

# **Chimpanzés, jaguars et ventriloquisme ethnographique**

Lys Alcayna-Stevens

## **Introduction**

Une ethnographe peut-elle avoir accès à la perspective d'un chimpanzé ? Comment peut-elle déchiffrer et donner sens à ce monde ? De quels moyens dispose-t-elle pour le décrire ? En me fondant sur une courte période de recherche ethnographique dans l'un des seuls sanctuaires pour primates en Europe, j'aborde ces questions sous l'angle du tournant « ontologique » en anthropologie, qui défend le principe selon lequel il n'y a pas seulement des « perspectives » différentes mais des réalités alternatives qui existent en parallèle. L'article ne tentera pas de présenter le point de vue du chimpanzé, mais plutôt d'examiner de quels outils méthodologiques et théoriques disposent les anthropologues lorsqu'ils essaient de concevoir de telles « réalités alternatives ». Cette visée nous permet de réfléchir sur les limites des approches anthropologiques actuelles situant leur objet « au-delà de l'humain ».

Le sanctuaire en question est situé sur un terrain de deux hectares cédé par le conseil municipal de la petite ville rurale catalane de Selva. L'association caritative responsable du sanctuaire a joué un rôle déterminant dans la sensibilisation du public espagnol (et aussi des touristes européens qui affluent vers cette région historique) ainsi que sur les lois internationales

interdisant le commerce d'animaux sauvages rares et menacés d'extinction. Pendant la période de mes recherches, le sanctuaire hébergeait douze chimpanzés. On compte parmi eux des individus devenus trop difficiles à maintenir en captivité dans l'industrie du divertissement et repris avec le soutien de la Société Mondiale pour la Protection des Animaux (WSPA), ou donnés par des laboratoires, des parcs ou des jardins zoologiques qui ne pouvaient plus en prendre soin. Les espaces occupés par les chimpanzés du sanctuaire se composaient de deux grands enclos extérieurs pour les deux groupes sociaux principaux : « Los Machos », un groupe de quatre mâles adultes et « la Familia », qui comprenait un vieux mâle, une vieille femelle et cinq jeunes d'âges différents.

Les gardiens du sanctuaire faisaient beaucoup d'efforts pour créer un espace aussi « naturel » que possible, offrant aux chimpanzés de nombreuses possibilités d'interactions sociales, d'exploration et de jeu. Les pratiques d'élevage contemporaines se fondent sur le principe de « l'enrichissement environnemental » qui vise à améliorer la qualité des soins prodigués aux animaux captifs en identifiant et en fournissant les stimuli environnementaux nécessaires à leur bien-être psychologique et physiologique. La réflexion consacrée aux moyens mis en œuvre pour établir ces aménagements de l'espace constituait une partie importante des activités quotidiennes des gardiens dans le sanctuaire, et je participais souvent à la restauration des structures sur lesquelles les chimpanzés pouvaient monter, ou à la création d'énigmes qu'ils devaient résoudre afin de trouver de la nourriture cachée.

Je me souviens d'une occasion où je me tenais en l'air, fixant un tuyau d'arrosage usé (offert par les pompiers de la ville) qui faisait partie d'une structure d'escalade que nous étions en train de construire pour les chimpanzés. Là-haut, parmi les tuyaux, je me sentais rassurée en me souvenant avoir vu à plusieurs reprises les chimpanzés se tenir en sûreté à de telles hauteurs. Une fois la tâche terminée, je sautais pour rejoindre la terre où mes pieds chaussés passent la plupart de leur temps, et je commençais à tester l'autre extrémité du tuyau pour m'assurer qu'il serait suffisamment sécurisé pour pouvoir supporter toute la force à laquelle les chimpanzés le soumettraient. Basculant le tuyau d'arrosage en utilisant tout mon poids, je ne pouvais m'empêcher de ressentir un sentiment de joie et de puissance face à l'effet que j'avais sur mon environnement ; la structure d'escalade tout entière, construite par les volontaires et moi-même depuis l'aube, tremblait

avec un léger sifflement. Je pensais à ce que les chimpanzés devaient ressentir lorsqu'ils couraient dans l'enclos, leurs poils hérissés, traînant des boîtes ou des tuyaux d'arrosage sur le sol ou les balançant dans l'air – ce que les primatologues appellent des « displays » en anglais.

L'un des volontaires capta mon attention de l'autre côté de l'enclos en produisant un son souvent utilisé par les chimpanzés pour attirer l'attention des gardiens. Le geste est souvent qualifié de comportement « anormal » chez les chimpanzés en captivité, et ressemble à un bruit de pet répété plusieurs fois. Certains des gardiens et des volontaires avaient adopté ce signal de manière ludique pour communiquer entre eux. Le volontaire inclina la tête pour m'indiquer que le chef gardien s'approchait pour vérifier le périmètre de l'enclos avant de verrouiller les portes. Nous ramassâmes nos outils puis sortîmes de l'enclos pour nous rendre sur le chemin de gravier qui reliait les enclos extérieurs et les dortoirs au Centre de Recherche et d'Éducation. Le chef gardien ferma la porte. La grande plaque avertissant les visiteurs qu'il y avait des « animales peligrosos » (animaux dangereux) à l'intérieur trembla lorsque la frontière fut rétablie par la vibration bourdonnante de la clôture électrique.

Les gardiens commencèrent à soulever les portes de la cage et à encourager les pensionnaires primates à se lever. Toto, « chef » du groupe « la Familia », un mâle âgé de 52 ans et originaire du Nigeria, fut le premier à sortir. Il s'arrêta près de la porte pour saluer chaque membre alors qu'il sortait des dortoirs, attendant les jeunes chimpanzés têtus qui refusaient de quitter l'intérieur. Finalement, les gardiens demandèrent à Toto d'aller chercher les jeunes chimpanzés à l'intérieur. Il acquiesça en hurlant un peu en réponse à leurs cris obstinés. Une fois tout ce petit monde en chemin vers l'enclos, à la recherche des tomates, des pommes de terre fraîchement bouillies, des concombres, des laitues, des poivrons et des oignons qui avaient été dispersés et soigneusement dissimulés par les volontaires plus tôt dans la matinée, Toto parcourut méticuleusement le périmètre de l'enclos, comme le chef gardien l'avait fait quelques minutes auparavant. Tout comme le gardien en chef, il semblait vérifier que l'intérieur reste à l'intérieur et l'extérieur à l'extérieur, que les limites ne soient pas franchies et qu'il n'y ait pas de danger.

Je me suis alors dit que je n'avais aucune idée de ce que pensait Toto. Il était, après tout, *Pan troglodytes vellerosus*, et moi, *Homo sapiens sapiens*. Bien que classé et quantifié comme un des « grands singes », je suis – selon la philosophie

cartésienne qui a façonné une grande partie de la pensée occidentale sur les animaux – supposée être quelque chose de tout à fait différent, quelque chose d’unique, d’éduqué et de cognitivement avancé, même si, ce qu’un chimpanzé pense et ressent dépasse mes capacités cognitives. Que faisais-je alors là-haut parmi les tuyaux ? De l’anthropomorphisme ? Ou, peut-être ce que Kay Milton (2005) appelle de « l’egomorphisme », terme qui décrit comment les personnes humaines comprennent les animaux non-humains en tant qu’autre soi (voir aussi Alcayna-Stevens, 2012 ; Candea, 2010) ? Mais c’était ma propre proprioception, les relations de mon corps avec le monde, que j’essayais de comprendre en me rappelant leurs mouvements familiers. En habitant leurs espaces affectifs et en touchant leur nourriture, en incarnant leurs mouvements et en imaginant leurs réactions, j’avais eu l’impression de pouvoir saisir la perspective d’un chimpanzé au sanctuaire, et de connaître quelque chose de sa réalité. Cet outil ethnographique, que Loïc Wacquant (2015) a qualifié d’ethnographie « énaactive », s’appuie sur « l’organisme compétent et sensible de l’observateur comme principal outil d’investigation » (Wacquant, 2015 : 4). Il repose sur la prémisse suivante : « l’agent social est avant tout un être de chair, de nerfs et de sensation » (Wacquant, 2004 : vii).

