à mettre en scène une quête et une chasse à l'humanité dans le corps animal.

L'orang-outan, un autre homme dans un autre milieu

- 3 Les relations générales entre humains et non-humains sont basées sur un continuum de ressemblances émaillées de dissemblances. Cette continuité des êtres déjà mise en avant dans le monisme (c'est-à-dire une pensée unitaire de la matière et de la pensée) du philosophe E. Haeckel, revient de nos jours sous les traits de l'ethnologue et du primatologue. Le point de vue ethnologique est que les rapports entre les hommes et les autres animaux ne sont pas binaires au sens habituel d'une opposition entre le domaine de la culture et de la nature. Pas si l'on considère que les animaux peuvent avoir des statuts ambigus et des attributs communs aux hommes dans de nombreuses sociétés. Chez les Ket de Sakhaline et les Orokaiva de Papouasie-Nouvelle-Guinée sont respectivement élevés des ours et des porcs comme s'ils étaient humains. Sans faire partie de la *société* stricto sensu, ils sont des éléments de la *communauté* humaine. Les humains peuvent également prétendre à une identité élective incluant les entités non humaines, ce sont « nos gens » disent les Chimane chiliens. Et l'on ne compte plus les sociétés humaines en perpétuelle transaction avec ces entités fantasmatiques ; les maîtres des animaux (l'on trouve ces créateurs et maître de chaque espèce vivante aussi bien chez les Arawak et les Ashuar, que chez les Dayaks ou les Ouïgours), esprits auxiliaires des chamans (Inuit, Shipibo) et amants-esprits (la *tsunki* des Ashuar, la femme *ijiqat* des Inuit, les *naq* en Birmanie). Si l'on ajoutait à cette liste tronquée le cas des homologues totémiques entre les attributs physiques et comportementaux des humains et leurs totems (Aranda, Dorzé), l'on en viendrait à penser que seul le naturalisme et les religions révélées attribuent à l'homme une exception d'envergure : posséder un esprit ou une âme unique.
- 4 B. Latour et P. Descola ont chacun montré la transgression fondamentale de la frontière nature/culture créée par le naturalisme, en développant les concepts de « collectifs » et d'« hybrides ». Les collectifs désignent l'ensemble des groupes reconnus par les sociétés humaines ; elles-mêmes et les entités non humaines avec lesquelles elles sont en relation : dieux, esprits, animaux, etc. Ces entités sont des réifications du réel auxquelles l'on adjoint des intentions, des organisations et des comportements semblables à celles des humains. Encore, les termes d'anthropocentrisme et d'anthropomorphisme n'épuisent-ils pas le sujet, tant les combinaisons, les projections sociétales (positives ou négatives), l'insertion dans un continuum mythologique et les

relations entre les collectivités humaines ou non humaines, s'intègrent et fournissent des systèmes culturels. La biologie considérait les êtres vivants selon une continuité des corps pour établir une classification naturelle, mais elle doit composer avec deux éléments majeurs : le gène comme sujet et la rationalité animale (benthamienne).

- 5 Les innombrables critiques à l'encontre de Dawkins, Wilson, Hamilton et Trivers ont surtout porté sur une revendication du libre arbitre et du refus du déterminisme pour les individus et les sociétés. Mais l'on peut également voir dans le sujet génétique (même) l'expression d'une téléologie qui allie la forme à la fin. E. Avital a critiqué longuement cette interprétation anthropomorphe du darwinisme, qui aboutit finalement à une nature pensante. Le recours au concept d'êtres « semi-rationnels » est le paravent majeur du fonctionnalisme biologique, forme moderne de l'aristotélisme, car il dispense de toute démonstration d'intentionnalité et laisse l'incertitude nimer la mise en pratique des « stratégies de survie ». Ce fonctionnalisme concerne directement l'anthropologie de la nature, puisqu'il renseigne une continuité fondamentale des êtres : l'aptitude de toutes les espèces à optimiser leur rapport à l'écosystème. Cette continuité des lois naturelles dans l'humanité sort du cadre habituel de la biologie et introduit une homologie entre les humains et les êtres vivants. Le même fonctionnalisme biologique assimile la culture à un moyen original d'augmenter l'efficacité de son rapport au milieu. L'existence de cette dernière est subsumée par un destin commun à toutes les espèces. *Homo sapiens sapiens* se voit alors attribuer une adresse, un voisinage et une filiation qui renoue avec la vision continuiste d'Empédocle et du chaman. La primatologie serait-elle le stade suprême du chamanisme ?
- 6 Si l'on appelle mythologie « une représentation allégorique de la société et du monde » et généalogie « une succession d'ancêtres et l'étude du développement », alors la primatologie donne bien à l'homme une histoire naturelle qui l'apparente à tous les animaux, en particulier aux autres genres : chimpanzé, gorille et orang-outan. Ces primates interpellent la pensée de l'homme à l'état naturel depuis le XVIII^e siècle au travers de Rousseau et La Mettrie puis de Schopenhauer, Buffon, Linné, Darwin et Haeckel. La perspective évolutionniste établit leur intérêt sur la base des homologies physiques mais aussi mentales. Elle fonde ainsi la connaissance de l'homme par celle des primates, non comme ancêtres mais comme reliques du passé dont la parenté avec l'homme permet de déduire quelque chose de ses ancêtres. Le grand discours de l'évolution partage donc le monde vivant de façon concentrique à partir de l'homme, ce qui se retrouve en primatologie au niveau de la théorie et à celui de la méthode.
- 7 La primatologie combine des disciplines universitaires distinctes : psychologie cognitive, éthologie comportementale, socioécologie, génétique, et depuis peu l'anthropologie sociale. Les concepts utilisés pour décrire les orangs-outans viennent directement de l'anthropologie : la culture définie par Tylor comme un « ensemble complexe qui inclut les connaissances, les croyances, l'art, les mœurs, les lois, les objets, et toutes les autres capacités et habitudes acquises par l'homme » (White-Miles, 1994) et aussi la société qui est une notion plus floue est souvent interchangeable avec celles de groupe ou de communauté. N'ayant par définition aucune expérience de la pensée des pongidés, l'on recourt à une sémantique de l'économie, en terme de bénéfices, coûts et investissements. Or le propos de C. Lévi-Strauss au sujet du fonctionnalisme est également pertinent ici : « dire que toute société fonctionne est un truisme, affirmer que tout dans une société fonctionne est une gageure » ; il n'est pas inutile de se séparer des perspectives évolutionnistes pour abandonner ce type

d'anthropomorphisme, et l'étude des contraintes de construction sera probablement féconde dans ce domaine. C'est donc par défaut que l'on considère la pensée animale comme une ratio analogue à celle de l'homme. Ceci nécessite pourtant une graduation des qualités mentales en comparant à la fois le matériel biologique et les qualités cognitives.

