

Un tournant ethnographique de la primatologie ?

À propos de Christophe Boesch, *Wild cultures: a comparison between chimpanzee and human cultures*

Frédéric Louchart

Mots clés : primate, chimpanzé, comparatisme, évolution, épistémologie

Compte rendu de Christophe Boesch, *Wild cultures: a comparison between chimpanzee and human cultures*, Cambridge/New-York, Cambridge University Press, 2012.

Les cultures animales, un nouveau rendez-vous ethnographique ?

1. Aboutissement de trente-trois années de travaux, cet ouvrage était attendu. Ce troisième livre sonne comme la synthèse de toute une carrière passée sur le terrain. Élève de Dian Fossey et de Hans Kummer, Christophe Boesch est l'un de ceux qui imposèrent la notion de culture animale et développèrent une tradition de travail in situ en opposition à celle des observations en captivité. Si les cultures caractérisaient l'espèce humaine, reflétaient des hiérarchies et, à tout le moins, renvoyaient vers une sorte de génie de création, d'adaptation et de capacité d'abstraction, ouvrir le fait culturel à l'animal efface une définition de l'humanité elle-même. L'animal sort d'un imaginaire de l'instinct sauvage pour accéder à l'outil, à une société organisée, au registre sémantique. Ce type d'entreprise au long cours nécessite une large coopération scientifique, financière et logistique exprimée ici dans des remerciements longs de cinq pages. L'épilogue ramènera le lecteur aux dures réalités : « aurons-nous le temps d'étudier la culture des chimpanzés ? » Cette dernière disparaît en effet à mesure que l'environnement qui l'a vue naître, et les chimpanzés eux-mêmes sont les victimes d'une prédation effrénée. Le braconnage, l'appauvrissement des capacités nourricières et la destruction de l'habitat font écrire à l'auteur un court plaidoyer en faveur de ces chimpanzés en notre pouvoir, à mettre en lien avec son engagement au sein de la *Wild Chimpanzee Foundation*, une ONG de protection. Ce livre renvoie à celui de Karen Strier (2014) en ce qu'il décrit une population tout en faisant le récit de l'observation, ce qui fait ressortir l'expérience vécue. L'interprétation des faits dépend ici étroitement de ces conditions, de l'acceptation par le groupe comme de la façon très concrète dont on parvient à observer une culture animale.
2. Cette fois, C. Boesch ne s'en tient pas à une description détaillée des techniques corporelles et outillées des chimpanzés. Il renoue avec les essais de l'anthropologie évolutionnaire, ce qui constitue un exercice difficile dont les écueils — généralisations caricaturales, postulats arbitraires, grilles de lecture simplistes ou réductrices, enfermement doctrinal — ont déjà fait chavirer bien des tentatives ambitieuses. Cette anthropologie se distingue de l'évolutionnisme en ce qu'elle ne hiérarchise pas, embrasse plusieurs espèces, s'intéresse davantage aux logiques d'évolution qu'à l'identité de ses objets, et ne justifie aucune exploitation. En ouvrant à nouveau la voie comparative entre deux espèces, le risque est grand de ne pas satisfaire aux codes et régimes de scientificité des disciplines en charge des chimpanzés et de l'humain. De fait, le style, les arguments et la grille d'analyse s'adressent souvent aux psychologues travaillant avec des animaux en captivité, cibles de nombreux reproches au long de l'ouvrage.
3. On a beaucoup reproché à la primatologie de s'en tenir à des concepts tels que le succès reproductif, la dépendance à l'environnement, l'usage souvent flou du concept de société, l'emprunt de termes économiques ou son individualisme méthodologique (Leblan 2013). *A contrario*, les sciences humaines n'ont pas toujours fait preuve d'ouverture à la primatologie en raison de critiques épistémologiques — économisme, individualisme, téléologie, anthropomorphisme —, sans tenir compte du sérieux des enquêtes de terrain et en se retranchant derrière l'accusation de réductionnisme. Une autre raison à ces difficultés tient à l'extraordinaire méfiance de l'anthropologie sociale à l'égard des darwinismes. Accusé d'être à l'origine du racisme via le darwinisme social, l'évolutionnisme biologique a pourtant succédé à l'évolutionnisme des anthropologues, un reproche qui pourrait être aussi adressé à d'autres écoles (Testart 2012). De plus, « évolutionnaire » n'est pas « évolutionniste » : il n'est pas question de hiérarchiser les êtres en plaçant sa propre culture au pinacle, et en ne voyant chez autrui que des réalisations intermédiaires justifiant son asservissement ou même un ethnocide.
4. C. Boesch part d'un rapport à l'altérité dénué de procès en imperfection d'autrui, et reprend à son compte l'idée de Montaigne d'une absence de jugement *a priori* et d'un retour sur sa propre culture, qui comporte également sa part de barbarie. Pourquoi refuser une culture aux chimpanzés, sans même les avoir ethnographiés, si ce n'est par le même *a priori* qui permettait de la refuser autrefois