La description ethnographique ci-dessus est similaire à d’autres que j’utiliserai tout au long de cet article. Ce genre de description est un outil ethnographique, qui rassemble à la fois ce qui a été compris au moment de l’observation et ce qui doit être questionné par la suite pour en interpréter et en analyser la portée. Halmstead (2008 : 2) décrit comment de tels moments ethnographiques présentent des « périodes de réflexion et d’analyse » qui facilitent « l’espace de transformation » du travail ethnographique. Je percevais une contradiction émergente entre la conviction d’accéder et la certitude d’être incapable d’accéder à la perspective d’un animal. Cette contradiction, remarquée par plusieurs chercheurs travaillant sur les relations entre les « Euro-américains » et les animaux (Despret, 2013 ; Haraway, 2003), mérite d’être explorée. Il en découle une réflexion sur la possibilité d’étendre les analyses ethnographiques à travers les frontières des espèces – ce qui ne veut pas dire écrire une histoire culturelle des animaux mais en faire des sujets ethnographiques.

Comprendre le monde d’un autre point de vue est au cœur de la recherche anthropologique. Pour Bronislaw Malinowski, par exemple, le but principal de l’anthropologie était la « compréhension du point de vue de l’indigène »

(1961 [1922] : 25). Plus récemment, Holbraad (2013 : 124) décrit le travail de l'anthropologie comme un « échange d'un point de vue pour un autre ». Le concept du sujet ethnographique a donc l'air de tourner autour du « point de vue » ou de la « perspective ». Récemment, le concept de « perspective » a trouvé un nouvel élan dans ce que l'on appelle le « tournant ontologique » affirmant qu'il n'y a pas seulement des « perspectives » différentes mais des réalités alternatives qui existent en parallèle.

Eduardo Viveiros de Castro (1998), un des opérateurs de ce tournant, essaie de transcender l'hégémonie d'un « perspectivalisme naturaliste » occidental (Mol, 1999) qui postule une seule « nature » ou « réalité » unitaire sur laquelle il y a de nombreux regards croisés. Dans le schéma ontologique des amérindiens, que Viveiros de Castro appelle « perspectivisme multi-naturaliste », les hommes et les animaux se voient eux-mêmes comme êtres humains et perçoivent les autres espèces comme des animaux. Viveiros de Castro (1998 : 470) résume cela dans un passage qui mêle avec élégance des idiomes de nature et de culture :

« les animaux et les esprits se voient comme des êtres humains : ils se perçoivent eux-mêmes comme des êtres anthropomorphes quand ils sont chez eux ou dans leur village et ils éprouvent leurs propres habitudes et caractéristiques sous forme de culture – ils voient leur nourriture comme une nourriture humaine (les jaguars voient le sang comme une bière de manioc, les vautours voient les asticots de la viande en décomposition comme du poisson grillé, etc.), ils voient leurs attributs corporels (fourrure, plumes, griffes, becs, etc.) en tant que décorations corporelles ou instruments culturels ».

Contrairement au cadre comparatif de Descola (2005), où le perspectivisme fait partie d'une ontologie (l'animisme) relevant d'une combinatoire plus large incluant également le « naturalisme » occidental, Bruno Latour (2009 : 2) décrit l'intervention de Viveiros de Castro comme « une bombe susceptible d'exploser toute la philosophie implicite dominante » avec laquelle la plupart des ethnographes interprètent leur matériel. Viveiros de Castro (2011) a retourné l'injonction souvent utilisée en anthropologie sociale de « prendre au sérieux » ses interlocuteurs en soutenant que lorsque nous sommes confrontés à des conceptions de la réalité qui ne semblent pas s'accorder avec la nôtre, nous devons résister à la tentation soit de les prendre comme « des faits » concrètement vrais, soit de les écarter comme des « croyances ». C'est un défi sur lequel les anthropologues débattaient bien avant le tournant : qualifier quelque chose de croyance revient en effet à sous-entendre qu'il s'agit d'une

interprétation erronée. Selon Viveiros de Castro, nous devrions analyser ces conceptions non comme des visions du monde mais comme des mondes valides et entiers, mais séparés du nôtre.

### « Double pensée »

L'étude du sanctuaire catalan des chimpanzés présente un cas particulièrement intéressant pour les problèmes de perspectives car les chimpanzés ont eux-mêmes été transportés d'une réalité à une autre. Tous ont vécu dans une famille européenne, porté des vêtements de bébé, joué avec des jouets, mangé des bonbons et de la malbouffe. Plusieurs d'entre eux ont tourné dans des publicités dans lesquelles ils représentaient des humains comiques, fumaient et conduisaient des motos ou utilisaient des machines. Un des objectifs centraux du sanctuaire était de « déshumaniser » et de « resocialiser » les chimpanzés pour leur apprendre à « parler chimpanzé ».

J'ai donc décidé de faire de la « perspective » un objet ethnographique. C'est-à-dire, laissant de côté la question de savoir si un ethnographe peut déchiffrer et décrire le monde d'un chimpanzé, j'ai commencé à examiner comment mes interlocuteurs humains eux-mêmes conceptualisaient les « points de vue » et les « changements de perspective » des chimpanzés dont ils s'occupaient. En fait, au sanctuaire, les « perspectives différentes » constituaient à la fois une préoccupation centrale et un principe d'organisation : l'espace et les activités des chimpanzés étaient organisés afin que les chimpanzés puissent redécouvrir leur « vraie nature ». Les gardiens soulignaient souvent les histoires personnelles troublées des chimpanzés comme raison de leur séparation actuelle des mondes humains (la « déshumanisation »). Dans la plupart des cas, les limites qui auraient dû être maintenues (selon les gardiens) avaient été dissoutes et les chimpanzés avaient été forcés de vivre entre deux positions en tant qu'acteurs de cirque ou dans des rôles pour des publicités ou des émissions de télévision, où ils n'étaient ni chimpanzé ni humain. Quand ils parlaient de « resocialiser » les chimpanzés, les gardiens se référaient souvent à l'idéal du chimpanzé sauvage, qui vivait une vie intrinsèquement sociale, dans un espace de liberté et de possibilité, dans un environnement difficile mais enrichissant, sans interférence humaine ; ils imaginaient un environnement social, naturel et intrinsèquement conspécifique. « Apprendre à parler chimpanzé » était donc un processus de « renaturalisation » autant

que de « resocialisation ». C'est pourquoi les chimpanzés furent initiés à un régime plus « naturel » et à un environnement plus « naturaliste ».

L'enrichissement est un exemple d'aménagement de l'espace et des activités des chimpanzés : les objets introduits sont soigneusement surveillés afin d'éviter que certains objets jugés dangereux ou dommageables pour les chimpanzés soient accessibles. Cela comprend bien sûr les objets pointus, les gros objets avec lesquels les chimpanzés pourraient endommager les clôtures, ainsi que les colles ou autres toxines. Mais cela implique également certains objets « humanisés » tels que les vêtements, qui seraient censés « rappeler » aux chimpanzés leurs souvenirs traumatiques et donner une fausse impression aux visiteurs.

Cette méthode d'enrichissement illustre une conceptualisation de « point de vue » qui est corporelle et matérielle, selon laquelle la perspective est façonnée par l'environnement. Ce qui m'intéressait le plus, cependant, c'était la façon dont les gardiens oscillaient entre, d'une part, tenter de séparer les chimpanzés d'un monde humain dangereux, et d'autre part, se confronter au fait qu'ils avaient dû eux-mêmes développer des liens intimes avec les chimpanzés, car c'était eux qui déterminaient ce qui était le « mieux » pour les chimpanzés, en fin de compte.

Au cours d'une conversation qui évoquait ces questions de perspective j'ai été particulièrement frappée par un commentaire de Jo, une jeune gardienne bénévole, qui me parlait du petit Juanito, secouru de son berceau en T-shirt et en couche-culotte, avec ses jouets aux couleurs vives et son doudou. Jo était persuadée que cette « anthropomorphisation » de Juanito lui avait été préjudiciable. Elle soulignait que la projection de tout désir humain était préjudiciable et elle déclara : « Nous ne pouvons absolument pas savoir ce qu'un chimpanzé pense ou ressent – nous ne pouvons même pas savoir ce que les autres gens – des êtres humains – pensent ! » Sa déclaration me semblait ferme et absolue.