- 8 La méthode et l'appareil rejoignent ici l'approche théorique de la primatologie ; étant des parents éloignés et en quelque sorte des humains immatures, l'on compare les orangs-outans et les chimpanzés à des enfants. J. Piaget étant l'autorité fondamentale de l'étude du développement des enfants, il est invoqué dans les travaux de primatologie cognitive ; à la suite de Chevalier-Skolnikoff (1983 : 545-561), Bard écrit : « l'intelligence sensorimotrice, la permanence de l'objet, l'imitation [sont comparables] mais la différence majeure entre enfants de grands singes et humains tient aux niveaux de développement, à la fréquence des performances, et bien sûr, au plus haut degré de développement final [...] Les enfants des grands singes apparaissent comme ayant les mêmes structures cognitives sous-jacentes que celles des enfants humains, mais ces structures sont exprimées par différentes formes de comportement » (1993 : 356). La gestion du corps et des sens ne suffit pas à elle seule pour rapprocher définitivement tous les grands primates ; l'imitation, la parole, la reconnaissance de soi et la capacité cognitive de hiérarchisation sont les autres liens homologues entre humains, l'esprit des humains et celui des pongidés.
- 9 Les études sur l'imitation chez les pongidés ont été développées par A. Russon, qui en a détaillé plusieurs formes et reconnu l'intérêt par un « statut spécial car impliquant des processus mentaux symboliques, souvent réservés à l'humanité, et ayant joué un rôle clef dans l'évolution de l'intelligence humaine. [L'imitation vraie est définie comme] un apprentissage individuel de nouveaux comportements démontrés par autrui, par l'observation de cette démonstration » (1996 : 153). L'imitation, en tant que méthode d'apprentissage chez les enfants, établit une homologie dans les processus de pensée entre les différentes espèces de primates. L'ambition de Miles d'apprendre un langage humain – celui des signes pour malentendants américains, ou ASL – à un jeune orang-outan consistait à « créer une possibilité pour Chantek de devenir un agent actif dans un système signifiant de relations qu'il commencerait à intérioriser (*embody*) en agissant à l'intérieur de ce système, lequel affecterait sa compréhension » (Russon, 1996 : 278-295). Sur la base des capacités d'imitation chez les enfants humains de 18 mois, Chantek subit cet apprentissage de 18 mois à neuf ans, afin de mettre en évidence le fait que l'imitation tend à se développer plus tard, bien que les procédés cognitifs soient homologues. Si l'on ajoute ce mode d'apprentissage juvénile des capacités de hiérarchisation aux tâches « intellectuellement complexes » (Russon, 1998 : 485), ainsi qu'à la reconnaissance de soi dans un miroir, la quête d'homologies entre les esprits des hommes et ceux des orangs-outans n'est pas anecdotique, mais bien intrinsèque à leur étude et à l'établissement d'une généalogie des caractéristiques humaines.
- 10 La conscience de soi est un préalable à cette manipulation d'autrui ; H.-L. Miles estime l'âge nécessaire à Chantek pour se reconnaître dans un miroir à deux ans, selon la méthode désormais classique qui consiste à marquer le front de l'individu testé d'un point (il est jugé apte à se reconnaître lorsqu'il efface cette tache après avoir aperçu son reflet dans le miroir)². Elle en conclut que Chantek utilise sciemment le signe « Chantek » précédé de « moi » et que les orangs-outans ont conscience d'être des individus (White-Miles, 1994 : 260). Cette reconnaissance de soi permet aux enfants de

comprendre l'état mental et l'intention d'autres humains dès l'âge de deux ou trois ans ; cette propriété est elle aussi transférée aux primates. De façon plus générale, les primates non humains atteindraient entre sept et dix ans les qualités d'esprit des enfants humains de trois à cinq ans. Cette équivalence, bien qu'asynchrone, établit un continuum entre toutes les espèces de primates quant à leur *ratio*, c'est-à-dire leur intériorité. Ne manquerait alors que la possibilité de lire l'esprit de ses semblables.

- 11 La *théorie de l'esprit* – c'est-à-dire l'aptitude à attribuer des états mentaux aux autres, et d'utiliser ces états pour prévoir et expliquer leur comportement (Premack, 1988 : 160) – requiert plusieurs stades de capacités cognitives, allant de l'aptitude à modifier des représentations de la réalité provenant de sources indirectes, à la compréhension des relations causales entre des événements et des états mentaux ; ce dernier degré distinguerait les humains et chimpanzés des autres grands primates. C'est dans cette zone, celle de l'attribution d'états mentaux et la « lecture d'esprit » que se situe aujourd'hui le problème des anthropomorphismes, c'est-à-dire dans ce cas l'absence de consensus permettant d'attribuer définitivement aux primates une théorie de l'esprit, tout en reconnaissant par ailleurs leur parenté et d'autres homologues cognitives et comportementales. Le point le plus avancé concernant les orangs-outans est « l'intelligence machiavélique », définie comme la « stratégie sociale impliquant la manipulation d'autrui en vue de gains personnels, souvent à l'encontre de ceux des autres »³.
- 12 A. Whiten cite le cas d'un orang-outan habitué à indiquer la clef permettant l'accès à une source de nourriture à un humain, sachant que cette clef change de place à chaque fois et que seul l'orang-outan sait où elle se trouve. Au bout du septième essai, cet orang-outan indique directement le nouvel emplacement. A-t-il pour autant attribué un état mental, ou plutôt reconnu l'ignorance chez ce partenaire occasionnel ? L'accusation d'anthropomorphisme ne peut que surgir là où l'on manque d'information, mais il n'en reste pas moins que la différenciation est toujours basée sur le *degré*, non sur la *nature* d'une opération mentale. Toujours est-il que d'un point de vue ethnologique, les orangs-outans sont pour les primatologues le pendant naturel de l'homme dont ils partagent l'intériorité au point de se voir attribuer des qualités que l'humain ne possède pas réellement, comme le pouvoir d'empathie ou de divination efficace des pensées d'autrui. Non qu'il s'agisse d'amplifier les propos de Whiten, lequel reconnaît volontiers que l'expression « lire l'esprit » n'est pas réellement appropriée, mais d'attribuer aux primates une grande efficacité dans cet art difficile, alors que l'homme n'est pas toujours sûr de son fait. L'empathie est une qualité défendue également par F. de Waal qui revendique le recours à l'anthropomorphisme en instrumentalisant le principe de parcimonie de G. d'Occam. Pourtant, le moyen par lequel les primates y parviendraient reste mystérieux si l'on ne leur prête pas une qualité divinatrice.
- 13 Ces homologues entre les capacités cognitives individuelles se complètent des qualités collectives des orangs-outans, et c'est là le dernier point de rapprochement entre humains et orangs-outans en ce qui concerne les choses de l'esprit ; les comportements culturels, c'est-à-dire les comportements reproduits, divergents et évolutifs qui ne sont pas directement dus aux contraintes environnementales. Les primatologues font plus que reprendre à leur compte le terme de culture, puisque l'on utilise explicitement la définition tylorienne, à laquelle s'ajoutent d'autres définitions incluant les comportements et ses règles. Six sites d'étude d'orang-outans ont servi à répertorier