aux dits « barbares » ou « primitifs » ? Dans cette introduction, C. Boesch évoque trois possibilités d'étendue du fait culturel : le monopole humain, l'exception des grands singes et la généralisation à toute espèce vivante à des degrés divers. Il en reste pour sa part à son domaine de compétence à savoir les chimpanzés plutôt que les hommes et réfute d'emblée le présupposé d'une exception culturelle humaine. Il annonce ensuite le déroulé de son ouvrage en neuf chapitres, débutant par un cadrage méthodologique, suivi de chapitres thématiques, puis en revenant à des chapitres de réflexion et de débat. La plupart de ces chapitres démarrent par la relation d'un ou deux cas, suivi d'une discussion contenant des photographies et des encadrés et se terminant par une « contribution au débat sur la culture », puis par un synopsis reprenant les principaux points défendus par l'auteur.

Une culture dans le monde sauvage ; de l'oxymore au problème conceptuel

5. Le premier chapitre plante le décor : ses débuts en 1979, les conditions de travail dans la forêt de Taï en Côte d'Ivoire, les relations avec les riverains Sangbé, l'approche et le processus d'habituation des chimpanzés, aussi nécessaire que difficile et sans lesquels on ne peut qu'étudier le dos de ces singes quand ils s'enfuient (p. 13). On perçoit bien ici les obstacles rencontrés pour trouver un groupe et se faire lentement tolérer de lui, ainsi que la mise en œuvre des conditions de recherche qui ont demandé un nombre important d'assistants (p. 18). Christophe Boesch part ensuite de la différence entre les techniques de chasse et de pêche des fourmis employées par les chimpanzés de Taï, ceux de Gombe en Tanzanie, puis de Bossou en Guinée et de Ngogo en Ouganda. Le concept de culture animale repose sur ces écarts, qui ne trouvent aucun facteur causal dans la génétique, l'efficacité, ou aucune autre forme de déterminisme apparent. L'auteur souligne, ici puis à plusieurs reprises dans l'ouvrage, la nécessité d'un travail dans le monde des chimpanzés et non en captivité, où l'isolement et une vie sociale appauvrie biaisent les études. Dans ce chapitre, ainsi que dans l'introduction, il passe assez sommairement sur les écueils de l'anthropomorphisme et de l'anthropocentrisme (p. 6 et 16-17) pour définir sa position.
6. L'anthropocentrisme se résume pour lui à une forme d'ignorance et l'anthropomorphisme à une accusation injuste, ce qui peut paraître assez superficiel au vu des nombreux travaux à ce sujet (Jamard 1995 ; Joulian, Ducros A. et J. 1998 ; Lézé 2002 ; Louchart 2015 ; Miles 1996). En revanche, il n'est pas dupe du filtre ethnocentrique qui attribuerait des critères explicatifs universels au mode de vie occidental, et ferait de ses normes des lois de la nature. Par exemple, il rappelle que la plupart des publications de psychologie requièrent des individus défavorisés issus de pays développés, tout en ayant l'ambition de représenter toute l'espèce.
7. Le second chapitre est plus délicat, en ce qu'il entend définir la culture à partir de définitions employées par Robert Murdock, des biologistes et des primatologues pour l'essentiel (Richard *et al.* 2004). On pourra regretter l'absence d'une discussion sur les nombreuses acceptions, les axes théoriques ou une filiation anthropologique claire, quelle qu'elle soit. Il est aisé de définir la culture a minima comme un ensemble de traits matériels et immatériels, mais les liens entre cultures (diffusion, métissage, domination), leur genèse (produit du social, superstructure versus infrastructure, instrument, rapports de forces), le rôle des particularités (identification, sous-cultures) et leur influence sur les sociétés (déterminisme des représentations sur les comportements, transgressions, reproduction du social, adaptation) ne font pas l'unanimité. Sans défendre le culturalisme américain ni revenir sur l'œuvre de Lévi-Strauss *in extenso*, l'auteur aurait pu profiter du matérialisme culturel de Malinowski au vu de l'épineux problème des contraintes qui pèsent sur la notion de culture animale. Pour être une culture, il lui faut ne pas être déterminée par le milieu, mais pour être évolutionnaire et adaptative, il lui faut répondre à ses contraintes. L'idée de culture animale cumule ainsi les difficultés conceptuelles de la notion de culture, avec un rapport ambivalent à la contrainte naturelle. S'agissant d'une culture animale, qu'entend-on alors précisément par « culture » ? L'auteur ne le dit pas. L'inverse lui aurait permis d'asseoir une comparaison d'ordre anthropologique, et de se tirer du mauvais pas des déterminismes

environnementaux ou biologiques sur lesquels il revient à plusieurs reprises sans parvenir à véritablement avancer. Or, si comparaison il peut y avoir, autant affirmer d'emblée que si le fait culturel est susceptible de s'universaliser dans le monde animal, ce peut être en postulant à la fois un fait commun et des modalités de différenciation entre espèces et en leur sein. À la fois similaires et distinctes, les cultures humaines peuvent posséder des caractéristiques communes avec celles des chimpanzés, comme des structures sociales, des techniques du corps et de l'outil et un monde de significations incluant des croyances. Ces caractéristiques communes ne supposent pas pour autant des communautés hybrides, mais bien l'existence de phénomènes culturels similaires.