Quelques minutes plus tard, nous parlions de l'importance des interactions sociales pour les chimpanzés et de la privation dont souffraient les chimpanzés mis en quarantaine. L'un d'entre eux, un grand mâle nommé Tico, était une source de grande inquiétude pour les gardiens, et Jo regrettait à nouveau son manque d'interaction sociale : « C'est horrible, m'expliqua-t-elle, il se sent si seul tout au long de la journée. » Cette déclaration m'interpella car elle suivait une autre déclaration qui m'avait semblé affirmer l'inverse. Je

lui demandai donc comment elle pouvait savoir que Tico se sentait seul. Elle répondit « c'est évident ! » et elle me regarda avec une confusion légèrement réprobatrice : « Tu l'as vu... ! Son langage corporel, son visage – il est tellement renfermé. Assis toute la journée, regardant, réfléchissant, désœuvré. Il n'est pas lui-même. Quand je nettoie la cage à côté de la sienne, ça me pèse. C'est tellement triste. »

En relisant mes notes, je fus étonnée par ce que je perçus comme une contradiction. Comment pouvait-il être à la fois « impossible » et « évident » de savoir ce qu'un chimpanzé pense et ressent ? Devais-je faire une distinction (et donc inévitablement une hiérarchie) entre penser et ressentir ? Pouvais-je conclure que les gardiens ont parfois un sentiment d'empathie avec un chimpanzé, même s'ils « savent rationnellement » qu'ils ne peuvent avoir aucune connaissance réelle des pensées ou des sentiments d'un chimpanzé ? Ou devais-je conclure que Jo s'illusionnait quand elle se considérait comme une personne qui sait faire une différence claire entre chimpanzé et humain, tandis qu'en réalité, elle ne fait pas toujours de distinction ?

Dans l'échange avec Jo, ces conclusions me semblaient insatisfaisantes. Comment réconcilier l'attitude rationnelle et instrumentale (qui visait à limiter l'anthropomorphisation des chimpanzés) et le vécu plein d'empathie des gardiens envers leurs pensionnaires ? Établir que les gens tiennent des propos incohérents ne constitue pas une affirmation théorique. De plus, cette conclusion semble mal traduire l'expérience des gardiens, qui agissaient tout autant comme s'ils pouvaient saisir ce qu'un chimpanzé ressentait, pensait et voulait, que comme si cette tâche était impossible. Je cherchais donc un moyen analytique de pouvoir contenir les deux conclusions, sans recourir à une résolution qui annule cette tension. Holbraad et Pederson (2017) ont décrit le tournant ontologique comme une « technologie de description ethnographique » qui constitue une réponse à la question anthropologique centrale : comment permettre à mon matériel ethnographique de se révéler à moi, me guidant ou me poussant à voir des choses auxquelles je ne m'attendais pas ? Comment apprécier ces deux points de vue apparemment contradictoires sans établir une hiérarchie qui donnerait la priorité à l'une sur l'autre ?





Fig.1 : Comment pouvait-il être à la fois « impossible » et « évident » de savoir ce qu'un chimpanzé pense et ressent ? © Lys Alcayna-Stevens.

Comment les autres anthropologues ont-ils théorisé l'ambiguïté et la contradiction ? L'ambivalence et l'incertitude constituent un aspect fondamental de la condition humaine. Les meilleures ethnographies n'hésitent pas à décrire des moments de doute et de contradiction, notamment celles qui furent influencées par la tradition marxiste comme le travail de Max Gluckman (1962) et de la « Manchester School », celui de Jean et John Comaroff (1999) et d'autres ethnographies examinant la modernité et les théories du complot (par exemple, West et Sanders, 2003). Les anthropologues des relations hommes-animaux ont aussi abordé ces phénomènes (Willerslev, 2004 ; Candea, 2018). Cependant, les concepts d'ambivalence et d'incertitude restent largement sous-théorisés par les anthropologues.

Afin de réfléchir à comment je pourrais donner un poids égal à ces deux points de vue apparemment contradictoires, j'ai utilisé un concept heuristique que j'ai qualifié de « double pensée », en reprenant la description de George Orwell dans son roman *1984* : « garder simultanément deux croyances contradictoires dans

son esprit et les accepter toutes les deux... pour oublier tout fait devenu gênant, puis, le cas échéant, se le remémorer aussi longtemps qu'il le faut » (Orwell, 2000 : 164-165 ; cf. Alcayna-Stevens, 2008, 2012). Cette heuristique a conduit à deux réflexions. La première concernait une autre dichotomie cartésienne que celle qui oppose l'homme à l'animal : celle de l'esprit et du corps. La seconde concernait la nature apparemment « simultanée » de ces contradictions.

Pour expliquer le premier point, je ferai référence à un moment ethnographique. Un après-midi, j'accompagnais l'un des chercheurs, Didi, dans ses observations sur l'enclos des « Machos ». Marco, un grand mâle, était assis par terre, en train de s'épouiller en s'inclinant contre un poteau en bois. Tous les autres chimpanzés étaient hors de vue, se détendant dans des hamacs ou sur des plateformes. Soudain, les poils de Marcos se dressèrent complètement, comme s'il était effrayé, en colère, ou excité. « Qu'est-ce qui se passe ? » demandai-je à Didi. Il regardait également autour de lui, tenant son bloc-notes et ses jumelles. Il haussa les épaules et regarda ses notes, « Ce n'est rien. Une pensée a dû lui traverser la tête ».

Pour réfléchir aux pensées ressenties par d'autres personnes – qui ont des effets perceptibles sur leur corps et leur système nerveux – je m'appuie sur la théorie de l'affect de Massumi (2002 : 28) : « La pensée frappe comme un éclair, avec une force ontogénétique révélatrice. Elle est sentie. » Lorsque j'ai parlé avec Jo, il ne me semblait y avoir aucun changement perceptible dans son monde, rien qui rendrait sa déclaration précédente sans importance et l'obligerait à évoquer une nouvelle réalité. Pour moi, les déclarations de Jo semblaient se contredire, car elles apparaissaient dans le même monde. C'est-à-dire, mon monde n'avait pas changé ; j'étais toujours à la table de pique-nique en bois sous le soleil de l'après-midi. Jo, en revanche, avait traversé différents mondes, par ses pensées et ses émotions, au cours de la conversation.

Contrairement à ce qu'écrit Orwell : dans le vécu du sujet, les mondes contradictoires ne sont pas simultanés. Les déclarations apparemment contradictoires de Jo n'étaient pas elles-mêmes simultanées : c'étaient seulement mes notes, côte à côte dans mon cahier, qui les faisaient paraître ainsi. Les gardiens opéraient dans des contextes différents : quand ils s'occupaient du bien-être des chimpanzés, ils étaient attentifs à leurs humeurs, leurs affects, et leurs besoins, tandis que lorsqu'ils effectuaient des visites guidées, les gardiens informaient les visiteurs que les humains ne peuvent pas élever les chimpanzés, car ils ne peuvent pas savoir ce que cela signifie d'être chimpanzé.

### **Ventriloquisme ethnographique**

Gilles Deleuze (2004) soutient que, pour transcender les conceptualisations de la polarité soi/autrui, qui découlent de l'opposition traditionnelle entre le sujet et l'objet, il faut s'abstenir d'expliquer le monde d'autrui. Pour Deleuze (2004 : 324), « l'expression », c'est-à-dire la perception qu'autrui a de son monde, « n'a (pour nous) aucune existence en dehors de celui qui l'exprime » : Autrui. Les anthropologues – persuadés que ces mondes sont accessibles en vivant avec l'autre et en maniant ses concepts pour comprendre son monde – ont souvent eu recours à des cadres théoriques interprétatifs, comme ceux de Clifford Geertz (1973), qui utilisait explicitement les métaphores de la culture comme « texte » et des recherches de terrain comme « lecture ». L'outillage théorique que l'anthropologue utilise pour analyser son matériel dépend donc en grande partie des concepts des interlocuteurs. Mais que faire quand ces interlocuteurs n'ont pas de langage, et sont donc dépourvus de concepts à proprement parler ?

Un large éventail de « tournants » théoriques récents peut être unifié par un rejet de – ou une profonde insatisfaction avec – l'analyse textuelle. Du matérialisme spéculatif à la théorie des affects, en passant par l'ethnographie multi-espèces et les approches ontologiques, la focalisation sur la sémiotique est remise en doute comme pilier de l'analyse culturelle. Le développement des recherches sur les relations multispécifiques dans les sciences humaines et sociales a réorienté notre attention vers la matérialité des expériences vécues dans le monde biophysique que nous partageons avec d'autres espèces (par exemple, Haraway, 2008 ; Hayward, 2010).

Cependant, l'une des approches les plus novatrices est toutefois revenue à la sémiotique. En effet, Eduardo Kohn explique que « Les rencontres avec d'autres types d'êtres nous obligent à reconnaître le fait que voir, représenter et peut-être même savoir, ne sont pas seulement des affaires humaines » (2013 : 1). Son travail étend la portée théorique de l'anthropologie, en faisant valoir que toute forme de vie s'engage dans des processus de signification. Il soutient que les signes iconiques et les signes indexicaux doivent être inclus dans l'agenda anthropologique (jusqu'ici dominé par le symbolisme) car ils sont les signes que les organismes non-humains utilisent pour représenter le monde et communiquer.