vingt-quatre variantes comportementales dont l'explication ne serait pas écologique, auxquelles il est possible d'ajouter douze autres comportements rares, dont cinq sont fréquents au centre de réintroduction de Nyaru Menteng⁴. Ces variantes ne font pas toujours intervenir de culture matérielle (*naturefacts*) mais attribuent bien à tous les hominidés non seulement l'existence d'intériorités communes, mais, au-delà, des raisons d'être et de fonctionner communes. L'on recherche la transmission, la corrélation entre culture et sociabilité, ainsi que l'intérêt pour l'espèce (en tant que sujet) d'avoir une culture. L'exemple classique pour les pongidés est le comportement qui consiste à ouvrir la noix de *neesia malayana* à l'aide d'un bâton afin de se nourrir des très riches graines qu'elle contient. Si les humains modifient les objets pour en faire des outils (*artefacts*), les autres primates ne font cependant que les utiliser (*naturefacts*), ce qui revient à différencier une nouvelle fois l'outillage en termes de complexité, non de monopole. La répartition et l'existence de cette pratique nécessitent une transmission sociale entre individus, aussi bien qu'elle favorise la survie de ses détenteurs. Le fait qu'ils aient calculé le nombre de calories qu'elle contient reste en revanche à démontrer...

- 14 L'ensemble des démarches visant à mettre en évidence une pensée efficace chez les orangs-outans revient donc à réifier chez eux les caractéristiques des humains ; il ne s'agit pas que d'une démarche anthropomorphe et anthropogénique, mais aussi de réifier les qualités humaines en les appliquant au support que sont ces grands primates. Toutes les démarches exposées ci-dessus cherchent la sagesse chez les cousins d'homo, et non sa déraison chez ceux-ci. Il s'agit donc bien d'un ensemble généalogique et idéologique de réification de l'homme par son insertion dans un continuum qui transcende l'espèce, en lui donnant une assise dans un grand discours structurant, lequel discours consiste à appliquer aux non humains des qualités prêtées aux humains, afin de légitimer ensuite une représentation de l'homme.
- 15 Le principe de continuité d'une *ratio* traversant les espèces justifie la pratique du « *cueing* », c'est-à-dire la pratique consistant à soumettre les orangs-outans à des tâches, afin de comparer leurs performances à celles des humains. L'étude des homologues entre les intériorités des humains et des pongidés présente une forte tendance à la mise en scène en milieu anthropique ; le continuum des rationalités au sein de la famille des primates doit être maîtrisé en laboratoire, présenter une parenté anthropocentrique en évaluant cette *ratio* de façon anthropomorphe. Plusieurs lieux ont permis de sortir de l'enchantement anthropomorphe de Tulp, Bontius, Rousseau et Linné ; l'environnement quotidien des orangs-outans est éliminé. Et ceci fait intervenir deux tendances majeures. La première est pratique ; un orang-outan captif est un matériel disponible et proche : la mise en pratique de la science, sa fabrication nécessite la présence d'objets à étudier, ainsi que la maîtrise des paramètres connexes. La seconde est justement celle des paramètres ; isoler un ou plusieurs pongidés du milieu forestier (souvent reconstitué en partie) revient à le purifier, en faire un objet encadré et maîtrisé par l'anthropisation de son environnement. Il est un objet anthropomorphe isolé mis en scène dans un milieu anthropique. Le dispositif d'étude est en phase avec l'intérêt et le procédé d'étude, puisqu'il s'agit de chercher des homologues avec l'homme, en le mettant dans un milieu et un questionnement qui dépendent intégralement des besoins et des comportements humains.
- 16 Les aspects pratiques que sont la présence des orangs-outans dans certains zoos (Leipzig, Paris, Washington) et leur isolement en tant qu'objet (ce qui est la base de

toute étude scientifique), recouvrent les aspects idéels que sont la quête de parenté et la mise en évidence d'homologies entre les intériorités. Ce dispositif crée un renforcement réciproque : les analogies morphologiques – et la parenté lointaine qu'elle sous-tend dans le système naturaliste de classification du monde – entraînent la mise à disposition de non humains, laquelle permet le renforcement des homologies, donc de la parenté et de l'intérêt de leur détention, donc de leur étude, etc. Si la détention stricte en laboratoire est aujourd'hui marginale et relève souvent de pratiques illégales, le matériel d'étude se trouve le plus souvent dans les zoos. Le zoo était le principal lieu de dénaturation, d'observation et d'étude dans les années 1970 ; Ellis à Oklahoma City, Murphy à San Francisco, Maple à Atlanta, Lippert à Berlin, etc., plus récemment Schumacker à Washington et Call à Leipzig. Le parc zoologique offre l'avantage de proposer un matériel à faible distance. Cette extraction du biotope peut induire de profondes modifications comportementales, comme l'agressivité ou la compulsivité des sujets qui sont fréquemment rapportées. Mais les orangs-outans ne sont pas nécessairement étudiés dans le cadre du parc zoologique, ils en sont fréquemment extraits pour les soumettre individuellement au *cueing* dans des laboratoires. Si l'étude en parc zoologique ou en laboratoire sous contrat avec celui-ci est une forme d'artificialisation, il en existe aussi une variante : l'hybridation par immersion.

