

---

## La réintroduction des orangs-outans : récit, figure et construction de l'animalité

*Orangutan Reintroduction: building animality through humanity*

**Frédéric Louchart**

---

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/tc/8356>

DOI : 10.4000/tc.8356

ISSN : 1952-420X

**Éditeur**

Éditions de l'EHESS

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 décembre 2014

Pagination : 128-147

ISBN : 978-2-7351-2346-9

ISSN : 0248-6016

**Référence électronique**

Frédéric Louchart, « La réintroduction des orangs-outans : récit, figure et construction de l'animalité », *Techniques & Culture* [En ligne], 62 | 2014, mis en ligne le 01 décembre 2017, consulté le 02 mai 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/tc/8356> ; DOI : 10.4000/tc.8356

---



# LA RÉINTRODUCTION DES ORANGS-OUTANS

## Comment la nature vient au corps animal

Les orangs-outans disparaissent à mesure que les forêts de Bornéo et Sumatra s'amenuisent. Inscrits sur la liste rouge des espèces menacées d'extinction selon l'Union internationale pour la conservation de la nature (UICN), leur situation ne s'est guère améliorée malgré l'engouement qu'ils suscitent aujourd'hui. De leur puissance surhumaine exposée par Edgar Allan Poe dans la nouvelle *Double assassinat dans la rue Morgue*, ne subsisterait que l'impuissance face à leur disparition annoncée. Du roi Louie du *Livre de la Jungle* (Disney, 1967) à *Nénette* de Nicolas Philibert (2009), l'orang-outan s'est mué en être sensible, intelligent et possédant une culture (Van Schaik 2003 : 102-105). Aussi, la construction de sanctuaires et les projets de réintroduction tels que celui de Nyaru Menteng au Kalimantan Central (Bornéo, Indonésie) ne posent pas uniquement la question de la conservation de la biodiversité, mais également celle de l'insertion à un collectif à la fois intégrateur et discriminant.

Si Colette Méchin, Raphaël Larrère et André Micoud (Larrère 1994 : 35-37 ; Micoud & Bobbe 2006 : S32-S35) avaient souligné la contradiction entre la quête de pureté chez l'animal réintroduit et la reconstruction de l'animalité, le phénomène manquait de description quant aux processus et à la façon dont s'articulaient des projections axiologiques, les choix d'intensification de certains traits, les points aveugles et la symétrie éventuelle entre Humains et non-Humains. En outre, si « introduction » et « réintroduction » s'entourent toutes deux d'un grand récit selon Isabelle Mauz (Duban 2001 : 55-86 ; Mauz 2006 : 3-10), il faut ici prendre en compte l'aspect le plus fondamental de la réintroduction : produire de l'authenticité animale à partir d'animaux souvent captifs et apprivoisés, c'est-à-dire qui ne sont plus sauvages. Hormis les problèmes de conservation, de sauvegarde, de lieux de réintroduction, il en appert un autre : la nécessité de réintroduire un animal viable en forêt

et qui soit conforme à ce qu'en décrivent les éthologues. Mais comment faire cet animal à partir de celui qui est accueilli ? Les savoirs éthologiques apparaissent capitaux dans cette affaire. C'est pourquoi le croisement d'une observation participante d'un mois dans les forêts de Mawas (Kalimantan Central) et de Sungai Wai (Kalimantan Oriental) et surtout celle de huit mois sur le site de Nyaru Menteng – parmi ceux qui élevaient les orangs-outans en vue de pouvoir les relâcher – devait compléter l'histoire des sciences. Ce travail bien humain sur l'animal appelle deux remarques : il se situe dans un élevage qui ne dit pas son nom puisqu'on parle ici de « sanctuaire », « d'école » ou de « clinique », jamais d'élevage ; pourtant il s'agit d'animaux encadrés par un personnel chargé de les surveiller, de les nourrir, de les soigner et de les pousser à acquérir les comportements et les techniques représentatives de son espèce. Plusieurs mois d'observation font état de choix par défaut. Tout ne se transmet pas.

Ainsi, ne s'agirait-il pas d'intensifier chez l'animal les traits les plus saillants, à commencer par les traits techniques plus faciles à penser car nous les partagerions avec eux, au détriment d'autres éléments comme la construction de nids par exemple ? Il est plus facile de placer des boîtes percées contenant un peu de miel et des brindilles dans une volière, que de pousser un orang-outan à construire un nid à plus de dix mètres du sol. Ces choix et le fait même que l'authenticité et la survie des orangs-outans dépendent d'un personnel humain interrogent. Cette problématique s'insère dans le concept d'anthropocène, qui ne concerne plus seulement l'impact du développement sur un environnement, ainsi qu'une sélection radicale des espèces, mais aussi une ingénierie des non-humains eux-mêmes ; d'où le paradoxe fondamental de la réintroduction des orangs-outans, visant à reconstituer l'animalité d'un animal en partant de représentations et d'une mise en conformité des animaux avec des normes édictées par l'homme. Peut-on envisager le fait que la réintroduction des animaux constitue le premier acte de cet anthropocène, c'est-à-dire d'emprise totale sur les non-humains ?



**Bobo**

Enchaîné et famélique, Bobo illustre le corps souffrant de l'animal. Désocialisé, efflanqué, captif : le corps animal souffrant et mobilisateur.