On peut cependant reprocher à Kohn de ne pas faire parler la forêt et les jaguars : car, en effet, son ethnographie émerge des concepts du peuple Runa avec lequel il travaille. Par exemple, Kohn (2013 : 1) tente de nous faire comprendre non seulement la perspective d'un jaguar mais la conception qu'a le jaguar de la perspective d'un homme. Un Runa explique à Kohn que s'il doit dormir dans la

forêt, il vaut mieux qu'il dorme sur le dos, car « Si un jaguar arrive, il verra que tu le regardes et il ne te dérangera pas ». C'est-à-dire, le jaguar réalisera que Kohn est un sujet en voyant ses yeux, et cela diminuera son désir de chasser, de tuer et de manger l'ethnographe. Cependant, il est important de noter que cette interprétation ne vient pas du jaguar lui-même, mais de l'homme Runa.

Si le jaguar de Kohn reste problématiquement muet, qu'en est-il du jaguar de Viveiros de Castro ? En effet, dans les histoires amérindiennes que Viveiros de Castro transmet (1998 ; voir aussi : Kohn, 2007 ; Willerslev, 2007 ; Nadasdy, 2007), le message le plus urgent est que les êtres humains prennent un risque permanent de devenir jaguar en buvant leur bière (sang humain) et en mangeant leur nourriture (chair humaine). Leur perspective est indéfinie, changeante, et intimement liée au contexte et aux autres.

En réfléchissant à mon propre matériel et à mes propres analyses, je me suis rendu compte qu'une grande partie de mes interprétations des chimpanzés au sanctuaire venait de mes interlocuteurs humains. Voici, par exemple, quelques notes de terrain raccourcies et paraphrasées :

Le soir tombe. Toto se dirige lentement et lourdement vers l'entrée du dortoir. Il boite légèrement. En arrivant, il s'assoit tranquillement pour attendre que les gardiens laissent rentrer le groupe. Mais voilà que Juanito (le plus jeune du groupe) arrive sur les lieux, faisant des culbutes avec une exubérance juvénile. Il poursuit Toto, qui accepte avec enthousiasme ; s'éloignant en bondissant lentement pour taquiner son petit poursuivant. Il s'assoit et Juanito commence à lui donner des coups de pied. Il répond en lui tapant sur la plante des pieds, faisant mine de les prendre entre ses dents et de les mordre. Leur visage s'illumine d'un sourire espiègle. Cela me fait penser à ce que Miquel m'a dit hier : que les chimpanzés qui se retrouvent seuls « rétrécissent » et – inversement – qu'ils « grandissent » quand leurs réseaux sociaux s'étendent. Les chimpanzés sont-ils des « dividuals » ?

Pour orienter mes premières analyses, mes réflexions étaient souvent façonnées par une série de cadres descriptifs et interprétatifs s'inspirant des concepts analytiques du canon anthropologique. Par exemple, Strathern (1988 : 178) a développé le concept du « dividual » en affirmant que « ce qui se passe entre les acteurs correspond aux mêmes processus interconnectés de mélange et de séparation qui se déroulent au sein des acteurs » et le concept m'a semblé, à ce moment, utile pour conceptualiser le fait que chaque chimpanzé est constitué de multiples identités et relations superposées ; non seulement chimpanzé, mais nourrisson, adulte, dominant, subordonné, agresseur, victime, compagnon de jeu, protecteur. Sans leurs relations, les chimpanzés du sanctuaire ne seraient qu'une ombre rétrécie de leur être actuel.

Mais d'où venait l'inspiration pour cette analyse ? Dans mon cas, c'était Miquel, le chercheur en chef du sanctuaire, qui avait expliqué, quelques jours avant, quelle chance le sanctuaire avait d'héberger Juanito, un jeune chimpanzé de cinq ans, qui était un catalyseur d'interactions sociales : « Il est la vie et l'âme du groupe familial » m'avait raconté Miquel, « il est au centre des interactions et de la cohésion sociale. Il est plus naturel qu'eux parce qu'il a été élevé parmi des chimpanzés. Mais, il les rend plus chimpanzés aussi ». C'est ainsi que Miquel décrivait la manière dont le chimpanzé inné de Juanito aidait les autres chimpanzés à reconnecter avec leur « vraie nature ». Ce sont ses mots qui m'avaient incitée à penser aux relations et à concevoir les chimpanzés comme des « divisus » plutôt que de les voir comme des individus atomisés.

En effet, lorsque les ethnographes décrivent les acteurs sociaux qui n'ont pas une langue ou des concepts qu'ils arrivent à déchiffrer (animaux, plantes, esprits, choses), l'écueil qui les guette n'est pas l'anthropomorphisme, mais plutôt une sorte de « ventriloquisme anthropologique » (Holbraad, 2011) ou « ventriloquisme ethnographique » (Geertz, 1988 ; cf. Appadurai, 1988). C'est-à-dire, même en commençant avec l'objectif radical de déchiffrer ce que pensent les jaguars ou les forêts, les anthropologues finissent souvent par décrire leurs sujets non humains par le biais des humains avec lesquels ils conversent. En fin de compte, l'impossibilité de parler avec les animaux limite la capacité de l'anthropologue à alimenter ses analyses par des concepts empruntés à des sujets non-humains.

## **Conclusion**

Le but de cet article est de signaler que même avec les nouveaux tournants vers le matériel, le corporel, et le non-humain, les anthropologues continuent d'être mal à l'aise avec leur outillage analytique, qui s'appuie toujours sur les concepts (et donc la langue) de leurs interlocuteurs.

Eben Kirskey et ses collègues (2011 ; voir aussi Choy *et al.*, 2009 ; Tsing, 2015) ont proposé le « braconnage » comme stratégie d'emprunt subversif pour mobiliser un éventail éclectique de ressources intellectuelles pour l'étude des interactions entre humains et non-humains. Les ethnographes des relations entre espèces ont commencé à emprunter des outils aux sciences du comportement animal, de l'écologie, de la physiologie et de la cognition (Lock, 2013 ; Daly, ce volume ; Palmer, ce volume). Ces disciplines et leurs méthodes peuvent certainement

enrichir une ethnographie par ailleurs purement humaniste. Cependant, dans le travail des anthropologues utilisant des techniques de l'éthologie pour étudier les animaux, tout comme dans le travail des anthropologues utilisant les concepts venant de peuples amazoniens, les animaux continuent à parler à travers les concepts d'autres interlocuteurs humains.

Bien qu'il n'offre pas de solution à cette impasse apparente, cet article préconise une approche qui s'appuie sur des approches qui s'éloignent des questions de langage, pour chercher à analyser plutôt l'aspect corporel. De plus, cet article cherche à remettre en cause non seulement l'existence d'une réalité unitaire et stable, mais plus fondamentalement, la possibilité d'une perspective stable. Une approche anthropologique qui préconise l'existence de différences incommensurables (entre des mondes valides et entiers, mais séparés) comme point de départ analytique ignore la façon dont les humains et les animaux entrent dans des configurations, des contextes, des relations et des états émotionnels divers. C'est dans une vision de mondes relationnels, corporels et changeants, et non de mondes unitaires, stables et séparés, que nous trouverons les pistes de recherche les plus prometteuses pour une anthropologie au-delà de l'humain, des pistes qui seraient capables de prendre en compte le mouvement, le changement, le relationnel et l'ambiguïté.

## **Bibliographie**

Alcayna-Stevens, L.

2008 « In the shadow of man : An exploration of pan-human perspectives in a Catalanian chimpanzee sanctuary », *Cambridge Anthropology* 28 (1) : 1-33.

2012 « Inalienable Worlds : Inter-species Relations, Perspectives and "Doublethink" in a Catalanian Chimpanzee Sanctuary », *The Cambridge Journal of Anthropology* 30 (2) : 82-100.

2016 « Habituating field scientists », *Social Studies of science* 46 (6) : 833-853.

Appadurai, A.

1988 « Introduction : Place and Voice in Anthropological Theory », *Cultural Anthropology* 3 (1) : 16-20.

Bateson, G., Jackson, D. D., Haley, J. et Weakland, J.

1956 « The double bind », *Behavioral Science* 1 (4) : 251-254.

Bessire, L. et Bond, D.

2014 « Ontological anthropology and the deferral of critique », *American Ethnologist* 41 (3) : 440-456.

Candea, M.

