

Sémiotique des cultures non-humaines : portée symbolique et stratégie de permanence

Pauline DELAHAYE



Colloque Albi Médiations Sémiotiques – Actes

Collection Actes

Les vivants et leur environnement. Milieu, habitat, territoire, espace familial

sous la direction de
Alessandro Zinna

Editeur: CAMS/O

Direction: Alessandro Zinna

Mise en page et relectures: Christophe Paszkiewicz

Collection Actes : Les vivants et leur environnement. Milieu, habitat, territoire, espace familial.

1^{re} édition électronique: novembre 2021

ISBN 979-10-96436-05-7

Résumé. Si la notion de culture évoque facilement des aires de répartition de la population humaine, comme bien d'autres termes comme *intelligence*, *pensée* ou *conscience*, le mot est encore tabou lorsqu'il est question de parler de cultures animales. Pourtant, loin d'être des fantasmes anthropomorphiques, les cultures animales sont, en sciences du vivant et en éthologie notamment, des outils précieux de cartographie pour de nombreuses populations animales, ainsi que des outils symboliques et sémiotiques particulièrement puissants.

Que peut-on considérer comme étant ou n'étant pas « culture » ? Le savoir-faire ? La technique ? La mémoire ? La transmission ? La manière dont cette transmission se diffuse ? L'innovation ? La coutume ? Les rites ? Comment la culture fait-elle la séparation, tant géographique que conceptuelle, entre « nous » et « les autres » ? En quoi est-elle un outil, une capacité, permettant la permanence d'une population dans son milieu, que ce soit par le biais des savoirs, des comportements, ou tout simplement de la connaissance fine de l'environnement en question, et quelque part, du sens qu'elle trouve à ce qui l'entoure ?

À toutes ces questions, dont on devine à quel point elles sont importantes pour qui entend comprendre la vie d'une population non-humaine et son interaction fine avec son environnement, la sémiotique des cultures rencontrant la zoosémiotique entend proposer des modèles d'étude et de travail interthéoriciens qui offrent des réponses nuancées, innovantes et riches. En plus de proposer des solutions sur l'étude des différents êtres vivants par le biais de la sémiotique, elle permet également de se placer, dans la mesure du possible, du côté de l'animal étudié afin d'essayer de comprendre comment lui voit le monde qui l'entoure. Quel est le rapport entre un être vivant et l'objet qu'il conçoit, utilise, transmet ? Quelle importance accorde-t-il à cette culture, cette mémoire, qu'il transmet bien souvent sans savoir la nommer ? Quelle place a-t-elle dans la stratégie de permanence globale de l'espèce, quel avantage confère-t-elle aux individus qui en sont capables ? Plus loin encore, la zoosémiotique face aux cultures non-humaines se pose également et surtout la question du sens. Aucune espèce intelligente ou hautement consciente ne peut vivre indifférente à son environnement et à son devenir : comment l'envisage-t-elle ? Comment ces espèces voient-elles, ressentent-elles, conceptualisent-elles, leur propre place dans cet environnement ? Au final, y a-t-il un sens qu'elles peuvent lui donner ?

Pauline Delahaye est Assistante Temporaire d'Enseignement et de Recherche à Paris Sorbonne – Sorbonne Université au sein de l'UFR de Sociologie et Informatique pour les Sciences Humaines. Reçue docteur en Linguistique – Sciences du Langage en 2017, elle est spécialiste de zoosémiotique, plus particulièrement dans le domaine des émotions complexes. Elle collabore aussi bien avec des linguistes que des vétérinaires (Lyon 1), en France comme à l'international (Lausanne, Berkeley, Tartu). Membre du conseil d'administration de la Société Française de Zoosémiotique et membre de Grand Paris Sémiotique, elle fait également partie du comité éditorial de la collection Zoosémiotique pour l'Harmattan.

Pour citer cet article :

Delahaye, Pauline, « Sémiotique des cultures non-humaines: portée symbolique et stratégie de permanence », in Zinna, A. (éd. 2021), *Les vivants et leur environnement. Milieu, habitat, territoire, espace familial*, Collection Actes, Toulouse, Éditions CAMS/O, p. 127-140.

[En ligne] : <<http://mediationsemiotiques.com/delahaye>>.

Sémiotique des cultures non-humaines : portée symbolique et stratégie de permanence

Pauline DELAHAYE
(Université Paris 4)

Si la notion de *culture* évoque facilement des aires de répartition de la population humaine, comme bien d'autres termes tels *intelligence*, *pensée* ou *conscience*, le mot est encore tabou lorsqu'il est question de parler de cultures animales. Pourtant, loin d'être des fantasmes anthropomorphiques (Seif 2012), les cultures animales sont, en sciences du vivant et en éthologie notamment, des outils précieux de cartographie pour de nombreuses populations animales, ainsi que des outils symboliques et sémiotiques particulièrement puissants.

Dans cette communication, je vais tenter de répondre à un certain nombre de questions qui entourent ce concept de cultures non-humaines. Tout d'abord, que peut-on considérer comme étant ou n'étant pas « culture » ? Est-ce une question de contenu, de coutumes, de techniques, ou une question de processus, de mémoire, de transmission ? Je m'intéresserai ensuite aux notions de *séparation* et d'*unité* : comment la culture fait-elle la séparation, tant géographique que conceptuelle, entre « nous » d'un côté et « les autres » de l'autre ? Je passerai également en revue en quoi la culture est un outil de survie, qui s'inscrit en ce sens dans une stratégie de permanence de l'espèce ou du groupe qui la possède, qu'il s'agisse de protéger l'aspect physique ou physiologique de l'individu, mais également son aspect mental, surtout chez les espèces les plus complexes douées notamment d'émotions élaborées. Je montrerai ensuite en quoi elle devient également un concept que les individus s'approprient et grâce

auquel ils donnent du sens au monde qui les entoure, pour finalement faire d'un outil adaptatif de survie un concept à portée symbolique.