# L'orang-outan, victime et symbole structurant d'un collectif « global-local »

## Éthologie et engagement

À une trentaine de kilomètres au nord de Palangkaraya, le site de Nyaru Menteng abrite une clinique vétérinaire dédiée à la réintroduction du *Pongo pygmaeus*. Ce site dépend de la *Borneo Orangutan Survival Foundation* (BOSF) et de l'autorité responsable de la protection de l'environnement (*Balai Konservasi Sumber Daya Alam*). Lone Droscher-Nielsen dirige le site depuis sa construction en 1999, il préside au destin de plus de 600 orangs-outans dont près d'une centaine de nurses et d'employés s'occupent. Placer des animaux dits « sauvages » – mais saisis chez des particuliers – dans un élevage et leur apprendre à redevenir conformes à ce que l'on sait d'eux constitue le paradoxe fondamental de la réintroduction, lié à la superposition des savoirs éthologiques et des méthodes de réintroduction. Des primatologues comme Marc Ancrenaz, Anne Russon, Carel van Schaik, Biruté Galdikas ou Cheryl Knott ont associé leurs activités scientifiques à l'engagement écologique en faveur de ces animaux. Pour cela, ils nouent des alliances de circonstance avec les autorités indonésiennes, les habitants de l'île, mais également avec des parcs zoologiques, et des organismes divers de financement allant de l'État aux ONG. Ces arrangements locaux cèdent parfois, lorsque des notables locaux détiennent un orang-outan, ou devant l'insistance des demandes répétées de versements de pots-de-vin. La réintroduction des orangs-outans se trouve au cœur d'un réseau et de problématiques d'envergure mondiale, tout en s'enracinant dans le contexte singulier du front pionnier de Bornéo, à savoir la mise en exploitation et la colonisation d'un espace resté sous-peuplé jusqu'à la fin du xx<sup>e</sup> siècle (Louchart 2011 : 77-90 ; Grundmann 2005 : 265-284).

## Un grand récit réaliste

L'activité du centre de réintroduction de Nyaru Menteng consiste à récupérer les animaux détenus illégalement chez des particuliers ou dans les plantations de palmiers à huile qui ont empiété sur les forêts. Le territoire couvert par les équipes de sauvetage s'étend sur l'ensemble de la province du Kalimantan Central. Les percées indonésiennes du front pionnier partent classiquement des voies fluviales, d'où elles s'étalent et se ramifient en cloisonnant l'habitat de la faune. Trafic, industrie papetière, plantations, braconnage et incendies volontaires se conjuguent pour créer une dynamique d'extinction contre laquelle ce centre entend lutter. Pour y parvenir, Nyaru Menteng bénéficie de plusieurs éléments stratégiques. La cohésion des administrations forestières et de la recherche fonctionne efficacement pour obtenir des terrains et le quasi-monopole des activités scientifiques concernant les orangs-outans. Les financements obtenus par la fondation pour la survie des orangs-outans (BOSF) pèsent évidemment dans cette imbrication entre l'appareil d'État et le réseau mondial de financement et de militantisme de l'ONG.

La stratégie s'articule également autour d'un double langage. Si l'image d'une femme européenne – telle que Lone Droscher-Nielsen ou Biruté Galdikas avant elle – luttant pour

sauver l'espèce animale convainc les donateurs et les documentaristes, elle offre localement le visage du néocolonialisme et sert l'argumentation opposée. Une autre image d'Épinal revient fréquemment dans les médias : celle des protecteurs de la nature alliés aux peuples tout aussi « naturels » pour reprendre l'expression de Rousseau, les Dayaks en l'occurrence (Sellato 1999 : 89-98). Cependant plusieurs populations de l'intérieur de l'île ont cessé de chasser des orangs-outans, tout simplement parce qu'il n'y en avait plus, et non pour des considérations morales. Enfin, les bonnes relations entre les cadres de la fondation BOSF et l'administration locale souffrent d'une suspicion permanente de corruption. Aussi, le consentement local s'obtient par l'emploi de personnel, l'achat de nourriture en grande quantité, le financement de programmes d'éducation et en se rangeant du côté de ceux que la corruption opprime. Si la réintroduction d'un orang-outan coûte environ 4 000 euros, les effets redistributeurs locaux font de Nyaru Menteng l'un des employeurs et lieu de consommation maraîchère les plus importants de la région. De surcroît, les zones sanctuarisées doivent se trouver sous la bienveillance des riverains Et pour ce faire, deux solutions s'offrent à l'ONG. Une solution économique – mise en œuvre à Sambodja Lestari, dans la province voisine – coordonne la production destinée à l'élevage des primates tout autour du terrain. La seconde, diplomatique, consiste à placer les primates sur des îles fluviales et de nouer des liens avec les représentants du culte traditionnel local (intitulé *Kaharingan* par l'administration). Cette dernière est la solution choisie par Lone Droscher-Nielsen sur les îles du fleuve Kahayan, dont l'achat fut marqué de rituels destinés à officialiser le transfert de propriété et financer le culte du même coup. Ces deux solutions ont pour ambition d'obtenir la bienveillance des riverains, voire de les impliquer dans la protection des lieux et d'y empêcher les intrusions. Potentiellement, chaque île pourrait héberger une cinquantaine d'individus, qui continueraient d'être ravitaillés et de financer les producteurs environnants. Même en constituant un « troupeau sacré », l'animal ne quitte pas le jeu économique. Il sort du domaine de l'exploitation humaine du corps animal, mais devient le centre d'une économie du don et de la redistribution.



#### Jambiox

L'animal secouru, justification du rôle social des militants de BOSF. Le visage apparent et couvert du masque à oxygène transfère directement l'individu malade du monde humain à celui des non-humains dans le collectif hybride.