2010 « "I fell in love with Carlos the meerkat" : Engagement and detachment in human-animal

*Chimpanzés, jaguars et ventriloquisme ethnographique*

- relations », *American Ethnologist* 37 (2) : 241-258.
- 2018 « Paradoxical Pedagogies and Humanist Double Binds », in J. Laidlaw, B. Bodenhorn et M. Holbraad (éds), *Recovering the Human Subject : Freedom, Creativity and Decision*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Choy, T. K., Faier, L., Hathaway, M. J., Inoue, M., Satsuka, S. et Tsing, A.
- 2009 « A new form of collaboration in cultural anthropology : Matsutake worlds », *American Ethnologist* 36 (2) : 380-403.
- Comaroff, J. et Comaroff, J. L.
- 1999 « Occult economies and the violence of abstraction : Notes from the South African post-colony », *American ethnologist* 26 (2) : 279-303.
- Deleuze, G.
- 2004 *Difference and Repetition*, Londres, New York, Continuum International Publishing Group Ltd.
- Descola, Ph.
- 2005 *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèques des Sciences humaines ».
- Despret, V.
- 2004 « The body we care for : Figures of anthropo-zoo-genesis », *Body & Society* 10 (2-3) : 111-134.
- 2013 « Responding Bodies and Partial Affinities in Human – Animal Worlds », *Theory, Culture & Society* 30 (7-8), 51-76.
- Freud, S.
- 1913 *Totem and taboo*, New York, New Republic.
- Geertz, C.
- 1973 *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books.
- 1988 *Works and lives : The anthropologist as author*, Palo Alto, Stanford University Press.
- Geismar, H.,
- 2009 « On Multiple Ontologies and the Temporality of Things », *Material World, Occasional Paper Series : N 4 – Properties & Social Imagination : Explorations & Experiments with Ethnography Collections*.
- Giddens, A.
- 1990 *The consequences of modernity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gluckman, M.
- 1962 *Essays on the ritual of social relations*, Manchester, Manchester University Press.
- Halstead, N.
- 2008 « Knowledge as Gifts of Self and Other », in N. Halstead, E. Hirsch et J. Okely (éds), *Knowing how to know : fieldwork and the ethnographic present*, Londres, Berghahn Books.
- Haraway, D.
- 2003 *The Companion Species Manifesto : Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press.
- 2008 *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Hayward E.
- 2010 « Fingeryeyes : Impressions of cup corals, » *Cultural Anthropology* Nov 25 (4) : 577-599.

## *Primates*

- Heywood, P.  
2012 « Anthropology and what there is : reflections on “ontology” », *Cambridge Anthropology* 30 (1) : 143-151.
- Holbraad, M.  
2011 « Can the thing speak ? », *Open Anthropology Cooperative Press, Working Papers Series 7* : 1-26.  
2013 « Scoping recursivity : a comment on Franklin and Napier », *The Cambridge Journal of Anthropology* 31 (2) : 123-127.
- Holbraad, M. et Pedersen, M. A.  
2017 *The ontological turn : An anthropological exposition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kirksey, S. E. et Helmreich, S.  
2010 « The emergence of multispecies ethnography », *Cultural Anthropology* 25 (4) : 545-576.
- Kohn, E.  
2007 « How dogs dream : Amazonian natures and the politics of transspecies engagement », *American Ethnologist* 34 (1) : 3-24.  
2013 *How forests think : Toward an anthropology beyond the human*, Berkeley, University of California Press.
- Latour, B.  
2009 « Perspectivism : “Type” or “bomb” ? », *Anthropology Today* 25 (2) : 1-2.  
2012 [1993] *We have never been modern*, Cambridge, Harvard University Press.
- Locke, P.  
2013 « Explorations in ethnoelephantology : Social, historical, and ecological intersections between Asian elephants and humans », *Environment and Society* 4 (1) : 79-97.
- Malinowski, B.  
1961 [1922] *Argonauts of the Western Pacific*, New York, EP Dutton.
- Massumi, B. (éd.).  
2002 *A shock to thought : Expression after Deleuze and Guattari*, Londres, Psychology Press.
- Milton, K.  
2005 « Anthropomorphism or egomorphism ? The perception of non-human persons by human ones », in J. Knight (éd.), *Animals in person : Cultural perspectives on human-animal intimacy*, New York, Londres, Berg : 255-271.
- Mol, A.  
1999 « Ontological politics. A word and some questions », *The Sociological Review* 47 : 74-89.
- Nadasdy, P.  
2007 « The gift in the animal : The ontology of hunting and human-animal sociality », *American Ethnologist* 34 (1) : 25-43.
- Orwell, G.  
2000 [1949] *Nineteen Eighty-Four*, Londres, Penguin Books.
- Strathern, M.  
1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.



*Chimpanzés, jaguars et ventriloquisme ethnographique*

Todd, Z.

2016 « An Indigenous feminist's take on the ontological turn : "ontology" is just another word for colonialism », *Journal of historical sociology* 29 (1) : 4-22.

Tsing, A. L.

2015 *The mushroom at the end of the world : On the possibility of life in capitalist ruins*, Princeton, Princeton University Press.

Viveiros De Castro, E.

1998 « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3) : 469-488.

2011 « Zeno and the art of anthropology : Of lies, beliefs, paradoxes and other truths », *Common Knowledge* 17 (1) : 128-145.

Wacquant, L.

2004 *Body and soul*, Oxford, Oxford University Press.

2015 « For a sociology of flesh and blood », *Qualitative Sociology* 38 (1) : 1-11.

West, H.G. et Sanders, T. (éds).

2003 *Transparency and conspiracy*, Durham (Caroline du Nord), Duke University Press.

Willerslev, R.

2007 *Soul hunters : Hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*, Oakland (Californie), University of California Press.

## Résumés et mots-clés

*Abstract and keywords*

### **Primates**

*Primates*

**Lys ALCAYNA-STEVENS et Hiav Yen DAM**

### **Introduction**

*Introduction*

### **Véronique SERVAIS**

### **Une psychologie sans sujet**

*A psychology without a subject*

### RÉSUMÉ

Le texte reprend très brièvement l'histoire conjointe de la naissance de la psychologie scientifique et de l'éthologie animale, devenue biologie du comportement, pour montrer que ces deux disciplines, bien que différentes, ont convergé dans l'absence de prise en compte de la subjectivité animale. Revenant à Buytendijk, il interroge ensuite la notion de subjectivité animale telle qu'elle est présente chez cet auteur ainsi que chez différents éthologues d'inspiration phénoménologique, pour conclure sur le fait que le sujet éthologique est toujours un sujet situé. À partir de là, il devient évident que la naturalisation du primate l'éloigne, forcément, de sa nature. En guise de conclusion, l'auteur cherche à envisager, à la suite de Kinji Imanishi, quelles pourraient être les conséquences concrètes de l'introduction de la subjectivité dans l'éthologie contemporaine.

### MOTS-CLÉS

behaviorisme – énaction – éthologie – phénoménologie – psychologie animale – subjectivité.

### *ABSTRACT*

*The paper first offers a brief summary of the birth of animal psychology and ethology (which has become behavioural biology) to show that, despite their differences, both disciplines converge in their rejection of animal subjectivity. Turning to the work of Buytendijk, it then examines the notion of animal subjectivity as it is used by that author, as well as others inspired by phenomenology, to conclude that an ethological subject is always a situated subject. The paper discusses the consequences of this conclusion in relation to the nature/culture debate and questions the « true nature » of primates in this perspective. Finally, following Kinji Imanishi, the author imagines how contemporary ethology would be different if animals were considered as subjects.*

*KEYWORDS*

*animal psychology – behaviourism – enaction – ethology – phenomenology – subjectivity.*

**Pamela J. ASQUITH**

**L'ethnographie multi-espèces vue depuis la perspective des études japonaises des interactions sociales chez les primates**

*Multispecies ethnography from the perspective of Japanese primate social interaction studies*

RÉSUMÉ

Cet article a pour objectif de situer les études japonaises sur les interactions sociales en ce qui concerne la manière dont elles peuvent être comparées à, mais aussi en ce qu'elles ajoutent comme perspective aux ethnographies multi-espèces. Pour ce faire, les différentes réponses à l'usage et aux significations du terme ethnographie en ethnoprimateologie et dans l'ethnographie multi-espèce sont brièvement revisités. Ces visions sont ensuite comparées avec celles développées par la primatologie japonaise dans des études sur les interactions sociales, qui depuis le début ont impliqué des recherches à la fois primatologiques et anthropologiques. Ces visions sont ensuite distinguées des appels à mettre en œuvre une ethnographie multi-espèces en primatologie qui suggère d'incorporer certaines des approches traditionnelles japonaises à l'étude des primates. Ce qui a caractérisé de manière significative et depuis longtemps, bien que quelque peu différemment, l'ethnographie multi-espèces des études japonaises sur les primates (accessibles presque uniquement en japonais) est passée en revue afin de mettre en lumière certains résultats théoriques pertinents qui étayaient ce que les Japonais appellent une « sociologie des primates ».