8. Dans sa définition d'une culture, C. Boesch ne retient que trois éléments consensuels : l'apprentissage, l'aspect collectif et le partage de significations à l'intérieur d'un groupe ou d'une société distincte. Si l'aspect minimaliste d'une telle définition permet une extension assez large, l'ambition comparative homme-animal de l'ouvrage souffre de l'absence d'un véritable développement : la sociologie et l'anthropologie sociale se résument à peu près à citer les noms de Bourdieu, Mead, Lévi-Strauss, Kroeber ou Sahlins. Il n'est pas question de philosophie. Les dimensions implicites, normatives, irrationnelles, identificatoires, hiérarchisantes et de production du social des cultures en sont évacuées au profit de simples fonctions. La construction du reste de l'ouvrage s'en ressent et les trois chapitres suivants isolent les cultures matérielle, sociale et symbolique. Un isolement assez arbitraire et simplement fonctionnel qui permet à l'auteur de conserver une hiérarchie entre humains et chimpanzés, sans aborder l'ensemble formé par une culture et une société :
9. « The first domain, material culture, includes all aspects of culture that are concerned with the external world that individuals encounter daily. Most of the work that has been published so far on animal culture has focused on this domain and through such studies it has been possible to use artifacts such as tools to document cultural diversity in a variety of species, including chimpanzees, orangutans and New Caledonian crows. The second domain, social culture, includes all social aspects that allows individuals to develop and benefit from the advantages provided by living in social groups. The third domain, symbolic culture, encompasses all means of communication, in a very general sense, between individuals during their social interactions » (Boesch, p. 5).
10. Tout en affirmant la nécessité d'une ethnographie, le rôle central de la culture et son enchâssement dans le fait social, les cultures chimpanzières (Joulian 2000) et humaines s'en trouvent décomposées en éléments épars, et ne finissent par répondre qu'à des impératifs liés aux contraintes environnementales, ce qui revient à maintes reprises. On retrouve l'individualisme méthodologique et la problématique habituelle des coûts et bénéfices. Une réflexion plus approfondie et plus ouverte quant aux concepts employés aurait été un véritable atout, car C. Boesch ne manque pas d'exposer l'aspect arbitraire des conventions sociales chez les chimpanzés en ce qu'elles ne sont pas conditionnées par l'environnement.

Du matériel au symbolique ; une hiérarchie des faits culturels

11. Repartant des travaux sur les techniques outillées qui avaient nourri sa thèse de doctorat, C. Boesch détaille excellemment les aspects matériels de cette culture animale. Parvenant à ouvrir une noix en six coups, à raison de 2,26 noix par minute, les chimpanzés font preuve de dextérité, d'expérience et démontrent l'aboutissement de cette technique, laquelle sert de base à une problématique d'autonomisation du fait culturel par rapport aux contraintes environnementales. D'autre part, avec 106 outils de fouissage répertoriés, de différents calibres et aux usages distincts, il ne peut s'agir d'une pratique marginale, mais bien d'un élément signifiant d'un fait généralisé, dont les variantes sont exposées ici entre 11 sites d'observation. On sent ici l'auteur dans son élément et en position assurée. Il déduit de ces faits matériels les caractères cumulatifs d'un processus évolutionnaire, lequel dépasse largement les seuls aspects cognitifs — mis en œuvre par l'individu — de l'outillage : il est hérité (au sens social), efficace, a subi des modifications dans le long terme, s'affiche selon différents degrés de technicités, lesquels sont observables de façon concomitante, la plus simple étant plus répandue que la plus complexe.
12. Ce cumul et cette complexité montrent une prise de distance avec la génétique et se rapprochent

davantage de l'histoire, ou plutôt de la préhistoire à laquelle il emprunte ici un titre de période : « l'âge de pierre chimpanzé ». À l'étendue géographique de la culture répond ainsi une profondeur temporelle qui ne rejoint pas nécessairement l'âge de toute l'espèce, mais pas moins de deux cent vingt-cinq générations étalées sur six millénaires selon les fouilles archéologiques entreprises à son initiative. Évidemment, on ne peut se baser que sur les outils retrouvés, il en existait peut-être d'autres. Mais l'intérêt est aussi de dissocier l'outillage du biologique, et de montrer comment cette culture outillée permet de s'affranchir des limites de l'environnement. Ces trois éléments que