# Trois regards sur l'animalité : sauvagerie, patrimoine et réhabilitation

## Le retour d'un primate négligé

Dans un contexte de prédation généralisée des ressources, la réintroduction d'animaux interroge la capacité des spécialistes à reconstituer la nature, ainsi que la façon dont la valeur symbolique de l'animal et sa capacité d'agir peuvent s'intégrer dans un collectif créé sur mesure par l'Homme. Cela suppose deux logiques. La première est liée à la représentation de l'animal en tant qu'espèce à sauvegarder, elle est déployée dans des pratiques à la fois essentialistes et patrimoniales de l'espèce. L'orang-outan bénéficie d'une représentation aujourd'hui très favorable dans les opinions publiques où le registre de la parenté, en plus des similitudes physiques et mentales, est utilisé. L'animal devient à ce titre une icône de la déforestation, le personnage central d'un nouveau grand récit structurant environnemental. Une seconde logique s'attache à l'individu animal en tant qu'être sensible, souffrant, pensant et interagissant avec les personnels de la fondation (BOSF). Le pathos et le dolorisme, l'individualité de l'animal domestiqué rejoignent le contenu scientifique des observations des éthologues. L'orang-outan devient une figure de récit, celui qu'il faut suivre des heures durant dans les forêts en quête de quelques instants de similitude outillée ou comportementale avec l'homme. On remarquera dans les deux cas l'absence de distinction nette entre nature et culture ; il ne s'agit plus d'un homme sauvage au corps humain et dénué de culture, mais d'un autre être de culture.

À priori, son apparence anthropomorphe aurait pu lui valoir la considération des naturalistes des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, mais il n'en fut rien : Cuvier et Geoffroy-Saint-Hilaire le considéraient comme un babouin (Barsanti 1989 : 67-104). Les premiers auteurs mettent en avant la monstruosité des grands primates, dont la force colossale s'oppose si bien à l'intelligence des petits *pongos* ramenés en Europe, qu'ils ne sont pas tout de suite identifiés en tant que jeunes et adultes. L'opposition se poursuit jusqu'à Schopenhauer, aussi admiratif des petits qu'il put dénigrer les grands (Schopenhauer 1819 : 50). Ni Buffon, ni Cuvier, ni Lamarck ne leur accordent d'intelligence. De l'imitation, certes. De la ruse, assurément. Mais ils se persuadent surtout du fait que le corps animal de l'homme auquel renvoie l'*orang* ne suffit pas à définir l'humanité. Seul Rousseau leur concède une culture, mais il a besoin d'eux comme modèle antérieur à toute civilisation dans son argumentaire (Rousseau 1755 : 222 ; Guichet 2006). Sur un plan scientifique, ce passé, en établissant la tradition comparatiste entre l'intelligence des enfants et celle des primates, tout en délaissant le milieu de vie des singes (Strivay 2006), a eu des conséquences non négligeables. La méthode de travail autant que les comparaisons ont fait apparaître des biais genrés, distinguant les points de vue des dominants et leurs préoccupations masculines (Kohler 1973 ; M. Yerkes & A. Yerkes 1951). En effet, les plus fervents défenseurs des primates – Alfred Russell Wallace (le cas de Darwin serait plus discutable car il en parle peu), le couple Yerkes et Wolfgang Köhler (Harraway 1989) – ont en effet multiplié les mises en situation hors sol, et ce n'est qu'à partir des années 1970 que les études de terrain se sont généralisées. Pour un animal dont il est question depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, la première étude complète *in situ* de Mac Kinnon ne remonte qu'au début des années 1970



#### **Taruna joue**

La condition physique des orangs-outans fait l'objet de dispositifs simples mais essentiels. Si l'outillage constitue le point commun, la puissance physique de l'individu conjugue l'authenticité sauvage et la modernité des normes corporelles.

(Mac Kinnon 1974 : 3-74). En outre, ce n'est qu'avec la poursuite d'un orang-outan à la fois que Rodman, Galdikas, Rijksen ont pu établir des comportements sociaux intelligents et des modes de communication signifiants (Rodman 1979 : 234-255 ; Galdikas 1982 : 19-33). L'arrivée des femmes en éthologie a aussi eu pour effet de marginaliser les approches basées sur la domination, la rivalité et l'initiative sexuelle des mâles, autant que l'importance de leur brutalité (Smuts 1987 : 385-412 ; Strum 1990).

La culture outillée dut attendre encore deux décennies. Ironie du sort, les orangs-outans devenaient des primates aussi intéressants que les chimpanzés au moment même où le gouvernement indonésien entreprit la mise en valeur systématique de Bornéo, ce qui revenait à provoquer leur disparition. Huile de palme, foresterie, industrie papetière, mines et incendies volontaires ont succédé à la chasse ainsi qu'au projet rizicole aussi pharaonique que désastreux (Pirard 2006 ; Meijaard 1999). Abattre les orangs-outans adultes, enfermer les petits sont des actes récompensés par des primes des exploitants. Certains animaux font même l'objet de zoophilie (Louchart 2015 : 46). À peine l'orang avait-il gagné en proximité mentale et sociale avec l'Homme, qu'une forme de dolorisme et un devoir d'assistance par-delà les espèces s'adjoignaient. Admis dans la culture et l'intelligence, les grands primates pénétraient ensemble dans une morale qui s'était construite contre leur sauvagerie supposée.