MOTS-CLÉS

ethnographie – ethnographie multi-espèces – ethnoprimateologie – études japonaises sur les primates – études sur les interactions sociales.

*ABSTRACT*

*This paper aims to situate Japanese social interaction studies in terms of how they compare with, and add another perspective to, the current research environment in multispecies ethnography. To that end, the different responses to the use and meaning of ethnography in ethnoprimateology and multispecies ethnography among western social anthropologists and primatologists are briefly revisited. These views are contrasted to social interaction studies in Japanese primatology that are discussed in terms of having mutually engaged primatological and anthropological research from their outset. They are further distinguished from recent calls to operationalize multispecies ethnography in primatology that suggest incorporating*

*Primates*

*some traditional Japanese approaches to primate studies. The somewhat different, but longstanding, multispecies ethnographies that have characterized significant Japanese primate studies (and are largely available only in Japanese) are reviewed to point to relevant theoretical outcomes that underpin what Japanese call a « primate sociology ».*

**KEYWORDS**

*ethnography – ethnoprimateology – Japanese primate studies – multispecies ethnography – social interaction studies.*

**Frédéric LOUCHART**

**On ne naît pas singe, on le devient : l'apprentissage dans un centre de réintroduction à Bornéo**

*One is not born orangutan, one becomes one : learning to be a primate in a Reintroduction Center*

**RÉSUMÉ**

Nyaru Menteng est un centre de réintroduction pour orangs-outans de la fondation BOS (Borneo Orangutan Survival). Depuis la cage de quarantaine de son arrivée à un probable retour aux sources, l'orang-outan développe différentes techniques du corps. La question de la qualité de sa communication, ainsi que la structure sociale qui l'entoure restent en suspens. La culture locale des pensionnaires se développe d'elle-même, indépendamment des normes attendues, ce qui occasionne nombre de comportements inattendus. La question n'est plus alors de connaître l'influence humaine sur ces primates en termes d'efficacité comme en laboratoire, mais en termes d'altération par le contact avec le personnel et le dispositif de la réintroduction sur une culture animale, ce que savent déjà ses acteurs. Les interactions favorisent la créativité. Les primates hébergés recomposent leur culture entre ce que prévoit le dispositif, ce qu'ils en imitent, ce qu'ils y réinventent et ce qu'ils oublient, faisant preuve de flexibilité et tendant ainsi vers une sous-culture qui leur est particulière. Cette altération culturelle de l'animal intègre les mécanismes de transformation du monde résumés par le terme d'Anthropocène. Malgré la volonté de libérer l'animal – justifiant de cette façon l'activité des zoos qui lui viennent en aide – Nyaru Menteng affiche plusieurs aspects de l'appriovissement et de la domestication.

**MOTS-CLÉS**

appriovissement – biodiversité – Bornéo – conservation – culture animale – domestication – Indonésie – orang-outan – réintroduction.

**ABSTRACT**

*Nyaru Menteng is a reintroduction Center for orangutans, funded by the NGO « Borneo Orangutan Survival » (BOS). From quarantine cages to its potential « return*

*to the nativeness », an orangutan develops different embodied skills. The quality of his communication skills, and the social structure which surrounds him remain suspended. The local culture of these residents develops by itself, independent of the standards expected of it, which leads to unexpected behaviours. The question is thus no longer to know if human presence enhances skills among orangutans, but to know how people and reintroduction mechanisms modify an animal culture, already known by the actors. These interactions allow individual creativity to flourish. The resident primates rearticulate their culture between that which is intended through reintroduction mechanisms, what they imitate, what they reinvent and what they forget, demonstrating flexibility and leading to a sub-culture which is their own. This cultural alteration by animals integrates the transformative mechanisms of the world which are summarized by the term Anthropocene. Despite the desire of animal liberation – which justifies the action by zoos that come to its aid – Nyaru Menteng shows a tendency towards taming and domestication.*

**KEYWORDS**

*animal culture – biodiversity – Borneo – conservation – domestication – Indonesia – orang-utan – primate – reintroduction – taming.*

**Alexandra PALMER**  
**Anthropologue ou primatologue ?**  
*Anthropologist or primatologist ?*

**RÉSUMÉ**

En m'appuyant sur deux projets de recherches que j'ai menés sur les relations hommes-orang-outans, je propose de réfléchir à des méthodes autres que l'ethnographie d'un seul site, qui pourraient faciliter l'étude des relations entre les humains et les autres primates (*alloprimates*). Le premier projet examine les relations entre les gardiens et les orangs-outans d'un zoo. En combinant une méthode ethnographique et une méthode éthologique, il a permis de mettre en lumière le fait que la manière dont les humains interprètent et décrivent les comportements des animaux dépend de leur positionnement et de ce qui les préoccupe, tel que leur rôle de soigneur. Un suivi des activités quotidiennes des deux espèces peut également rendre l'objet de l'étude symboliquement plus équitable – même si d'un point de vue méthodologique, l'équité demeure difficile. Le second projet s'est appuyé sur une méthode ethnographique multi-située afin d'étudier les débats concernant la réhabilitation et la réintroduction des orangs-outans. Cette approche multisituée donne un aperçu qui n'aurait pu être possible avec une méthode ethnographique se focalisant sur un seul site, tels que des différences fondamentales au niveau méthodologique et éthique entre les différents sites d'étude. De plus, en agissant comme une « quasi-primatologue » – à travers un usage de l'éthologie, ou en prenant au sérieux les défenseurs des *alloprimates* – peut changer dans un sens positif la manière

## *Primates*

dont les anthropologues sont perçus par les participants, facilitant de la sorte l'accès au terrain.

### MOTS-CLÉS

comparaison – conservation – ethnographie multi-espèces – ethnographie multisituée – ethnoprimateologie – interactions hommes-animaux – orang-outans – zoos.

### ABSTRACT

*Drawing on two research projects on human-orangutan relationships, I reflect on how methods beyond single-sited ethnography might facilitate research on relationships between humans and other primates (alloprimates). The first project, which examined keeper-orangutan relationships in a zoo, illustrates how combining ethnography and ethology can highlight how humans' interpretations and narrations of animal behaviour depend on their unique position and concerns, such as their role as caregivers. Examining both species' daily lives can also make the research focus more symbolically equitable – though methodological equality remains difficult. The second project employed multi-sited ethnography to examine debates about orangutan rehabilitation and reintroduction. This multi-sited approach revealed insights that may not have arisen in a single-sited ethnography, such as fundamental methodological and ethical differences between projects. Furthermore, acting as « quasi-primatologists » – through practising ethology, or taking seriously the views of alloprimate advocates – might positively change how social anthropologists are perceived by participants, thereby facilitating access.*

### KEYWORDS

*comparison – conservation – ethnoprimateologie – human-animal interactions – multi-sited ethnography – multispecies ethnography – orangutans – zoos.*

### **Gabriela Bezerra de Melo DALY**

#### **La socialisation entre espèces. Humains et chimpanzés dans un contexte de captivité**

*Interspecies socialization. Humans and chimpanzees in captive settings*

### RÉSUMÉ

La transmission sociale du comportement entre espèces est un phénomène à multiples facettes qui requiert un raffinement théorique et méthodologique au-delà des concepts comme l'acculturation. Il existe des contextes dans lesquels des comportements typiques d'une espèce nécessitent un certain environnement social pour se développer ; c'est, par exemple, le cas des jeunes mères chimpanzés en captivité qui ont dû apprendre auprès des humains les techniques du corps liées au soin des petits. Afin d'explorer les cas qui ne peuvent être aisément catégorisés comme « culturels » ou « instinctifs », cet

article discute les relations sociales entre humains et animaux à partir d'une perspective nouvelle, à savoir, la socialisation entre espèces. Trois scénarios sont abordés – lorsque les humains ou les chimpanzés apprennent (a) les *patterns* de comportement de l'autre espèce, (b) des *patterns* partagés, et (c) des *patterns* typiques de sa propre espèce par l'interaction avec l'autre espèce. Les réflexions théoriques et les exemples ethnographiques présentés se basent majoritairement sur un terrain étho-ethnographique de longue durée à l'Institut de recherche sur les primates de l'université de Kyôto. De plus, l'article décrit quelques méthodes interdisciplinaires de base que peuvent utiliser les étho-ethnographes potentiels. D'un point de vue général, la « socialisation entre espèces » est proposée comme un concept fertile où l'acte de brouiller les frontières – entre nature et culture, et entre espèces – joue un rôle important dans l'apprentissage.

MOTS-CLÉS

anthropologie de la primatologie – anthropologie symétrique – apprentissage social – chimpanzés – ethnoprimateologie – étho-ethnographie – socialisation entre espèces.