13. Les deux chapitres suivants abordent respectivement la dimension sociale de la culture et ses aspects symboliques. Sur le plan ethnographique, il paraît un peu arbitraire de séparer culture et société : comment concevoir une société indépendamment d'une culture ? C. Boesch reprend finalement un schéma très général de graduation anthropocentrique, allant du matériel au spirituel, ce qui explique cette séparation pouvant sembler arbitraire. Un classique imposé en son temps par le jésuite Teilhard de Chardin et qui fait long feu. Dans le même ordre d'idées, on s'attend à ce que la culture sociale se résume à nouveau à la coopération et à l'altruisme. Le troisième chapitre n'échappe pas à cette règle ; la chasse, la défense contre un prédateur et le contrôle du territoire font partie des classiques. Mais que dire d'une société dont les membres ne parlent aucune langue qui nous soit intelligible, ne peuvent exprimer un sentiment d'appartenance par une symbolique fédératrice, et qui se trouve dénuée d'institution explicite ?
14. C'est peut-être ici que la revendication d'une ethnographie animale peut sembler abusive ; quid de l'alliance et de la parenté au travers des générations côtoyées par les éthologues, ou d'éventuelles règles d'échange ? Qu'entend-on en effet par ethnographie : la description des comportements ou celle d'un groupe social dans son intégralité et sa cohérence (techniques, règles sociales, institutions, échanges, parenté, économie, etc.) ? Si les travaux ont été utilisés par les sociobiologistes, l'éventualité d'une mise en perspective générale et justifiant le terme d'ethnographie animale manque à l'appel, au moins autant qu'une réflexion sur la description du comportement animal à la lumière de la phénoménologie. Le registre des significations liées aux comportements observés se retrouve dans le chapitre consacré à la « culture symbolique », une acception un peu restrictive du symbole, mais qui demeure capitale dans la démonstration de l'existence d'une culture du signe et d'une intention de signifier au-dehors du langage humain. Dire avec des objets, et le dire par des techniques particulières, constituent bien un monde du signe, même s'agissant de fins aussi triviales que la copulation.
15. Bien qu'en nombre réduit, les faits observés n'en demeurent pas moins convaincants. Les chapitres consacrés à l'apprentissage et à la conscience de la mort comportent des descriptions précises de situations d'enseignement du cassage de noix entre mère et enfant, ou de changements de comportements en présence d'un mort. La variété des modes de transmission, des façons de faire et l'absence de généralisation donnent du crédit à l'interprétation des comportements, au concept d'environnement d'apprentissage et à la transmission intentionnelle. De la facilitation à l'encouragement, en passant par l'apprentissage actif (sauf à Bossou), C. Boesch détaille les procédés par lesquels ces mères transmettent les techniques outillées, ainsi que les variations d'une forêt à l'autre. L'usage intentionnel des feuilles diffère ainsi entre les petits chimpanzés de Taï (ostentation), Gombe (déparasitage) et Mahale (capture de parasite et affichage du désir sexuel), bien que tous s'en nourrissent et s'en servent comme éponge par exemple. Faute d'institution, la mère apparaît comme le pivot de la reproduction culturelle ; l'auteur détaille les temps, les styles et les âges de cet apprentissage. S'il ne tombe pas dans le piège d'un apprentissage par la récompense, mais plutôt par les relations avec la mère et le groupe qui rendent possible l'imitation et l'incorporation, l'usage de l'ethnologie pose à nouveau un problème non négligeable. Comme dans bien des essais de ce type, l'auteur pioche dans l'ethnographie classique de façon superficielle et décontextualisée par analogie de situation (ethnies Zinacantèque et Dioula p. 146 ; Nso, p. 150), ou par simple allusion (aux enfants indonésiens, grecs, indiens). Même s'il renvoie aux articles de psychologie et prévient que le volet humain ne sera pas autant développé que le volet éthologique,

le fait de parsemer ainsi les exemples ethnographiques fournit un prétexte supplémentaire à d'éventuels contradicteurs.

L'espèce, carcan du concept de culture ?