- 17 Cette extraction du milieu naturel et ces deux placements en milieu anthropique manifestent la volonté de rapprochement entre les espèces, sans pour autant s'intégrer à un système anthropomorphique d'analogies structurelles entre êtres humains et êtres pongidés, comme dans d'autres cadres ethnologiques. Des anthropomorphismes de substitution peuvent en revanche y être observés. Ce rapprochement géographique entraîne une altération comportementale des pongidés ; Chantek ne coopère plus qu'en étant récompensée avant l'expérience ; elle serait devenue agressive – comme la femelle bonobo Kanzi – et s'arrête en chemin pour demander à nouveau de la nourriture. Les comportements qui ont trait à la boisson ou à la nourriture sont également modifiés en captivité. Manger, un geste naturel pour tous, se fait différemment en fonction des conditions de vie ; la disponibilité de la nourriture varie selon l'alternance de la saison des pluies et de la saison sèche en Indonésie, alors que les orangs-outans en vivant en captivité ne subissent pas cette contrainte.
- 18 Ces mises en scène anthropiques sont le second type de dénaturation des orangs-outans. C'est là un intéressant chiasme, que celui qui tend à chercher l'humain dans un pongidé en purifiant son environnement. Le *cueing* permet certes d'évaluer les apogées analogiques entre les intériorités d'homo et pongo, il ne permet probablement pas de se faire ne serait-ce qu'une opinion du comportement quotidien et des tâches des pongidés dans une forêt tropicale. Chantek, comme d'autres, est récompensée pour son effort fourni ; elle refuse maintenant de continuer à répondre aux attentes des chercheurs si elle n'obtient pas satisfaction. Chantek veut manger, et elle mange. Le principe de la mise en condition repose en effet sur la compensation de l'effort fourni par une récompense en nature. Si les primates répondent correctement, ils obtiennent de la nourriture ou une boisson. En cela, les comportements obtenus sont – par définition – fabriqués par les chercheurs et ne reposent en rien sur des conditions comportementales observées dans la nature. Quand à Lethmate (1977), c'est en stimulant volontairement l'usage d'outils chez des orangs-outans captifs, qu'il a induit un nouveau comportement. Il a placé des bols devant la cage de trois sujets : chacun a adopté une stratégie différente pour pouvoir boire. L'un a tenté d'utiliser un bâton,

l'autre une feuille trempée et le troisième fut plus ingénieux : il a commencé par mâcher la feuille avant de s'en servir comme éponge. Certes, les orangs-outans peuvent compenser les privations auxquelles ils sont soumis en laboratoire, mais en quoi cela est-il une référence quant à l'usage de leurs capacités dans leur propre milieu ?

La primatologie, une quête de l'homme dans l'animal

- 19 Les nécessités du terrain de recherche influent sur le type de données qu'il est possible de glaner. La dispersion des orangs-outans est telle qu'un duo de biologistes ne peut suivre qu'un individu – ou une mère et son petit – à la fois, et qu'il faut habituer celui-ci à leur présence. Chaque échantillonnage sera donc tributaire de cette tolérance à l'égard des deux « pisteurs », qui évitent de parler et d'être bruyants, tout autant qu'ils ne portent pas de couleurs vives et se recroquevillent pour camoufler leur taille réelle. Cette pratique dite « d'habituation », lorsqu'elle fonctionne et que l'orang-outan stationne dans la zone d'étude, permet d'observer d'en bas les événements qui se déroulent en haut. Or, la canopée est épaisse et masque les détails ; seuls les mouvements du corps sont visibles. D'autre part, la distance reste importante et impose deux contraintes. La première est l'utilisation de jumelles d'ornithologue pour distinguer des événements discrets, les mouvements du visage ou des mains, les gestes entre mère et enfant, le visage de la femelle durant l'accouplement, la mise à l'écart du petit avant l'acte proprement dit, etc. Et regarder fixement un orang-outan ne fait pas de l'observateur un être discret, bien au contraire ; l'orang-outan se met à observer lui aussi, un bien étrange animal aux yeux binoculés.
- 20 La récolte est non seulement éprouvante, mais nécessairement lacunaire : aucun primatologue ne peut regarder fixement un orang-outan durant dix heures de suite. Le tandem réduit ces lacunes, mais ne les comble pas. Son avantage est avant tout sécuritaire, car s'aventurer seul dans un gigantesque fatras de racines, de branches et de troncs, c'est courir le risque d'une dangereuse solitude en cas de blessure. Or, le sol est irrégulier, les semelles glissent et l'on chute parfois. La distance signifie aussi que certaines choses sont invisibles ; on ne regarde au travers des jumelles que lorsqu'on le souhaite. Les expressions faciales, si fugaces, sont très difficiles à observer. Aussi, personne ne le fait. Que regardent les orangs-outans et pourquoi se déplacent-ils dans cette direction ? L'échelle d'observation ne permet pas de le savoir : comment le pourrait-on avec une si faible mire, alors que l'horizon visuel de l'orang-outan – à vingt mètres de hauteur – embrasse plusieurs hectares.
- 21 Il faut cependant prendre des notes, et que celles-ci soient exploitables dans un système statistique afin de les valider par la virtuosité des calculs. Et ces notes lacunaires posent à leur tour deux problèmes au primatologue, chasseur d'humain dans le non humain ; subir la pluie et donc protéger ses notes de la détérioration, et découper l'esprit pongidé. S'il est évident qu'il faut se protéger de la pluie, encore faut-il réussir à protéger également son matériel d'enregistrement audiovisuel de l'humidité constante (80 à 90% à Mawas), que la pluie ne ruisselle pas dans les pochettes plastifiées... et que le chemin soit tout simplement praticable ; le couple Morrogh-Husson doit périodiquement interrompre ses travaux pendant la mousson, tant le niveau de l'eau est élevé dans les marais de Sebangau. Les notes doivent aussi répondre à une exigence majeure : être une feuille comprenant tous les items retenus, dont il ne suffit que de cocher les occurrences, afin d'en tirer des outils mathématiques.

Il y a donc un deuxième ordre rationnel, qui est celui de l'ordre implicite et des rapports inconscients des orangs-outans entre eux et avec leur milieu. Cette seconde projection anthropomorphe relève elle aussi d'un contenu lexical économique.