### **Reconstituer l'authenticité naturelle de l'animal domestiqué**

À la fois non-humain dans la classification du vivant et doté d'une culture et d'une individualité, l'orang-outan – « personnage de récit » – ressemble à s'y méprendre à l'humain. Lorsque





#### Exemple de reconstitution de l'animal

Portant une couche et dévorant une aubergine suspendue afin de stimuler sa mobilité. Selon les nurses, le ventre rebondi atteste de sa bonne santé et de sa bonhomie.

les animaux arrivent au refuge de Nyaru Menteng, un nouveau nom leur est attribué, et leurs empreintes digitales sont insérées dans leur dossier médical. L'animal subit une série de tests et de soins vétérinaires avant de passer par une courte phase de quarantaine, en cage. Les noms des orangs-outans proviennent généralement du registre courant de la consommation réelle ou télévisuelle : marques (Dancow, Nike), célébrités (Mozart, Zidane) et personnages de fiction (Minnie, Donald). Doté de ce nom, l'animal entre dans une sphère de sociabilité au sein de cet élevage. Il acquiert une individualité à part entière. À ce nom et à cette individualité s'oppose une tendance à uniformiser les orangs-outans selon des critères généraux. Ainsi le régime alimentaire et les comportements reflètent une volonté de standardisation selon le sexe et l'âge. Le corps de l'animal devient un objet optimisé, grâce au développement de la musculature, aux vaccinations, et à une alimentation bien plus riche que dans la forêt. Par exemple, du lait pour le calcium, des fruits et des légumineuses lui sont fournis en quantité chaque jour. Bien mieux nourris qu'à l'état sauvage, ces orangs-outans ne seront pas mélangés avec une population libre sur laquelle l'ascendance serait facile. Aussi retrouve-t-on la version essentialiste de la réintroduction dans ce processus de standardisation et de ségrégation (IUCN 1998 ; Rijksen 1974 : 20-25 ; Siregar *et al.* 1998 : 208 ; Soorae 2001). On ne mélange pas *Pongo pygmaeus pygmaeus* avec *abelii* ni même *schwurmii*, pas plus qu'on ne remet des « *rehabs* » en contact avec des « *free ranging* ». On opère un cloisonnement des sous catégories, conforme à une vision assez figée du vivant.

L'affaire dépasse dès lors le problème habituel de l'ajustement des pratiques sur les représentations, autant que la comparaison des sciences (ici, celles qui s'attachent aux primates) avec des représentations. Aussi biologiquement pur qu'artificiellement animalisé, l'orang-outan reconstruit forme une nouvelle catégorie. Ni destiné au zoo,

ni à l'exploitation, ni à la consommation, il demeure dans un troupeau sacré à l'abri des regards. Les limites de la réhabilitation mettent en évidence celles d'une performativité des savoirs biologiques, oubliée d'une nécessaire réification de l'animal, considéré alors comme un individu moderne et un héritage patrimonial. La façon dont les employés évaluent régulièrement chaque orang-outan nous éclaire sur ce qui fait cruellement défaut. Chaque orang-outan dispose d'un suivi individuel concernant son alimentation, ses interactions et aptitudes arboricoles. On surveille son poids et il subit tous les examens médicaux nécessaires. Il est mieux nourri que ses congénères en état de liberté et bénéficie même de stimulations diverses. Cette évaluation individualisée tient compte des interactions, de la capacité à vivre dans les arbres, mais aucunement du temps réel passé dans les arbres et moins encore d'une structuration sociale entre les animaux eux-mêmes. Tout est centré sur l'individualité, rien sur une ingénierie du groupe. Cet état de fait concorde avec le corpus individualiste de la primatologie, fondé sur le succès reproductif et la maximisation du rapport entre gains et pertes (*fitness*) tout à fait classiques en la matière, ainsi que le soulignaient Eileen Crist et la plupart des détracteurs de la sociobiologie (Crist 1999). Les positions critiques face à cet individualisme méthodologique ne manquent pas (Kennedy 1992 ; Sahlins 1980), mais sur le plan pratique de la réintroduction, ce modèle trouve ses limites dans la capacité à transmettre une culture et des comportements pongidés par un personnel humain, qui a peu à voir avec celle-ci. Cela ne concerne pas seulement l'appareillage cérébral, mais aussi le corps : aucun des aspects corporels de la culture animale n'est envisagé. Si la culture « fait corps », si son apprentissage se fait par le corps, celui des baby-sitters transmet un rapport de force, un contrôle, et non la culture des pongidés (Joulian 2000 : 37-54 ; Bruner 1983).



La culture animale vient au corps, mais  
l'imitation technique également...

## Reconstruire l'animalité par le travail humain

En situation de jeu dans les cages, les orangs-outans utilisent les agrès mis à leur disposition : ils passent avec aisance de la balançoire au tas de pneus, manipulent des ballons et se suspendent aux chaînes. Il arrive qu'on leur propose des boîtes et des brindilles afin de simuler la pêche aux insectes sociaux. Au vu de la perspective ouverte par Haudricourt et suivie par Guille-Escuret puis Ferret (Ferret 2012 : 113-139 ; Haudricourt 1962 : 40-50 ; Guille-Escuret 1989), il s'agirait là d'une intervention active et directe sur l'animal ; elle aboutit à une forme d'animalité qui ne peut plus redevenir sauvage, et qui pourtant a un retour, cette authenticité comme but. Si pur et authentique que soit l'animal idéal de la réintroduction, celui-ci demeure artificiel dans le sens où certains traits culturels ont été renforcés comme l'outillage, d'autres n'ont pas été transmis comme la nidification, d'autres encore l'ont été involontairement par imitation comme l'épluchage d'oranges. Si très peu d'orangs-outans savent construire un nid dans un arbre, ils manipulent tous les objets qui se trouvent à leur portée. Il s'agit aussi bien de branches ou de feuilles (*naturefacts*) que de bouteilles – certains ont appris à les ouvrir en dévissant le bouchon tout à fait correctement. Si l'imitation des gestes du personnel est évidente, il faut aussi compter avec le temps considérable qu'ils passent au sol et non dans les arbres ; ils libèrent leurs quatre mains pour toutes les formes d'exploration de leur petit monde. Dans les clairières de l'arboretum, on peut observer en quelques jours la plupart des techniques outillées que les spécialistes ont découvertes en plusieurs années, auxquelles s'ajoutent ces imitations.