16. Le chapitre sept lie les notions de mort et d'empathie, une association rendue difficile à prouver par l'absence de langage et l'impossibilité d'accès réel à l'esprit d'autrui, qu'il soit animal ou non. De fait, l'attribution d'intentions ou de croyances ne se limite pas à l'interprétation des données éthologiques, et sans possibilité d'interpeller ou de faire rectifier par l'animal la représentation qu'on a de lui, les *a priori* de l'observateur prennent une place conséquente dans l'interprétation des faits. Passée cette réserve méthodologique, le compte-rendu des changements d'attitude envers les chimpanzés morts ou blessés, de cris ou de leur absence, de réconfort ou de froides observations, ainsi que les variations des statistiques comportementales, montrent assez bien que les chimpanzés différencient les vivants des morts, les blessés des autres. Ensuite, le lien entre empathie et notion de mort peut paraître un peu rapide, non seulement au vu des différences de vues à ce sujet, mais aussi parce que l'auteur en revient aux présupposés de départ (anthropomorphisme ou anthropocentrisme). Il relie un geste tel que celui de secouer les extrémités du corps d'un animal mort à la maîtrise de la notion d'irréversibilité de la mort. Il suggérerait ainsi une notion développée de la mort (p. 174). Mais s'agit-il d'identifier un individu mort ou de posséder une notion, voire une représentation de la mort ? N'ayant que l'interprétation des comportements et non la possibilité d'une explicitation, la question demeure en suspens et laisse le choix au lecteur d'interpréter en fonction de ses propres points de vue. C. Boesch reste lui-même prudent et utilise avant tout les verbes « suggérer », « coïncider » et « sembler ». L'empathie et la mort d'autrui annoncent-elles la conscience de sa propre disparition ? Ce chapitre ne s'aventure pas jusque-là, bien que la question de l'empathie ait été posée, mais le lien entre culture et cognition se poursuit dans le suivant sous une autre forme.
17. Le huitième chapitre s'ouvre sur une nouvelle comparaison de l'usage du bâton chez les Hazda (Moda et son fils Saïdi) et les chimpanzés de Loango (Ida et son petit). L'une récolte des tubercules et l'autre du miel. Après une interrogation supplémentaire sur la justification d'une telle comparaison, le lecteur trouve l'argument d'une similitude des conditions écologiques, auxquelles l'auteur attribue un rôle crucial dans l'émergence des cultures (p. 214). On retrouve ici trois éléments désormais canoniques en primatologie de terrain : la conception de l'espace et la maîtrise du territoire vécu, la coopération et l'altruisme et enfin, le choix d'un outillage performant pour craquer les noix. Mais l'intérêt du chapitre vient davantage d'un net refus de deux écueils eux aussi très répandus : la confusion ethnocentrique entre la culture de l'observateur et l'universalité de ses valeurs d'une part, mais aussi et surtout un long développement opposant la cognition en captivité et la culture des chimpanzés dans leur cadre de vie d'autre part. L'auteur reproche aux études en captivité leur cadre de vie insuffisant pour être représentatif d'une réalité, ainsi que leur questionnement nécessairement biaisé, puisque s'interrogeant sur les capacités des chimpanzés à répondre à des questions humaines, et à imiter non pas d'autres chimpanzés, mais des humains.
18. Une lecture plus anthropologique bute en revanche sur quelques points, dont celui de la définition claire de ce que signifie le terme « socioécologique ». Si les critères sociaux sont indépendants de l'écologie, pourquoi le trait d'union ? Si les deux sont liés, pourquoi ne retenir que la réponse à l'environnement comme facteur causal in fine du fait culturel, lui-même modelant la cognition et le système social ? Le registre employé — performance, challenge, compétition — reprend la grille d'interprétation économique de l'éthologie utilitariste et s'éloigne considérablement de celles de l'ethnologie. Ainsi, « l'intelligence devrait être conçue comme un outil flexible et dynamique qui s'adapte aux défis sociaux et écologiques rencontrés, et qui permet à l'individu de trouver une solution optimale » (p. 214), déplaira sans doute au lecteur exigeant en termes épistémologiques en raison de son orientation et en l'absence de justification du cadre de définition.
19. Après avoir consacré plus de 200 pages à montrer que le fait culturel débordait largement l'espèce humaine, C. Boesch entend distinguer le propre de l'homme de celui du chimpanzé dans le neuvième chapitre. Cela suppose, et l'auteur le dit, qu'un inventaire culturel soit réalisé, ce qui

n'est pas le cas. Sans grande surprise, on y retrouve la définition d'une culture arrimée à un groupe social et distinguant ses membres, composée d'aspects matériels largement présents dans le monde animal, d'aspects sociaux et symboliques. Le schéma assorti prend une forme pyramidale ; le symbole étant le registre le moins développé, ce à quoi rien n'obligeait l'auteur qui s'en tenait aux comportements signifiants et non au symbole proprement dit ni au capital symbolique. Plus pertinente, la représentation schématique des traits communs ou particuliers aux groupes de Ngogo, Taï, Mahale et Gombe. Le seul élément commun à tous étant le partage du produit de la chasse. D'autres éléments sont ensuite partagés par une partie des groupes, puis viennent les comportements singuliers à chaque groupe. Plus ambitieux, plus risqué et au-dehors de son champ d'expérience, l'auteur propose de comparer des éléments qu'il juge constitutifs des sociétés humaines et chimpanzières. Il en conclut que les traits distinctifs seraient la division du travail, le stockage lié à l'habitat, et les outils composites qui caractérisent l'outillage humain.