- 22 On additionne alors les heures d'observation pour en tirer non seulement des données statistiques, mais aussi des anecdotes. Car les comportements signifiants d'une rationalité ou d'une tradition sont rares ; les orangs-outans n'utilisent pas tous les jours des outils⁵ et ne donnent pas systématiquement à leurs nids une autre fonction que celle d'y reposer chaque semaine. La liste des variantes culturelles publiée récemment comprend une grande part d'observations « rares » dont les quelques minutes de durée sont masquées par la masse des heures totales d'observation. Le projet d'explication de la naissance de la culture chez les primates sera donc tributaire d'une corrélation entre ces anecdotes et les statistiques comportementales de chaque individu suivi pas à pas. Mais avec la conversion du vécu artisanal en formulaire stéréotypé, l'observation du chasseur d'homme devient un discours qui explicite non seulement la parenté des espèces et des êtres, mais encore l'homologie de leurs raisons.
- 23 Si, au zoo, les orangs-outans peuvent adopter des comportements imités des humains (faire des nœuds par exemple)⁶, le mimétisme peut être bien plus poussé dans le cas des orangs-outans hybridés. Le stade suivant de production d'un orang-outan, est l'extraction du groupe suivi de l'insertion dans un milieu humain, dans le but de constituer une entité hybride. C'est-à-dire un *pongo pymaeus* en situation d'apprentissage par immersion dans un groupe d'*homo sapiens*. Transféré à l'université du Tennessee en 1978, Chantek ne fut pas seulement entraînée à utiliser des signes ; elle fut habituée aux règles comportementales selon un principe revendiqué d'anthropologie participante. Les signes auxquels elle fut néanmoins entraînée appartiennent à la langue américaine des signes. Miles insiste beaucoup sur le fait que le but n'était pas de discuter l'acquisition d'un langage, mais de démontrer que de façon similaire aux enfants humains, les capacités cognitives d'un jeune orang-outan lui permettent de convertir les objets en références signifiantes. Son lexique se serait accru par la suite en créant des combinaisons de signes, aboutissant ainsi à 150 signes au bout de sept années de 1979 à 1986 (1993 : 511).
- 24 Mais dans le cas de Chantek, ou d'autres observations de J. Call à Leipzig, il est intéressant de se pencher sur le problème du langage, censé renforcer le continuum des espèces *homo* et *pongo*. Chantek reproduit correctement des symboles, mais sans syntaxe ni volonté de conversation ; ce qui renforce chez elle l'utilisation du langage par signes est une quête de récompense immédiate – pour ce qui ressort des publications – et non un entretien des rapports sociaux par le langage. Elle fait donc bien preuve d'une aptitude rationnelle, mais la nature de cette intelligence n'est pas abordée autrement que par un anthropomorphisme, son intériorité propre nous étant inaccessible. Une fois encore, le problème ne tient pas au seul et vague anthropomorphisme, mais à la valeur qui lui est sous-jacente : le prédicat faisant du langage la caractéristique même de l'humanité rationnelle. Le fait de raisonner au moyen d'un langage serait donc la preuve que les primates humains et non humains possèdent des capacités identiques.
- 25 Contrairement à la pratique du *cueing*, qui consiste à prévoir des tâches afin d'évaluer la ressemblance des solutions apportées par les primates, avec la rationalité humaine (souvent celle des enfants avec lesquels ces derniers sont comparés), la chasse à l'esprit trouve sa légitimité par l'environnement « naturel » des pongidés. Mais s'ils possèdent

une culture, comment peuvent-ils vivre dans un tel milieu « naturel » ? Cette aporie vient de l'utilisation du mot « culture » pour désigner des « techniques du corps » signifiant des aptitudes rationnelles à la transformation et l'utilisation d'objets dans un but précis. Or, en projetant dans l'animal une vie mentale analogue, le naturalisme des biologistes se trouve dans une impasse, faute de vocabulaire non anthropomorphe. Les réserves émises sur l'expression « comportement culturel » participent de cette limite aux analogies entre les esprits des primates en posant un jalon moins anthropomorphique.

- 26 Toujours est-il que les données recherchées par les primatologues au Kalimantan sont bel et bien intitulées « comportements culturels » et explicitées comme tels aux techniciens indonésiens. Le mode de communication retenu à Mawas – comme à Sebangau – est la vocalisation, en parfaite cohérence avec les difficultés d'observation déjà citées. Les sons émis par les orangs-outans sont interprétés de façon à établir des liens sociaux : le « long call » du mâle dominant éloigne les compétiteurs et inhibe les adolescents ; les sons d'hostilité tels que le « kiss squeak » et le « grumph » ont un rôle similaire mais non sexué, etc. Cette communication est donc avant tout destinée à maintenir un système social fortement hiérarchisé et territorialisé. Mais cette culture, cet ensemble de schèmes idéels qui se prolongent d'une espèce à l'autre en portant les mêmes fonctions sociales sont bien rudimentaires et ne sont pas productrices de société (Godelier, 2001). Il est éloquent que cette nuance entre les cultures pongidées et humaine vient des anthropologues, non des primatologues qui ont emprunté le vocabulaire disponible en dehors d'une discipline qui ne rendait plus compte des faits observés. Or, la difficulté est de comprendre pourquoi naissait un phénomène non tributaire des données environnementales, dans un monde harmonieux et équilibré par la sélection naturelle. Mais il ne s'agit que d'un emprunt lexical à l'anthropologie, tout comme les statistiques sont empruntées aux mathématiciens ; l'explicitation doit redevenir dans un cadre formel et conceptuel lié à une économie de l'environnement et la problématique possible est alors : à partir de quels besoins la culture est-elle apparue ?
- 27 La reconnaissance d'une raison, de traditions et de techniques du corps chez les primates ne fait que renforcer la dépendance des phénomènes à l'égard des fonctions qu'ils incarnent. Si la culture est transférée aux animaux, alors l'homme est lui aussi un « animal-machine », ce qui permet à la biologie de se réapproprier son objet, un instant égaré chez les anthropologues.
- 28 Peu nombreux sont aujourd'hui les primatologues de terrain ; si Galdikas et Mac Kinnon ont été des précurseurs entre 1973 et 1979, leurs héritiers sont aujourd'hui Van Schaik et Wich (dans la forêt de Mawas, entre les rivières Barito et Kapuas) et le couple Morrogh-Husson (basé dans les marais de la Sebangau). Le milieu doit dans un premier temps être maîtrisé. Comment peut-il l'être ? Par l'exportation du laboratoire dans la nature, l'anthropisation du milieu. Bien sûr, ce milieu n'est pas altéré et reste extrêmement contraignant, mais il est limité afin de disposer d'un cadre d'étude au sein duquel tout événement fait science, et au-delà duquel l'événement lui échappe. Une fois cadré, le terrain doit être divisé, afin de localiser les objets, de comparer les aires et de faire des surfaces de futures données mathématisables donc scientifiques. Le naturalisme des biologistes ne tolérerait pas de données anecdotiques, récoltées dans des lieux indifférenciés. Identifier les lieux, estimer les distances, les rythmes et les variations de l'espace sont nécessaires à l'autorité de la recherche biologique. Elle doit