ABSTRACT

*Social transmission of behavior between species is a multifaceted phenomenon that requires a theoretical and methodological refinement beyond concepts such as enculturation. There are contexts in which species-typical patterns necessitate social support to develop ; for instance, new chimpanzee mothers in captivity that learned caretaking body techniques from humans. To address cases not fully categorized as « cultural » or « instinctive, » this paper discusses human-animal social relationships from a new perspective, namely, interspecies socialization. Three scenarios are outlined – when humans or chimpanzees learn (a) another species' patterns, (b) shared patterns, and (c) one's own species-typical patterns through interspecies interaction. The theoretical reflections and ethnographic examples were mainly based on a long-term etho-ethnographic work at the Primate Research Institute of Kyôto University. Moreover, the paper outlines the basic interdisciplinary methods available to potential etho-ethnographers. Overall, interspecies socialization is proposed as a prolific concept where the blurring of the boundaries – between nature and culture and between species – plays an important role in learning.*

KEYWORDS

*anthropology of primatology – chimpanzees – ethnoprimateology – etho-ethnography – interspecies socialization – social learning – symmetrical anthropology.*

**Lys ALCAYNA-STEVENS**

**Chimpanzés, jaguars et ventriloquisme ethnographique**

*Chimpanzees, jaguars and ethnographic ventriloquism*

RÉSUMÉ

Fondé sur des recherches ethnographiques dans l'un des rares sanctuaires pour primates installé en Europe, cet article aborde la question des « perspectives animales » sous l'angle du tournant « ontologique » en anthropologie pour interroger les limites des approches actuelles de l'anthropologie « au-delà de l'humain ». L'article commence par une exploration de la façon dont les gardiens du sanctuaire conceptualisent les « points de vue » des chimpanzés dont ils s'occupent. L'heuristique de la « double pensée » me permet d'affirmer que les gardiens opèrent dans des contextes différents : quand ils s'occupent du bien-être des chimpanzés, ils sont attentifs à leurs humeurs et leurs besoins, tandis que lorsqu'ils effectuent des visites guidées, ils maintiennent que les humains ne peuvent pas élever les primates, car ils ne peuvent pas savoir ce que cela signifie d'être chimpanzé. L'article soutient que lorsque les ethnographes parlent des acteurs sociaux non-humains, le principal écueil qui les guette n'est pas l'anthropomorphisme mais un genre de « ventriloquisme anthropologique » : ils finissent presque toujours par décrire leurs sujets par le biais de la voix et des concepts des humains auxquels ces acteurs non-humains sont reliés. L'article conclut en soutenant que les pistes les plus prometteuses de l'anthropologie des animaux seront celles qui prendront en compte un aspect de la condition humaine parfois oublié par les anthropologues : l'ambiguïté.

MOTS-CLÉS

ambiguïté – contradiction – ontologie – perspective – phénoménologie – relations homme/animal.

*ABSTRACT*

*Based on ethnographic research in one of the only primate sanctuaries in Europe, this article addresses the question of « animal perspectives » with a discussion of the « ontological turn » in socio-cultural anthropology, to reflect on the limitations of current approaches to an anthropology « beyond the human ». The article begins with an exploration of how keepers at the sanctuary conceive of the « points of view » of the chimpanzees they care for. The heuristic of 'doublethink' allows for an appreciation of the fact that keepers operate in different contexts : when they take care of chimpanzees' well-being, they are attentive to their moods and needs, but when they conduct guided tours, they maintain that humans should not keep chimpanzees as pets, because they cannot know what it means to be a chimpanzee. The article argues that when ethnographers write about social actors who do not*



*have human voices, the spectre which haunts them is not anthropomorphism, but a sort of « anthropological ventriloquism » : that is, they almost always end up describing their subjects with the voices and concepts of the humans to which they are related. The article concludes by arguing that the most promising avenues in an anthropology of animals will be those which appreciate an aspect of the human condition heretofore under-theorized by anthropologists : ambiguity.*

**KEYWORDS**

*ambiguity – contradiction – humain-animal relations – ontology – perspective – phenomenology.*

**Juno S. PARREÑAS**

**L'anthropologie de la primatologie dépasse l'ordre des primates :  
une critique féministe et « queer »**

*An Anthropology of primatology exceeds the Primate order : A feminist and queer critique*

**RÉSUMÉ**

Cet article cherche à répondre à la question posée par Lys Alcayna-Stevens : qu'est-ce qui permet de distinguer l'anthropologie de la primatologie des autres analyses critiques de cette discipline ? Il soutient qu'une anthropologie de la primatologie ne saurait se limiter aux seuls primates non-humains. Typique de l'ethnographie, les analyses ethnographiques en anthropologie de la primatologie dépendent de la sensibilité ou des sensibilités de l'anthropologue, de ce qui est important pour ses informateurs, de l'impact des conditions dans lesquelles les recherches sont conduites, et de la manière dont les informateurs « interpellent » l'anthropologue. Le travail de l'anthropologue de la primatologie n'est pas de répéter ce que ses informateurs disent, ni de dépendre entièrement des données biologiques, mais d'offrir une analyse empirique afin de produire une théorie sociale et culturelle. Cet article propose une interprétation « *queer* » et féministe de l'expérience ethnographique. Une anthropologie de la primatologie vue depuis cet angle rejette la vision holiste de la « *four-fields anthropology* » de Franz Boas. Au contraire, elle reconnaît son incapacité de connaître et de contrôler pleinement ses sujets d'étude, qu'ils soient humains ou non.

**MOTS-CLÉS**

*ethnographie multi-espèces – four-fields anthropology – informateurs – interprétation – relations hommes-animaux – Sarawak.*

**ABSTRACT**

*This essay responds to Lys Alcayna-Stevens's question : What makes an anthropology of primatology distinct from other critical analyses of primatology ? This paper argues that an anthropology of primatology cannot be limited to the subject matter of nonhuman primates. Typical of ethnography, ethnographic*

## Primates

*analysis in an anthropology of primatology depends on the anthropologist's sensitivities and sensibilities, what might be important to informants, what impacts the conditions under which anthropologists conduct research, and how informants engage anthropologists. The work of an anthropologist of primatology is not to repeat what informants express, nor is it to depend entirely on biological data, but to offer empirically grounded analysis that produces social and cultural theory. This paper offers a queer and feminist interpretation of ethnographic experiences. Such an anthropology of primatology rejects holism espoused by four-fields Boasian anthropology. Instead, it recognizes the inability to ever fully know or control one's research subjects, whether human or otherwise.*

### KEYWORDS

*four-fields anthropology – human-animal relations – informants – interpretation – multispecies ethnography – Sarawak.*

**Nicolas LANGLITZ**

### **L'ethnographie des chimpanzés face au succès sauvage de l'espèce humaine**

*Chimpanzee ethnography in the face of humankind's savage success*

### RÉSUMÉ

La primatologie culturelle récapitule l'anthropologie culturelle. Dans les années 1980, au moment même où nombre d'anthropologues culturels abandonnaient le concept de culture, en particulier aux États-Unis, les ethnographes des chimpanzés l'adoptèrent pour décrire les variations comportementales des communautés de grands singes vivant dans des espaces géographiquement distincts. Tout comme leurs collègues en sciences humaines qui en avaient fait l'expérience depuis plus d'un siècle, ils avaient eu peur d'être arrivés trop tard : au mieux, allaient-ils pouvoir documenter ces cultures sur le déclin alors que la sixième extinction de masse était en train d'éradiquer les communautés les unes après les autres. Cet article brosse un portrait de l'ethnographie des chimpanzés comme une primatologie de sauvetage dont l'objet est de décrire la diversité des cultures sauvages. Tandis que les anthropologues évolutionnistes essaient de comprendre notre place dans l'histoire naturelle, il nous faut de même inventer de nouvelles manières de raconter cette histoire et de regarder en face le succès sauvage de l'espèce humaine.

### MOTS-CLÉS

Anthropocène – anthropologie de sauvetage – cultures animales – ethnographie – ethnographie multi-espèces – extinction – fatalisme – histoire naturelle – primatologie.