20. Toute distinction affectant l'Homme et la nature se fait sur la base de choix, lesquels restreignent en réalité l'étendue anthropologique de la comparaison à mesure de la capacité excluante des critères retenus, qui en amoindrissent évidemment la portée épistémologique. Pour le dire plus simplement, une comparaison évolutionnaire pourrait très bien se faire sans exclure une altérité par l'absence d'un critère distinctif, mais sur la base de critères positifs de ce que les groupes de chimpanzés ont en commun avec les groupes humains, comme on le fait en biologie systématique. Tout choix de différenciation comporte une part d'implicite qui montre assez rapidement ses insuffisances, comme l'avaient montré ceux du langage et de la culture en leur temps. Ici, on peut se demander dans quelle mesure les sociétés pourtant humaines des paléolithiques correspondent bien au critère de stockage et d'habitat (*home base*) énoncés ici.
21. S'agissant des cultures propres aux chimpanzés, C. Boesch débute par la dimension écologique ; les forêts denses, le temps considérable consacré à se nourrir et à se déplacer entre les sites de nourriture (respectivement 40 % et 35 % du temps), ainsi qu'un système de fission-fusion pour des groupes de 50 à 80 membres. Il revient à nouveau sur les déterminismes environnementaux : « nous ne devrions pas attendre des espèces animales qu'elles développent des aptitudes (*abilities*) qui ne dépendent pas directement de l'environnement », écrit-il (p. 231). L'argument décevra ceux qui attendaient un pas de plus vers l'autonomie du fait culturel abordé dans le troisième chapitre. C. Boesch étaye son propos par son concept de cumul évolutionnaire, lui attribuant les raisons du succès adaptatif des chimpanzés en forêt tropicale, et leur faible réussite au-dehors, là où l'humanité était « confrontée à de nouveaux défis écologiques [auxquels elle répondait] simplement par la fréquence des innovations et de la transmission » (p. 232). L'expansion géographique de l'humanité expliquerait la capacité de celle-ci à innover et transmettre, car elle met en scène une aptitude naturelle (*pre-existing*) à cumuler les éléments de culture confrontée aux contraintes environnementales.
22. On comprend aisément que l'adaptation humaine à différents milieux soit liée à son expansion géographique. Mais que celle-ci, via la variété des domaines naturels, soit à l'origine du fait culturel, nous renvoie à la théorie des climats d'une anthropologie d'Ancien Régime, et n'explique ni la variété des cultures au sein de domaines naturels similaires, ni les ressemblances culturelles malgré des milieux fort différents. Si C. Boesch consacre de nombreuses pages à l'imitation, les quelque onze lignes portant sur le langage laissent le lecteur sur sa faim quant à l'explication des différences de réponses aux pressions environnementales, des formes de coopération, de transmission et d'innovation exposées plus haut. Certes, il concède une importance stratégique au langage, mais c'est un peu court : après avoir très bien montré l'existence de modes de signification, on pouvait s'attendre ici à un véritable développement comparatif évolutionnaire (Vilain *et al.* 2011).

Que faire d'une culture animale en anthropologie sociale ?

23. Les critiques et les distances ayant été prises au fil du déroulement de l'ouvrage, notons également une tentative de rapprochement entre la primatologie et l'anthropologie sociale, qui mérite davantage d'attention que les habituelles discontinuités disciplinaires, volontairement diluées dans

le linéaire textuel de ce commentaire critique. Bien des travaux ont tenté de jeter un pont en réalisant une ethnographie de l'interaction entre animaux et humains. Mais la mise en perspective évolutionnaire et la comparaison entre humains et primates non humains (PNH) tiennent d'un autre ordre. En plus de réveiller de vieux démons, elle cause autant de soucis à un primatologue de renom tel que C. Boesch, qu'elle ne pousse les ethnologues vers une stratégie de bastions pouvant héberger un « propre de l'homme ». Même en faisant fi de tout préjugé, les écarts disciplinaires et la puissance épistémologique de l'anthropologie des sciences demeurent d'importants obstacles, forçant l'anthropologie sociale à éviter de trop s'intéresser aux PNH. En effet, l'individualisme méthodologique, la place des déterminismes environnementaux, la vision gestionnaire des coûts et bénéfiques, entre autres, apparaissent comme des biais ou des projections pouvant ruiner l'intérêt scientifique de la primatologie. L'individu biologique est-il une réalité naturelle, ou une interprétation culturelle à partir d'une société individualiste, par exemple ? L'anthropologie sociale postule une primauté du fait social sur la biologie, là où des anthropologies biologiques partent du point de vue adverse. L'effort d'ouverture que représente ce livre mérite que l'on aille plus loin.