gérer le milieu naturel, et il est possible en cela d'affirmer que ledit milieu n'est que métaphore puisque l'homme s'y insère malgré les contraintes inhospitalières. Même l'espace naturel est géré par l'homme qui peut choisir de le laisser comme tel, d'y tracer des chemins ou de le mettre en exploitation. Cette exploitation est ici bien particulière, puisqu'il ne s'agit que de rendre la forêt praticable pour les fantassins en quête de fragments d'humanité dans les corps pongidés. On trace et découpe alors des chemins au travers des jeunes pousses d'arbres, on enjambe et cartographie les canaux (*tatas*), on subit les dénivellations qui font dériver les chemins et nuisent à la géométrie du canevas (et donc limitent l'artificialisation aussi bien que l'autorité attendue des statistiques), l'on y laisse des rubans fluorescents pour indiquer le nom du chemin et la distance du couloir principal à laquelle on se trouve. Le terrain devient objet mesuré donc idéellement maîtrisé. Le tracé est fastidieux, il faut estimer les distances et repousser la limite précédente de cinquante mètres grâce à un appareil de mesure, mais encore faut-il conserver la ligne droite du chemin, ne pas reculer devant la coupe, surtout lorsque le terrain est en pente et que d'énormes troncs le jalonnent. Les machettes indonésiennes s'abattent sous les indications des biologistes (Van Schaik et Wich) ou psychologues venus prêter main-forte, et qui montrent la bonne voie du tracé orthonormé, en même temps que celle de l'orthodoxie scientifique. Les maîtres de l'idéal sont aussi ceux du réel et de la hiérarchie. Mais le corps ne souffre pas moins de la chaleur et de l'extrême humidité, des moustiques qui avaient fait fuir Bock au XIX^e siècle.

- 29 Le terrain résiste à la pénétration humaine, travailler dans cette forêt (Mawas), ou un marais (Sebangau) est fastidieux. L'on s'y lève avant le jour et s'y couche après lui, se nourrit frugalement et limite sa boisson à l'eau ou au thé. L'odeur même du corps s'en trouve transformée. Chacun sent un mélange de riz et de feuilles du matin au soir, la transpiration est telle malgré l'habitude, que les vêtements ne sèchent pas d'un jour à l'autre, ce qui décourage même de les laver chaque soir. Les sens sont également reconfigurés ; les orangs-outans se pistent à l'ouïe, non à la vue ; le feuillage est une frontière pour la vue au-delà de quinze ou vingt mètres, et même s'il ne l'était pas, nul ne peut se mouvoir dans cet environnement sans regarder ses pieds constamment. Alors l'on marche des heures à pas feutrés, s'arrête souvent pour écouter les bruissements des feuilles, seul moyen de repérer une créature mouvante. En fonction du son, il est possible de distinguer la direction, la vitesse et parfois le poids d'un orang-outan ; la courbure infligée au tronc ou aux branches démultiplie les bruits, et le redressement d'un tronc entraîne tout le feuillage qui s'accroche aux arbres adjacents. Le principal problème est alors d'indexer sa vitesse de déplacement sur celle des orangs-outans ; trop vite, il prend peur ; trop lentement, il sort du champ de perception. Les bruissements plus discrets sont plus proches, il est même possible de passer sous un orang-outan sans le repérer à condition qu'il reste immobile (sauf s'il continue de mâcher les feuilles). Suivre un orang-outan est d'autant plus pénible qu'il est arboricole, et n'est donc pas ralenti par les obstacles situés au sol ; tronc, racines, canaux, guêpes, fourmis et latex irritants... sans oublier le rotin qui bloque le passage et dont les lianes déchirent la peau.
- 30 Le primatologue est plus un athlète qu'un chaman, et cette difficulté physique ajoutée à la difficulté pratique due à leur dispersion, fait du spécialiste des gibbons ou des orangs-outans, un être habité par le sentiment d'appartenir à une élite physique et morale, à un groupe capable d'endurer les pires conditions de recherche pour tirer le plus d'intelligence possible des pongidés. La souffrance et l'abnégation dont il faut faire

preuve sur le terrain semblent être un prix nécessaire à l'établissement d'une autorité scientifique (valorisation par le nombre d'heures de souffrance) autant que du résultat escompté. Dans la peau d'un chasseur, le primatologue ne s'intéresse pas à la chair en sollicitant l'âme, nulle imprécation n'est récitée pour attirer à soi une telle proie. La cible du chasseur est l'intériorité (âme ou esprit) elle-même de l'animal poursuivi. Que cherchent Wich et Van Schaik ? Des traces de culture et les raisons de leur apparition. Quel est l'objectif des Morrogh-Husson ? Observer une société organisée rationnellement et qui exploite un territoire de façon optimale. Quelle est la quête de Russon ? La hiérarchisation et l'apprentissage. Tous ces traits concernent des homologues entre les pongidés et l'homme. Tous sont hérités des analogies physiologiques du naturalisme qui dérivent aujourd'hui en analogies cognitives, donc intérieures. Que chassent-ils ? L'homme dans l'animal. Quelle est la méthode ? S'animaliser tout en anthropisant le milieu. Suivre un orang-outan, c'est adopter ses codes sociaux – l'idée que l'on a pu s'en faire – tels que le regard oblique et la position recroquevillée au sol : le regard de face et la verticalité des humains sont incompatibles avec une attitude pacifique. Les vêtements sont ternes, les attitudes indifférentes, la communication évitée ; ce curieux chiasme homme-animal aboutit à la création d'un objet scientifique car isolé, identifié et distancié. Camouflant son humanité, le chasseur d'esprit suit ; repère les aliments et les traces, les excréments qui serviront à retracer les parentés par analyse génétique ; décrit les vocalisations, leur rythme et leur fréquence ; répertorie les comportements culturels et établit une liste dont il pourra ensuite extraire des corrélations. Chasser l'intériorité humaine dans l'animal revient à s'arroger les corps mouvants et les noter sur un support matériel, pour en extraire une représentation de l'esprit grâce à une méthode d'abstraction. Tant la méthode que le but tendent à partir du matériel pour arriver au monde des idées. La communication entre intériorités par la parole est inutile, ce sont les corps qui se parlent pour permettre le rapprochement des intériorités ; les postures et regards sont pacifiques, les distances et le silence sont maintenus pour ne pas évoquer la poursuite et provoquer la peur.