Chacune baby-sitter de Nyaru Menteng est chargée de deux, trois ou petits quadrumanes sur leur dos ou marchant à côté d'elle ; elles leur donnent le biberon, changent leurs couches, les câlinent ou les tancent du matin jusqu'au milieu de l'après-midi. Assises ou couchées sur leurs hamacs, elles surveillent des groupes d'une douzaine de pongidés.



Un orang-outan épluche son orange avec un morceau de bois en forme de lame qu'il a sélectionné au sol.

Le corps signifiant d'une culture animale: un orang-outan vient de cueillir une feuille pour s'essuyer le visage, c'est l'une des techniques outillées observables en forêt.



Mais le biberon se donne avec distance et hauteur : tenant souvent deux biberons en même temps, les nurses nourrissent les animaux cantonnés au sol du haut de leur hamac, et les couches sont toujours mises à l'envers pour éviter que les orangs-outans ne les enlèvent. Autre détail, l'uniforme de travail et la rigueur avec laquelle le personnel se lave et se désinfecte après les contacts physiques marquent clairement que cette proximité avec l'animal ne relève que de leur emploi, et non de sentiments personnels. Là où les interactions quotidiennes montreraient une forme de relation sociale, le contraire se produit. Tout le jeu des nurses consiste à remettre l'orang-outan à sa place d'animal, alors qu'il se retrouve structurellement inclus dans des relations de long terme avec elles. Plaisanteries, coercition et déguisements en font régulièrement état : les dessins au stylo à bille sur la peau des primates, les moqueries concernant la ressemblance physique ou paronymique entre des manutentionnaires et des orangs-outans. L'un des employés du centre avait aussi la main lourde lorsqu'il punissait les orangs-outans, et se vengeait parfois alors que l'un d'entre eux urinait sur lui depuis une branche ou un barreau de cage, entretenant ainsi un interminable cycle de petites vendettas.

## Un collectif libérateur et domesticatoire, métonymique et métaphorique

### Refaire société dans un collectif

Le programme institutionnel indonésien de réintroduction des orangs-outans suit les directives d'Hermann Rijksen, l'un de ses plus anciens spécialistes. Rijksen prévoit une

séparation radicale et rapide, avec un lâcher en forêt le plus proche possible de la date d'arrivée de l'orang-outan en centre de réintroduction. Radicale, c'est-à-dire qu'il doit y avoir le moins d'interactions possibles entre les primates et les baby-sitters ; rapide car le temps de captivité ne peut que jouer en faveur de la multiplication des interactions. Toutefois, les pertes seraient très importantes. Lone Droscher-Nielsen préfère accentuer le maternage des animaux, afin de mieux les préparer à leur future liberté. Beaucoup d'orangs-outans arrivent à Nyaru Menteng en ayant subi des privations, des violences ou l'isolement complet dans une simple boîte. Le rôle des nurses apparaît ici comme le pilier du système. Elles sont chargées de leur donner le biberon, de les langer, des entraînements de gymnastique et surtout de répondre à la demande affective des petits orangs-outans. Le plan affectif se révèle particulièrement soigné, la directrice du projet sélectionne soigneusement les baby-sitters qui assurent les gardes et les soins aux plus petits. Certaines dorment même dans le salon de leur employeuse, à côté de paniers contenant chacun trois ou quatre tout petits primates vêtus chacun de leur minuscule liquette. Cette très grande proximité est agrémentée par la parole et la commensalité. On parle aux orangs-outans, en indonésien évidemment. Mais si on leur parle dans une langue qu'ils ne comprennent pas mieux que l'anglais ou le français, c'est souvent pour être compris de la cantonade et le propos consiste généralement à les faire obéir : « ici » (*sini*), « fais pas ça » (*tidak*), « tu m'ennuies » (*kamu gangu*), « grimpe » (*naik*) ! Autant d'impératifs qui placent la limite entre les employés et leurs protégés. Il en va de même pour les repas et les chansons ; on mange à côté des singes, mais pas avec eux. Les baby-sitters chantent des comptines, mais pour habiter le temps, car les heures semblent parfois interminables dans les clairières de l'arboretum. Et c'est là, loin des bureaux de la clinique vétérinaire, que les employés dayaks marquent leur différence avec l'animal (*ekor*). Les employés marquent sans cesse la distance : en dessinant sur la peau des primates, en les maquillant, en les empêchant de se hisser dans leurs hamacs, en les repoussant manuellement ou à l'aide d'une branche, puis en se lavant systématiquement avec un savon vétérinaire avant de rentrer chez eux. Le rire marque aussi cette distinction, car l'animal est d'autant plus drôle qu'il mime l'humain sans y parvenir complètement, et cet échec réitéré assure l'hilarité quotidienne. On rit également de la proximité du nom d'un orang-outan avec celui d'un employé : signe d'une démarcation implicite entre ceux qui dominent le système de domestication, et ceux qui le subissent. À priori, des employés dayaks de culture animiste, à la fois monothéistes et porteurs de traditions, auraient peut-être transféré cet animisme dans leurs relations concrètes avec l'animal, mais il n'en est rien. La plupart des nurses dayakes disent avoir éprouvé un préjugé très négatif au sujet des primates. En effet, les récits traditionnels motivaient même une certaine crainte, levée a posteriori par la banalisation du contact avec de petits primates.