### ABSTRACT

*Cultural primatology recapitulates cultural anthropology. In the 1980s, just as many cultural anthropologists, especially in the United States, abandoned the culture concept, chimpanzee ethnographers took it up to describe geographical differences in behaviour between communities of apes. Like their colleagues in the*

*human sciences had done for more than a century, they worried that they might have come too late : at best, they would document cultures on the wane as the sixth mass extinction in natural history eradicated chimpanzee community after community. This article sketches chimpanzee ethnography as a form of salvage primatology that documents the diversity of wild cultures. As evolutionary anthropologists try to understand our place in natural history, we also need to invent new ways of telling the story and coming to terms with humankind's savage success.*

**KEYWORDS**

*animal cultures – Anthropocene – ethnography – extinction – fatalism – multispecies ethnography – natural history – primatology – salvage anthropology.*

**Hiav Yen DAM**

**L'écho de leur chant : Anthropologie de l'extinction d'un primate chinois dans l'Anthropocène**

*The echo of their song : Anthropology of the extinction of a Chinese primate in the Anthropocene*

**RÉSUMÉ**

Les gibbons sont des grands singes endémiques des forêts tropicales et subtropicales d'Asie. Ils ont fait l'objet de moins d'intérêt que leurs cousins plus médiatiques. Le gibbon de Hainan (*Nomascus hainanus*) – classé dans la catégorie « En danger critique d'extinction » (CR) sur la Liste rouge de l'UICN –, figure parmi les primates les plus menacés au monde et pourrait être la première espèce de grands singes à s'éteindre à cause de l'Homme. Cet article se base sur un terrain dans la Réserve naturelle nationale de Bawangling (île de Hainan, Chine) protégeant la dernière population de gibbon de Hainan. Son objectif est de décrire les relations entre les gibbons et la forêt à travers le regard des chinois Han, des Tlay (nationalité minoritaire Li, en chinois) et des primatologues. L'Anthropocène – cette nouvelle époque géologique qui met l'Anthropos au centre –, nous fait oublier l'existence d'une humanité multiple ainsi que celle des multiples mondes non-humains. À l'aube de leur extinction, les gibbons nous offrent des pistes pour (re)penser l'Anthropocène et la sixième extinction de masse.

**MOTS-CLÉS**

Anthropocène – Chine – forêt tropicale – gibbon de Hainan – Han – île de Hainan – nationalité minoritaire Li – sixième extinction de masse.

**ABSTRACT**

*Gibbons are species of apes endemic to Asian tropical and subtropical forests. They have been relatively neglected compared to the great apes. The Hainan gibbon (*Nomascus hainanus*) is listed as Critically Endangered (CR) by the IUCN Red List. They are among the most endangered primates and might become the first ape driven to extinction by humans. Drawing on my fieldwork within Bawangling*

## *Primates*

*National Nature Reserve (Hainan Island, China) which protects the last remaining population of Hainan gibbon, I describe the link between the gibbons and their forest as perceived by the Han Chinese, the Tlay (Li ethnic minority in Chinese) and the primatologists. The Anthropocene – this new geological epoch which puts Anthropos at its core – makes us forget the existence of multiple humanities as well as multiple non-human worlds. At the dawn of their extinction, gibbons offer some food for thought to (re)think the Anthropocene and the Sixth Mass Extinction.*

### **KEYWORDS**

*Anthropocene – China – Hainan gibbon – Hainan Island – Han – Li ethnic minority – sixth mass extinction – tropical mountain rain forest.*

### **Tamara GILES-VERNICK**

#### **Primatologies locales en Afrique centrale**

*Local primatologies in central Africa*

### **RÉSUMÉ**

À partir d'analyses anthropologiques et historiques des « primatologies locales » en Afrique centrale, cette contribution montre qu'elles permettent de mettre en lumière les savoirs accumulés et en mutation sur l'alimentation, l'écologie et le comportement des primates non-humains, et elles peuvent également servir de cadre pour comprendre ce que cela signifie de dire que les primates non-humains sont « presque comme les humains ». Le terme « primatologies locales » fait référence à la manière dont des populations vivant à proximité de primates non-humains les observent afin de mieux comprendre leurs rapports sociaux et leurs comportements. Ce terme reprend et étend les débats dans le domaine des sciences sociales sur les « savoirs écologiques locaux ». J'examine ici, à travers une analyse historique et anthropologique, les récits et la manière dont les populations habitant dans la forêt en Afrique centrale entrent en relation avec les primates non-humains, en particulier les grands singes. Cette analyse révèle d'autres modèles d'humanité, d'animalité, et de changement historique, qui peuvent offrir un socle potentiel sur lequel peut s'appuyer la protection des primates non-humains.

### **MOTS-CLÉS**

*Afrique centrale – conservation – histoire – primates non-humains – primatologies locales – relations hommes-animaux – savoirs.*

### **ABSTRACT**

*The present essay suggests how anthropological-historical investigation of « local primatologies » can simultaneously reveal central Africans' accumulated and changing knowledge of primate food consumption, ecologies and behavior and their situationally-produced frames for understanding what it means for nonhuman*

*primates to be « almost like people ». The term « local primatologies » refers to how lay people living in proximity to nonhuman primates observe them in order to gain insight into their social relations and behaviors. The term convenes to and extends decades-long debates in the social sciences which have addressed the promises and challenges of interpreting « local ecological knowledge ». Here I examine Central Africans' narratives and engagements with nonhuman primates, and particularly great apes, to reveal how they offer historically contingent understandings of humanity and animality, as well as life and death. This essay concludes with some reflections about how such local primatologies may provide grounds upon which to premise the protection of nonhuman primates.*

**KEYWORDS**

*central Africa – conservation – history – human-animal relations – knowledge – local primatologies – nonhuman primates.*

**Vincent LEBLAN**

**L'anthropologie stabilisée par le singe**

*Anthropology is stabilized by the monkey*

**RÉSUMÉ**

Les singes n'ont cessé d'intriguer les anthropologues, à telle enseigne que la comparaison avec l'homme se présente comme un passage presque obligé de tout programme d'anthropologie manifestant quelque ambition générale. La primatologie stabilise l'anthropologie, la plupart des confrontations avec le singe ayant conduit à réaffirmer l'exclusivité des concepts et des principes épistémologiques centraux de la discipline. Néanmoins certaines recherches sur les primates questionnent cette exclusive. Sur le plan épistémologique, repenser la position occupée par les singes et les autres animaux en anthropologie revient à réarticuler l'opposition classique entre explication causale et explication intentionnelle à l'endroit de leurs comportements. Cette démarche constitue tout à la fois un rempart efficace contre les tendances naïvement intentionnalistes concernant les non-humains, et le gage d'une meilleure stabilité de l'anthropologie face aux « vents contraires » dont le réductionnisme des théories biologiques est porteur.

**MOTS-CLÉS**

*anthropologie – cognition – comparatisme interspécifique – épistémologie – interdisciplinarité – primatologie – réductionnisme.*

**ABSTRACT**

*Anthropologists have always been intrigued by monkeys and apes, to such a degree that referring to primates appears as a near necessary passage for any anthropological program aiming at a general conception of the discipline. Primatology stabilizes anthropology, as most confrontations with monkeys and apes have led to reasserting the exclusivity of the discipline's main concepts and*

## *Primates*

*epistemological principles. However, some primatological research does question that exclusivity. From an epistemological perspective, rethinking the place of primates and other animals in anthropology amounts to striking a new balance between causal and intentional explanations of their behaviors. This approach is as much an efficient buffer against naive intentionality concerning non-humans, as it is a stabilizer of anthropology in the face of biological theories' reductionism.*

### **KEYWORDS**

*anthropology – cognition – epistemology – interdisciplinarity – interspecies comparatism – primatology – reductionism.*

### **Frédéric KECK**

#### **Postface : Compétences et vulnérabilités des primates dans l'Anthropocène**

*Competences and vulnerabilities of Primates in the Anthropocene*

### **RÉSUMÉ**

En reprenant la distinction faite dans l'introduction à ce volume entre approche centrifuge et centripète des primatologues, cette postface discute la façon dont les articles du volume articulent compétences cognitives et vulnérabilité écologique dans les relations entre primates humains et non-humains, en ouvrant une nouvelle piste autour des pathogènes que les primates partagent en commun. Lorsque les primates non-humains servent à la fois de modèles expérimentaux et de sentinelles écologiques pour les maux qui vont affecter les humains en tant qu'espèce, les compétences et vulnérabilités partagées sont redistribuées.

### **MOTS-CLÉS**

*maladies infectieuses émergentes – modèles expérimentaux – sentinelles.*

### **ABSTRACT**

*Rethinking the distinction made in the introduction to this volume between the centrifugal and centripetal approach of primatologists, this postface discusses how the volume articles articulate cognitive skills and ecological vulnerability in the relationships between human and nonhuman primates, by opening a new line of thinking around the pathogens that primates share in common. When non-human primates serve as both experimental models and as ecological sentinels for the diseases that will affect humans as a species, competences and vulnerabilities are redistributed.*

### **KEYWORDS**

*emerging infectious diseases – experimental models – sentinels.*