- 31 L'esprit est donc chassé par le biais du corps dont les positions traduisent l'activité mentale, et leur interprétation par les hommes rapproche les intériorités par le biais des matérialités. Les appareils d'analyse convertissent les déchets du corps en traces de parenté et d'organisation sociale. L'espoir est de prouver que l'origine de la culture est rendue nécessaire par des besoins matériels préexistants, à partir de l'hypothèse suivante : les individus les plus « cultivés » sont-ils ceux qui sont marginaux (fonction de survie) ou les plus sociaux (fonction d'échange). Nous retrouvons ici la tradition matérialiste des sciences du vivant qui part du monde physique pour décrire des lois cachées. Celles-ci régissent les orangs-outans, et par extension, celle que permet la parenté entre les espèces *homo* et *pongo*, les humains également. Cette méthode de chasse procède par prélèvement de fragments que l'on matérialise en les écrivant et en les énumérant sur les feuilles de données. L'orang-outan suivi et observé devient alors un objet scientifique en ce que cette intériorité est analysée et lui-même ainsi appréhendé et isolé. Contrairement aux études faites en captivité avec de jeunes réhabilités, nulle caresse, nul contact corporel ; seulement de la distance pratique et théorique. De la distance et une poursuite lente, mais sans relâche, jusqu'à ce que les orangs-outans tolèrent la présence des humains, à Tuanan (camp de base de Mawas), ceci prend moins d'une semaine. L'autre aspect de cette bien pacifique chasse, est le fait qu'il ne s'agisse pas de séduire l'esprit des pongidés, mais de le capter par le corps et de

le matérialiser par l'écriture. La chasse à l'esprit procède par indices, c'est une quête de parenté et non une chasse dont la proie doit être séduite par les imprécations. Celles-ci servent à capturer le corps en s'adressant à l'esprit (Descola, 1993 : 152-153), alors que le primatologue capture l'esprit en amadouant le corps.

- 32 Les deux chiasmes que sont l'animalisation du biologiste – quête d'humanité de l'orang-outan, et objectivation matérielle de l'animal – et la projection d'une *ratio* efficace transgressent la barrière entre nature et culture au point de lui faire perdre tout sens. L'humain est un animal, son esprit l'est aussi. Seul le dispositif est proprement anthropique par sa technicité. Et la théorie de l'esprit attribuée à tous les grands primates trouve ici une autre limite quant à la qualité des intentions prêtées à autrui ; si l'homme est condamné à penser l'animal comme il se pense lui-même, alors comment l'animal peut-il être plus efficace avec un cerveau moins développé ? Ce paradoxe nous renvoie au fonctionnalisme, qui cherche en priorité l'harmonie systémique et ne se départit pas de la téléologie aristotélicienne de la forme. La conséquence de cette ambition est d'aborder la pensée des pongidés comme une norme valable pour toutes les espèces vivantes. Dès lors, la tromperie et la compétition dont font preuve les primates ne sont pas ici les valeurs négatives d'une contre-société immorale pour les humains, mais l'expression la plus performante des lois de l'intellect communes aux hommes et aux autres primates. L'utilisation du lexique économique en primatologie n'est donc pas cantonné à la métaphore ou à la vulgarisation : il exprime une idéologie.

Conclusion

- 33 Partant d'un discours unificateur de l'homme et des autres primates, le primatologue est contraint d'allier son travail d'étude à celui de protection dans les activités de réintroduction d'orangs-outans dans la forêt de Bornéo. Sans recourir au droit, il se fonde sur la communauté des lois naturelles qui régissent la vie d'*homo sapiens* comme celle de *pongo pygmaeus*. C'est-à-dire ce qui est animal chez l'homme et humain chez l'animal. Ayant en commun ces lois et une raison, ils doivent cependant être séparés géographiquement, en vertu de leur parenté mais aussi de leur progressive séparation historiques. L'engagement des primatologues tend à la fois à entretenir la liberté des individus pongidés et les analogies sociales entre les deux collectivités. L'action tend à conforter à la fois un état primordial des choses, autant que l'harmonie systémique du fonctionnalisme.
- 34 L'imbrication des représentations, comportements et rapports sociaux (structurels et dynamiques) de cette société scientifique relève donc bien de l'anthropologie. Les rapports entre les hommes et les autres collectivités sont d'ailleurs originaux si l'on considère que la distinction ne se fait plus par l'esprit ou le corps des uns et des autres, mais par ces deux biais de façon concomitante. La primatologie n'est dès lors plus totalement naturaliste et ne peut être chamanique ou totémique ; le gradient physique rejoint celui de l'esprit au lieu de distinguer les êtres selon l'un ou l'autre de ces critères.
- 35 La quête de l'esprit des orangs-outans diffère des autres chasses non seulement par ses méthodes, mais encore par son but : ce n'est pas une chasse de prédation accompagnée d'une séduction de la proie, mais une chasse au moyen du mimétisme et de l'empathie. Le corps n'est pas une fin mais un moyen d'atteindre à l'entendement humain. Un corps

dont les techniques et les contraintes (matérielles) sont moins étudiées que les fins fonctionnelles qu'il doit assumer. Si la problématique fonctionnaliste est difficilement acceptable en anthropologie sociale, celle des contraintes de constructions dérivées de S.-J. Gould l'est en revanche (Thierry, 1997). C'est justement l'étude des contraintes sociales que peut apporter l'anthropologie sociale à une anthropologie fondamentale incluant la primatologie.