## Symétrie du collectif

Malgré sa vocation libératrice de l'animal, Nyaru Menteng montre tous les aspects d'un système domesticatoire : contrôle de l'usage et des déplacements, maîtrise de la reproduction ou du patrimoine génétique. Même la transmission de la culture des pongidés passe par l'Homme. La réintroduction apparaît ainsi comme l'aboutissement de la maîtrise sur l'environnement et intègre le schéma du changement global. Parallèlement, l'attitude des employés visant à reconstituer les limites entre humains et non-humains surprend. Revenons pour cela sur la définition que donne Philippe



Les nurses dayakes gardent une distance tout en accomplissant leur devoir de maternage. Mais l'orang-outan reste au sol, elles ne le touchent que sur le dos, caresse sa pilosité mais ni le ventre ni sa face dans ces moments. Geste à la fois protecteur et rassurant, mais qui tranche avec le maternage véritablement anthropomorphe des bénévoles occidentales.





© Lone Droscher-Nielsen

Contrairement aux nurses salariées dayakes, les bénévoles cherchent le contact corporel et s'inscrivent davantage dans les gestuelles de l'animal de compagnie et du transfert maternel.



© Lone Droscher-Nielsen

Descola de : concevoir un monde dont tous les existants possèdent des principes immatériels tels que l'âme ou l'esprit, mais différent par leurs aspects matériels respectifs (Descola 2005). Ce monde se divise en tribus-espèces souvent identifiées à un maître des animaux (*Kabe Kandal* pour les orangs-outans). Les règles de la prédation intègrent des aspects diplomatiques afin de ne pas contrarier ce maître des animaux, qui pourrait tarir la ressource en guise de représailles. Pourtant, la plupart des employés de Nyaru Menteng ne font aucun lien entre cet animisme et leur travail. La majeure partie des baby-sitters ont même fait des efforts pour accepter le contact avec les primates, dont elles se méfiaient beaucoup. Cela peut s'expliquer par le passage d'une relation de prédation occasionnelle à un rapport quotidien de domestication. La crainte initiale reflète un héritage culturel ; seuls les hommes allaient autrefois défier ces puissants primates, dont la réputation de violeurs s'est perpétuée jusqu'à nos jours. Cette forme domesticatoire attribue une individualité aux orangs-outans et modifie complètement la relation à l'animal, qui devient un agent de la vie sociale.

Assurément, la capacité des éthologues ou des cadres de l'ONG à interagir avec les primates leur permet de se poser en tant que détenteurs légitimes du pouvoir. Ils ne se positionnent pas nécessairement comme experts, mais puisque cette microsociété demeure autour de l'animal, il convient de se l'approprier ou d'entretenir un lien exceptionnel avec lui pour exister sur un plan hiérarchique. L'intuition joue un rôle capital dans les jeux de pouvoir et leur mise en scène. Jeu de pouvoir, autrement dit démonstration publique d'une faculté de communication avec les orangs-outans qui ne se transmet pas (Asquith 1997 : 22-35 ; Lestel 1995). C'est également le pouvoir de dialoguer avec l'animal par le corps et ses mouvements, comprendre des émotions ; selon le principe que seul le corps peut signifier des états mentaux, en l'absence du langage. Aussi, le malentendu ne peut être levé et l'erreur ne souffre aucune correction. Au-dessus de l'expertise éthologique qui suppose des années d'étude et de spécialisation, l'intuition et le « dialogue » avec l'animal relèvent de la grâce, et d'une forme difficilement falsifiable – pour reprendre Kuhn – de savoir. Enfin, l'accès physique à l'animal est très difficile en dehors d'une ONG spécialisée, une nécessité dans le cas des employés, sans limite au sein de la hiérarchie, au point de devenir temporairement un animal de compagnie passant la journée sur les genoux d'un cadre de la fondation (BOSF). En somme, cette sociabilité se montre complexe en ce qu'elle individualise symétriquement les individus de par et d'autre de la barrière des espèces, tout en marquant clairement un rapport de possession de l'animal et de hiérarchisation parmi les membres de la clinique vétérinaire.

L'individualisation de l'animal, soit le fait qu'il possède non seulement des traits de caractère propre (ce qui n'est pas nouveau dans les élevages), mais encore un statut d'individu proprement dit, s'invite dans le schème de relations envisagé par Descola. Là où se mêlent différentes formes alliant le naturalisme, l'animisme, le totémisme et l'analogisme selon un courant dominant autour duquel se recomposent les autres de façon plus ou moins marginale, il faut ajouter les schèmes de relations sociales. Levons d'emblée un malentendu : l'individu animal n'est pas un individu humain. Nyaru Menteng n'est pas un système anthropomorphe où régnerait la confusion ; les cages, les comportements de démarcation et la ségrégation spatiale des espèces l'exposent assez bien. À l'intérieur de ce collectif, les deux champs « humains » et « non-humains » restent bien distincts, mais se composent symétriquement d'individualités. Démontrant ainsi que ce collectif relève d'une construction sociohistorique de l'animal – comme



individu, et comme espèce –, tout en respectant la délimitation classique du champ social : l'individu animal ne se confond pas avec l'individu humain. Le collectif d'individualités demeure divisé entre une société qui domestique et une espèce qui subit.