24. L'une des difficultés ethnographiques, indépendamment du groupe étudié, concerne les hypothèses liées aux croyances d'autrui ; facilement attribuées par habitude et sur la base de conceptions erronées ou de jugements invérifiables (Lenclud 1990). Le langage articulé ne garantit pas nécessairement une meilleure conception des croyances d'autrui, ce point permet d'envisager une ethnographie de l'animal. Les déterminations de la culture étant ici incertaines — cognition, génétique, environnement ; tout dépend du chapitre — les croyances ou les capacités relevant de l'intériorité de l'être animal prêtent le flanc à la critique, mais pas davantage que ce que l'ethnologie a pu commettre par le passé. Nul n'accède à l'esprit d'autrui, qu'il s'agisse d'un semblable ou non. L'intersubjectivité et le malentendu concernent aussi bien les individus animaux et humains, et ne peuvent se résumer à l'interprétation des comportements de l'animal selon une conception essentialiste de l'espèce. De plus, même si C. Boesch commet des maladresses typologiques en déchirant la culture selon un degré d'abstraction (matérielle, sociale, symbolique), tout en se réclamant de la notion d'*Umwelt* qui lie justement les aspects techniques et représentationnels, il fait aussi entrer le « sauvage » du biologiste dans le « domestique » des sciences humaines. Dotés d'un nom individuel attribué par le primatologue, de caractères propres, de comportements identifiables et ritualisés, d'un champ de significations, de modes de transmission et de gestuelles propres à des groupes régionaux, les chimpanzés ethnographiés par C. Boesch peuvent être abordés avec d'autres critères d'analyse que ceux de la primatologie.
25. L'anthropologie sociale gagnerait donc à s'interroger sur la continuité de stratégies sociales et les capacités de coopération des primates, au-delà des analogies comportementales toujours suspectes de réductionnisme. Avec des registres d'identification aussi riches que ceux décrits par l'ethnologie classique ou des mondes contemporains (nul ne se résume à une seule identité), les modalités de la coopération humaine passent par le langage, le récit, le symbole. Ils ne relèvent pas nécessairement d'une rationalité dite efficace, mais aussi de logiques de finalités qui mettent en rapport non pas les actes avec le potentiel reproductif — comme on le lit en primatologie —, mais avec l'arbitraire social et culturel propre au groupe, ce que C. Boesch aborde trop rapidement par biais épistémique. Un tel champ d'exploration garantirait à la fois d'éviter la confusion égalitaire des sociétés humaines et chimpanzières, et la hiérarchisation étanche entre les sociétés dotées ou dénuées de récit structurant. Là où la culture apparaît comme une réponse cognitive aux pressions environnementales en primatologie, l'anthropologie sociale préférerait développer l'autonomie de la culture à ces facteurs naturels. Elle préférerait aussi voir les inférences cognitives habituelles de cette discipline (altruisme, conscience de soi, empathie) remplacées par un contenu abstrait de ladite culture, par-delà les gestuelles, les comportements et les techniques : des connaissances botaniques et géographiques, ou développer les formes de langage par exemple (Krief 2012 ; Simmen et Hladik 1993). Les prérequis cognitifs ne suffisent pas à faire une culture, et l'euphémisation de celle-ci derrière les termes de « culture animale », « préculture » ou « protoculture » aboutit davantage à une hiérarchisation anthropocentrée qu'à une dynamique évolutionnaire.

26. Si les thèses abordées ici par C. Boesch n'innovent pas véritablement depuis ses travaux de référence, l'anthropologie sociale profite maintenant de courants plus favorables à leur réception autour des acteurs du « tournant animaliste » de l'anthropologie — comme Despret, Joulian et Burgat —, ou du courant franco-brésilien de Descola et Vivieros de Castro pour ne citer qu'eux. Elle n'y chercherait pas un introuvable récit de l'animal sur lui-même, mais pourrait s'enrichir des savoirs de l'animal et du développement d'une sémiologie qui lui serait propre, c'est-à-dire dans son monde vécu et non au cours de tentatives d'apprentissage d'un langage humain en laboratoire comme ce fut le cas, avec la déception de ne pas voir des chimpanzés adopter de syntaxe, par exemple. En revanche, le passage de la notion d'environnement à celui d'*Umwelt* souvent emprunté à von Uexküll, apporte un rôle actif, une subjectivité dans les choix – subjectivité aussi bien individuelle que collective d'ailleurs – qui correspond assez bien à la perspective évolutionnaire revendiquée dans ce livre (Chamois 2016) : le terme d'environnement ne renvoie pas directement à une relation, il est extérieur, paysager, exploitable, potentiellement lié, alors que l'*Umwelt* implique une perception suivie d'une capacité d'action, de potentialités, de transformation, d'instrumentation du monde ; il est un monde lié. Du moins, cette notion fait-elle sortir le concept de culture animale de l'ornière du tandem « stimuli du milieu »/« réaction cognitive » et permet d'aborder plus avantageusement le concept « d'environnement socioculturel » utilisé par C. Boesch sans être défini. D'autre part, un discours évolutionnaire pourrait aussi ne pas réduire la culture à quelques faits culturels afin de satisfaire l'ambition comparative du livre. La conception de l'espace, l'appropriation du territoire, la reproduction sociale, la continuité intergénérationnelle, les règles prescriptives, la manipulation de ces mêmes règles, la connaissance positive du monde environnant ; autant d'éléments de culture importés de l'anthropologie sociale qui enrichissent le monde culturel des PNH et demeurent à sa disposition.
27. Des obstacles demeurent. Préjugés et difficultés perdurent. Des deux côtés. Les travaux portant sur des interactions et l'entrée des PNH dans le champ du fait culturel constituent des étapes importantes dans le nécessaire renouveau d'une anthropologie sociale en situation de fragilité institutionnelle, et en marge de l'opinion publique. Avec malice et provocation, pourquoi ne pas interroger le refus de l'individualisme méthodologique ou du partage d'éléments culturels avec les PNH ; s'agit-il toujours de refus épistémologiques ou de postures ? Pouvons-nous davantage malice et provocation : le fait d'étendre les domaines du politique, de l'économie, de la parenté, et du social à ces mêmes PNH remet en question l'ensemble des disciplines des sciences humaines. Cela interroge, par exemple, l'anthropologie religieuse ou celle de l'art : comment aborder l'esthétique et les formes de spiritualité selon une problématique évolutionnaire, à partir des concepts de coopération, de stratégies, d'anticipation de la pensée d'autrui, de positionnement dans un champ d'appartenances, de modification des états mentaux ou de gestuelles ritualisées ? Un type de questionnement non exhaustif, mais qui mérite probablement d'être abordé.
28. Le livre de C. Boesch procède d'un enrichissement mutuel par-delà les altérités souvent comparées entre elles que furent le primate, l'enfant et le « préhistorique ». Aussi les objets de l'anthropologie sociale peuvent-ils s'étendre aux PNH sans nuire à l'humanité, de même que le débat épistémologique pourrait davantage porter sur les concepts employés que sur les objets étudiés.