BIBLIOGRAPHIE

- BACHELARD G., 1986. *Le rationalisme en action*. Paris, PUF, (6^e éd.).
- BARD K.-A., 1993. « Social Tool-Use by Free-Ranging Orangutans: a Piagetian and Developmental Perspective on the Manipulation of an Animate Object », in GIBSON & INGOLD, *Tools, Language & Cognition in Human Evolution*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BYRNE R.-W., WHITEN A., 1997. *Machiavellian Intelligence II*. Oxford, University Press.
- CHEVALIER-SKOLNIKOFF S., 1983. « Sensorimotor Development in Orang-utans and Other Primates ». *Journal of human evolution*, 12.
- DESCOLA P., 1993. *Les Lances du crépuscule ; relations jivaros, haute Amazonie*. Paris, Plon.
- GALLUP G.-G., 1991. « Toward a Comparative Psychology of Self-Awareness, Species Limitations and Cognitive Consequences », in GOETALS G.-R. & STRAUSS J., *The Self, an Interdisciplinary Approach*. New York, Springer Ferlag.
- GODELIER M., 2001. « Quelles cultures pour quels primates, définition faible ou définition forte de la culture », in DUCROS & JOULIAN, *La Culture est-elle naturelle ? Origines et application du concept de culture*. Paris, CNRS.
- LETHMATE J., 1977. « Problem löseverhalten vor orang-utans », *Advances in ethnology*, vol. 9.
- L'UNITÉ DE L'HOMME, 1974. Colloque tenu en 1972. Paris, Seuil.
- MAPLE T., 1985. *Orang-utan Behavior*. New York, Van Nostrand Reinhold.
- MILES H.-L., 1993. « The Cognitive Foundation for Reference in a Signing Orang-Utan », in INGOLD & GIBSON, *Tools, Language & Cognition in Human Evolution*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MILES H.-L., MITCHELL R.-T. & HARPER S.-E., 1996. « Simon Says, the Development of Imitation in an Enculturated Orangutan », in RUSSON, BARD & PARKER, *Reaching into Thought, in the Minds of the Great Apes*. Cambridge, Cambridge University Press : 278-295.
- PARKER S.-T., MITCHELL R.-W. & BOCCIA M.-L., 1994, *Self Awareness in Animals and Humans, Developmental Perspectives*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PREMACK D., 1988. « Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind, Revisited », in WHITEN A. & BYRNE R.-W., *The Machiavellian Intelligence, Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes and Humans*. Oxford, Oxford University Press.

RUSSON A.-E., 1996. « Imitation in Everyday Use: Matching and Rehearsal in the Spontaneous Imitation of Rehabilitant Orang-Utans (*Pongo Pygmaeus*) », in RUSSON, BARD & PARKER, *Reaching into Thought, in the Minds of the Great Apes*. Cambridge, Cambridge University Press.

RUSSON A.-E., 1998. « The Nature and Evolution of Intelligence in Orangutans (*Pongo Pygmaeus*) ». *Primates*, 39 : 485.

THIERRY B., 1997. « Auto-organisation dans les sociétés de primates », *Diogenes*, 180 (octobre).

VAN SCHAIK C.-P. (coord.), 2003. « Orangutan Cultures and the Evolution of Material Culture », *Science*, 03.01, vol. 299 : 102.

WHITE-MILES H.-L., 1994. « Me Chantek, the Development of Self-Awareness in a Signing Orangutan », in PARKER S.-T, MITCHELL R.-W. & BOCCIA M.-L., *Self Awareness in Animals and Humans, Developmental Perspectives*. Cambridge, Cambridge University Press : 255.

NOTES

1. *L'unité de l'homme* : colloque tenu en 1972 qui réunissait des biologistes, anthropologues, sociologues, mathématiciens et cybernéticiens dont l'ambition était de fonder une science de l'homme pluridisciplinaire afin de rendre compte de la complexité de l'anthropologie.
2. Gallup (1991 :123).
3. Wilson (1996) cité par Byrne & Whiten (1997 : 12).
4. Les comportements « rares » observés sont : s'essuyer le corps avec une feuille, se blottir contre une branche pour dormir, utiliser une branche pour menacer au sol ou comme un levier, boire à l'aide d'une feuille comme s'il s'agissait d'une éponge (Van Schaik, 2003 : 102).
5. Par outil, nous entendons ici *naturefacts* (outils non transformés), par opposition aux *artefacts*.
6. Jantschke (1972) cité par Maple (1985 : 192-193).

RÉSUMÉS

Sans perdre de vue l'efficacité de la science, il est possible de considérer la primatologie comme un rapport au monde intéressant pour l'anthropologie. Nous nous sommes intéressés aux orangs-outans, qui font partie des grands primates et présentent un grand nombre de traits communs avec les humains. La pensée rationnelle et les techniques qu'ils présentent montrent une continuité entre l'humain et le non humain, ce qui pose le problème de l'anthropomorphisme au niveau pratique et théorique. L'intérêt vient des techniques utilisées par les primatologues pour évaluer, suivre et observer les orangs-outans. Cela évoque davantage une capture de l'esprit par le biais du langage du corps, qu'une chasse animique de l'animal. Au niveau théorique, le problème des anthropomorphismes vient principalement du fonctionnalisme, qui élude le social et promeut le calcul utilitaire individuel.

Without losing sight of the efficacy of science, it is possible to consider primatology as a relationship to the world that is of interest to anthropology. We became interested in orangutans, which belong to the family of Great Apes and have a large number of features in common with humans. The rational thinking and techniques that they manifest point to a

continuity between the human and the non-human which poses the problem of anthropomorphism on the practical and theoretical level. The interest lies here in the techniques used by primatologists to evaluate, follow and observe orangutans. This evokes more a capturing of the mind through the language of the body than an animistic hunting of the animal. On a theoretical level, the problem of anthropomorphisms comes principally from functionalism, which evades the social and promotes utilitarian, individual calculation.

INDEX

Keywords : animal conservation, anthropology of nature, anthropology of sciences, anthropomorphism, biology, Borneo, cognition, culture, ethology, functionalism, hunt, hybrids, nature, non-human, orangutan, primatology

Mots-clés : anthropologie de la nature, anthropologie des sciences, anthropomorphisme, biologie, Bornéo, chasse, cognition, conservation animale, culture, éthologie, fonctionnalisme, hybrides, nature, non-humain, orang-outan, primatologie

AUTEUR

FRÉDÉRIC LOUCHART

Université Lille3 LAS