En tant que système domesticatoire (Digard 2009), la réintroduction affirme de ce fait la différence des espèces. Elle ne correspond pas du tout à l'animisme, ni par la forme de l'élevage ni par l'individualisation des orangs-outans. À cette même individualisation, permise sur le plan académique, d'autres transferts culturels font de l'animalité sauvage un miroir du social contemporain. L'animal-espèce du naturalisme et l'animal-tribu de l'animisme resteraient des animaux, mais en tant qu'agents du collectif, ils se pensent symétriquement comme des sujets. Dans le cas présent, c'est par le biais des savoirs éthologiques que s'est institué un tel collectif. Reconstruire l'animal, signifie qu'il faut opérer des choix explicites, dictés par la connaissance éthologique. Cela induit également des choix implicites reposant sur des transferts. Il ne s'agit plus de penser l'animal comme métaphore du social ou comme métonymie domestiquée, mais de reconstituer une forme de pureté animale paradoxalement artificielle. Cela signifie également que même une science élaborée et dotée de moyens financiers suffisants ne peut restaurer l'altérité de l'animal. Marquant ainsi l'emprise totale sur la nature comme altérité radicale (la *zoè*), la réintroduction efface une dimension de l'opposition nature/culture en faisant entrer tout animal menacé dans le cadre d'une biopolitique. Il n'y aurait donc plus d'extériorité sauvage, mais une généralisation de la domestication, et c'est bien cette disparition d'un extérieur, d'une *zoè* que suppose l'anthropocène.

&



© Lone Droscher-Nielsen

#### **Willie**

Le corps « animalisé » pour communiquer avec d'éventuels orangs-outans présents aux alentours, un comportement de légitimation par la proximité avec l'animal.

La réintroduction réussira-t-elle son pari ? Sa réponse à la destruction de Bornéo correspond à la demande de grand récit, mais elle se voit limitée par ses contraintes structurelles. Nyaru Menteng demeure une enclave au milieu d'un front pionnier fondé sur l'exploitation illimitée du territoire de Bornéo. La réintroduction s'insère dans une forme de biopolitique : faire vivre ou laisser mourir, telle est la question posée (Foucauld 1976). Mais sans épuiser le sujet, car encore faut-il un « faire vivre » accompagné d'une reconstruction de l'animalité des orangs-outans, qui font non seulement l'objet d'une ingénierie, mais qui demeureront sous la surveillance de la fondation (BOSF). Si même l'environnement et les non-humains n'échappent plus à la structuration humaine, dans l'espace et comme phénomène de sélection, mais aussi comme construction humaine de ce que doit être un animal, cela signifierait que l'anthropocène fait disparaître l'idée de nature, mais aussi la possibilité d'une nature autonome. Étendre ainsi le champ de la domestication renvoie à l'imprévisibilité de ses conséquences, notamment en termes de légitimité du pouvoir : quel sera le rôle de la proximité personnelle avec les non-Humains ? Quels collectifs émergeront dans un anthropocène dont les transformations sont causées par une minorité ? Comment ces collectifs feront face à l'imprévisibilité ? Des questions polémiques, certes...

## NOTES

**Photo d'ouverture :** Nurses salariées dayakes.

Toutes les illustrations sont de l'auteur sauf mention contraire.

## RÉFÉRENCES

- Asquith, P. 1997 « Why Anthropomorphism is not Metaphor » in L. Miles, *Anthropomorphism, anecdotes and animals*. New-York: New-York University Press: 22-35.
- Barsanti, G. 1989 « L'orang-outan déclassé. Histoire du premier singe à hauteur d'homme (1780-1801) et ébauche d'une théorie de la circularité des sources » in *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, Nouvelle Série, 1 (3-4): 67-104.
- Bruner, J. S. 1983 *Le développement de l'enfant: savoir faire, savoir dire*. Paris: PUF.
- Crist, E. 1999 *Anthropomorphism and Animal Mind*. Toronto: Toronto University Press.
- Descola, P. 2005 *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Digard, J.-P. 2009 *L'Homme et les animaux domestiques: anthropologie d'une passion*. Paris: Fayard.
- Duban, F. 2001 « L'écologisme américain: des mythes fondateurs de la nation aux aspirations planétaires », *Hérodote* 1 (100): 55-86.
- Ferret, C. 2012 « Vers une anthropologie de l'action. André-Georges Haudricourt et l'efficacité technique », *L'Homme* 202: 113-139.
- Foucauld, M. 1976 *La volonté de savoir, l'usage des plaisirs et le souci de soi*. Paris: Gallimard.
- Galdikas, B. M. 1982 « Orangutan Tool-use at Tanjung Puting Reserve », *Journal of Human Evolution* 11: 19-33.
- Grundmann, E. 2005 « Will Reintroduction and Rehabilitation Help the Long-term Conservation of Orangutans in Indonesia? », *Re-introduction* 24: 265-284.
- Guichet, J.-L. 2006 *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*. Paris: Le Cerf.
- Guille-Escuret, G. 1989 *Les Sociétés et leurs natures*. Paris: Armand Colin.
- Harraway, D. 1989 *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York et Londres: Routledge.
- Haudricourt, A. G. 1962 « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme* 1: 40-50.
- Joulian, F. 2000 « Techniques du corps et traditions chimpanzières », *Terrain* 34: 37-54.
- Kennedy, P. 1992 *The New Anthropomorphism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mac Kinnon, J. 1974 « The Behaviour and Ecology of Wild Orangutans », *Animal Behaviour* 22: 3-74.
- Kohler, W. 1973 [1927] *L'intelligence des singes supérieurs*. Paris: PUF.
- Larrère, R. 1994 « Sauvagement artificiel », *Le Courrier de l'environnement de l'INRA* 21: 35-37.
- Lestel, D. 1995 *Paroles de singes. L'impossible dialogue homme-primate*. Paris: La Découverte.
- Louchart, F. 2011 « L'Orang-outan de Bornéo va-t-il disparaître? », *Le Courrier de l'environnement de l'INRA* 60: 77-90.
- Louchart, F. 2015 *Pureté artificielle, étude et réintroduction des orangs-outans de Bornéo*. Thèse de doctorat. Paris: EHESS: 46.
- Mauz, I. 2006 « Introductions, réintroductions: des convergences, par-delà les différences », *Natures, Sciences, Sociétés* 14: 3-10.
- Micoud, A. & S. Bobbe 2006 « Une gestion durable des espèces animales est-elle possible avec des catégories naturalisées? », *Natures, Sciences, Sociétés* 14: S32-S35.
- Pirard, R. 2006 *Les paradoxes apparents de l'expansion papetière en Indonésie. Une exploration des liens finance-gouvernance-environnement pour l'analyse d'un secteur en termes de durabilité*. Thèse de doctorat. Paris: EHESS.
- Rijksen, H. D. 1974 « Orangutan Conservation and Rehabilitation in Sumatra », *Biological Conservation* 6: 20-25.
- Rijksen, H. D. & E. Meijaard 1999 *Our Vanishing Relative: The Status of Wild Orangutans at the Close of the 20<sup>th</sup> Century*. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