Bibliographie

Byrne Richard W, Barnard Philip J., Davidson Iain, Janik Vincent M., McGrew William, Miklósi Tamás, et Wiessner Polly, « Understanding Culture across Species », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 8, n° 8, p. 341–346.

Chamois Camille, 2016, « Les enjeux épistémologiques de la notion d'*Umwelt* chez Jakob von Uexküll », *Tétralogiques*, n° 21 [en ligne], <http://www.ressources.univ-rennes2.fr/ciaphs/tétralogiques/spip.php?article37> (consulté le 20.07.2016).

- Jamard Jean-Luc, 1995, « Trop humains ? L'anthropomorphisme méthodologique », *Techniques & cultures* n° 23-24 [en ligne], <http://tc.revues.org/562> (consulté le 06.10. 2016).
- Joulian Frédéric, Ducros Albert et Jacqueline (dir.), 1998, *La culture est-elle naturelle ? Histoire, épistémologie et applications récentes du concept de culture*. Paris, Errance.
- Krief Sabrina, 2003, *Métabolites secondaires des plantes et comportement animal : surveillance sanitaire et observations de l'alimentation de chimpanzés (Pan troglodytes schweinfurthii) en Ouganda : Activités biologiques et étude chimique de plantes consommées*. Thèse de doctorat en écologie et chimie des substances naturelles, MNHN.
- Leblan Vincent, 2013, « Introduction : emerging approaches in the anthropology/primateology borderland », *Revue de primatologie*, n° 5 [en ligne], <http://primatologie.revues.org/1831> (consulté le 10.07.2016).
- Lenclud Gérard, 1990, « Vues de l'esprit, art de l'autre », *Terrain* n° 14 [en ligne], <http://terrain.revues.org/2967> (consulté le 30.03.2017).
- Lézé Samuel, 2002, « Décrire l'animal », *L'Homme*, n° 163, p. 229-233.
- Louchart Frédéric, 2015, *Pureté artificielle : étudier et réintroduire les orangs-outans de Bornéo*. Thèse de doctorat. Paris, EHESS.
- Simmen Bruno, Hladik Claude-Marcel, 1993, « Perception gustative et adaptation à l'environnement nutritionnel des Primates non-humains et des populations humaines », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, vol. 5, n° 3-4, p. 343-354.
- Strier Karen, 2014, *Primate ethnographies*. New-York, Pearson Education.
- Testart Alain, 2012, *Avant l'histoire ; l'évolution des sociétés de Lascaux à Carnac*. Paris, Gallimard.
- Vilain Anne, Schwartz Jean-Luc, Abry Christian, et Vauclair Jacques (dir.), 2011, *Primate Communication and Human Language : Vocalisation, gestures, imitation and deixis in humans and non-humans*. Amsterdam, John Benjamins.

Notice biographique

Enseignant, docteur en anthropologie, ancien ATER au Collège de France, spécialiste de la réintroduction des primates, Frédéric Louchart a notamment travaillé sur le site de Nyaru Menteng en Indonésie dont il a tiré : *Que faire de l'orang-outan ?* (L'Harmattan, 2017). Il a également publié plusieurs articles en d'anthropologie de l'environnement et plus particulièrement sur la réintroduction des primates.

Lectures Anthropologiques est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution — CC BY-SA 4.0.