- Rodman, P. S. 1979 « Individual Activity Patterns and the Solitary Nature of Orangutans » in D. A. Hamburg & E. R. McCown dir. *The Great Apes*. Menlo Park, Calif. : 234-255
- Rousseau, J.-J. 1755 *Discours sur l'inégalité parmi les hommes*. Amsterdam : Marc Michel Rey : 222.
- Sahlins, M. 1980 *Critique de la sociobiologie, aspects anthropologiques*. Paris : Gallimard.
- Sellato, B. 1999 « L'Éthnologue, entre l'écologiste et le bon sauvage » in S. Bahuchet *et al.* *L'Homme et la forêt tropicale*. Marseille : Éditions de Bergier : 89-98.
- Van Schaik, C. 2003 « Orangutan Cultures and the Evolution of Material Culture », *Science* 299 (5603) : 102-105.
- Schopenhauer, A. 1819 *Le Monde comme volonté et représentation*, tome I. Paris : Alcan : 50.
- Siregar, R. S. E. *et al.* 1998 « The Orangutan Rehabilitation Program at Wanariset Station, Samboja-East Kalimantan », *American Journal of Primatology* 45 (2) : 208.
- Smuts, B. B. 1987 « Sexual Competition and Mate Choice » in B. B. Smuts *et al.* dir. *Primate Societies*. Chicago : Chicago University Press : 385-412.
- Soorae, P. S. 2001 « Orangutan Re-introduction and Protection Workshop, East Kalimantan, Indonesia », *Re-introduction NEWS*, Newsletter of the IUCN/SSC Re-introduction.
- Strivay, L. 2006 *Enfants sauvages, approches anthropologiques*. Paris : Gallimard.
- Strum, S. C. 1990 *Voyage chez les babouins*. Paris : Seuil.
- Union internationale pour la conservation de la nature, 1998 *IUCN Guidelines for Re-introductions*. Prepared by the IUCN/SSC Re-introduction Specialist Group. IUCN, Gland, Suisse et Cambridge, Royaume-Uni.
- Yerkes, M. & A. Yerkes 1951 *Les Grands singes, l'orang-outan*. Paris : Albin Michel.

## POUR CITER CET ARTICLE

Louchart, F. 2017 « La réintroduction des orangs-outans. Comment la nature vient à l'animalité », in G. Bartheleyns & F. Joulian, *Le corps instrument*, Techniques&Culture 62 : 128-147.

## RÉSUMÉ

### *La réintroduction des orangs-outans. Comment la nature vient à l'animalité*

L'article montre que la reconstitution de l'animalité par le travail humain donne corps aux savoirs éthologiques. Il intensifie certains traits au détriment d'autres. Le corps animal endosse ici plusieurs rôles ; c'est par le corps que sont connues les cultures animales. C'est par le langage du corps qu'on entend montrer au public une relation ou une compréhension particulière. Par lui encore s'affirment le contrôle, la domination, la transmission, la norme et la séparation. Par ses représentations, aussi, les similitudes s'affichent ou se nient. Enfin, ce sont les souffrances animales, ces corps brûlés, malingres et enfermés qui suscitent l'intérêt pour leur cause. Le travail sur les corps et leur mise en scène caractérise un degré d'intervention sur des animaux non destinés aux usages de la domestication, et devant au contraire retourner dans la nature. Autant que le « changement global », cette prise en main du sauvage n'est-elle pas caractéristique de l'anthropocène ?

## ABSTRACT

### *Reintroduction. Building animality through humanity*

This paper is about the rehabilitation process of orangutans in Borneo. It shows how animal culture and behavior are embodied through humans. Embodiment involves bodies and cultures, but here, we are talking about animal cultures that we do not really understand. So, we use animal bodies to translate some meanings, to show different kinds of transmission, and to teach them their own culture ignored by those rehabilitants. Human and Pongid bodies are used in modalities of control, demarcation and social display. At least, suffering orangutans, encaged babies and burned bodies motivate involvement into ecological foundations. Thus, Reintroduction extends domestication to Wilderness. A distinguishing paradox of the Anthropocene.

## MOTS CLÉS

Primates, orang-outan, maternage, réintroduction, apprivoisement, onomastique, Bornéo, anthropocène, anthropologie

## KEYWORDS

Orangutan, Rehabilitation, Dayak, Nurture, Taming, Nursing, Indonesia, Kalimantan, Biodiversity, Anthropology, Ape