1. Culture: définition et objets

Tout comme l'art ou la conscience, la culture est une notion dont il est difficile de donner une définition objective et complète, qui soit acceptée par tous. La raison à cela est sans doute liée au fait que tout être humain, depuis son enfance, baigne dans une culture, et qu'il est délicat de définir un objet d'étude que nous voyons de l'intérieur. Il est toutefois possible de proposer des bases de travail et de réflexion.

Une culture serait un ensemble de pratiques non innées, partagées par un groupe, humain ou non, et qui définit ce groupe par rapport aux autres groupes dont les pratiques diffèrent. Bien entendu, ce point de départ est sujet à débat, mais il a le mérite d'ôter certains préjugés concernant les objets pouvant être considérés ou non comme culturels. Dans cette acception du terme, la médecine, la technique, les rituels, la cuisine et les langues (qu'elles soient parlées, signées, sifflées, etc.) sont des objets culturels.

Pour perdurer, une culture doit se transmettre. Cela implique de la part des individus du groupe une mémoire à long terme, des capacités d'apprentissage et de transmission. Mais également d'innovation. Car là où la culture peut, et doit, être différenciée de l'instinct, c'est dans sa capacité à évoluer, à suivre ou pas les innovations d'un individu, à inclure des nouveaux objets (Kawai 1965). Souvent cette innovation, ce changement, va de paire avec un changement de génération, la culture au sein d'un groupe ayant un rythme qui lui est propre et qu'il est difficile de contrarier. Les expériences faites sur les techniques des chimpanzés montrent par exemple que les individus adultes sont enclins à suivre toujours la technique qu'ils ont apprise plus jeunes, même s'ils ont connaissance d'une autre qui est plus efficace, là où les jeunes sujets vont préférer l'efficacité à la tradition (Whiten, Horner et De Waal 2005).

Il peut être tentant également de définir la culture et ses objets en fonction de ce que nous aimerions qu'elle nous apprenne. Inclure les techniques et savoir-faire nous permet d'étudier la fabrication d'outils ou l'usage de la pharmacopée comme des processus inculqués et transmis. Compter des « danses » et autres pratiques comportementales nous permet d'étudier le développement, chez le jeune, du mimétisme et de l'acquisition de réponses comportementales non-innées. Mais une fois encore, je pense fermement que le véritable arbitre ici est la notion, que

j'évoquais plus tôt, de définition par rapport aux autres. Ces pratiques, pour intéressantes qu'elles soient, sont-elles communes à tous les groupes d'une même espèce, ou sont-elles la spécificité d'un ou quelques groupes seulement ?

Pour certaines de ces pratiques, la réponse est aisée. Par exemple, si tous les chimpanzés aiment manger des termites quand ils en ont l'occasion, tous les groupes ne les pêchent pas directement dans leurs nids avec de petits bâtons taillés, seuls quelques groupes le font. Ici, la technique est une composante culturelle, mais non l'aliment lui-même. Toutefois, si nous découvriions un groupe qui ne mange jamais de termite quoi qu'il en ait la possibilité, alors l'aliment deviendrait un objet culturel définissant les groupes les uns par rapport aux autres.

Mais pour d'autres pratiques, cela peut s'avérer particulièrement complexe. Pruetz et LaDuke (2010) décrivent ainsi un comportement spécial lié au feu chez certains chimpanzés d'un groupe particulier. La description du comportement est une première, mais celui-ci est-il vraiment rare, propre d'un groupe isolé, ou est-il répandu, mais d'une fréquence si faible qu'il n'a pas pu être observé chez les autres groupes étudiés ?

Ces questions touchent ici à ce qui est à mon sens le cœur de la question culturelle. Elle est un marqueur, qui permet de reconnaître les groupes les uns des autres, mais qui leur permet également de se définir eux-mêmes, d'avoir des signes par lesquels ils reconnaissent ce qui, dans le monde, est « nous » et ce qui est « les autres ».

2. La culture comme marqueur géographique

Cette distinction est à l'heure actuelle particulièrement précieuse pour les éthologues, puisqu'elle permet d'extraire du comportement général d'un individu ou d'un groupe un marqueur géographique fort. Les premières observations de ce type remontent à l'exemple désormais célèbre des mésanges de Londres qui ouvraient les capsules des bouteilles de lait sur le pas des portes, comportement qui n'a pas été retrouvé dans d'autres groupes de la même espèce. Le même type d'observation existe dans une version plus récente avec les études de Macias Garcia (2017) sur les groupes urbains de roselin familier, qui ont pris l'habitude d'inclure dans la construction de leurs nids des mégots de cigarette, afin de que le tabac agisse comme insecticide et protège les poussins des tiques.

Il s'agit ici de marqueurs géographiques simples : le comportement culturel est propre à un groupe réduit ou unique, et si un individu est observé effectuant ce comportement, nous pouvons être sûrs qu'il appartient à ce

groupe. Nous pourrions aussi émettre l'hypothèse qu'il s'agit d'un individu particulièrement doué et attentif ayant été en contact très rapproché avec ce groupe sans y appartenir, mais elle ne paraît pas particulièrement pertinente en première intention.

Toutefois, il est possible de trouver également des marqueurs géographiques complexes au sein des pratiques culturelles. Il s'agit ici de pratiques qui sont communes à un ensemble de groupes, mais qui forment un maillage culturel variable. Ici, c'est la combinatoire des différentes pratiques culturelles qui va être déterminante en tant que marqueur géographique. Whiten et Boesch (2001), qui ont mené le recensement de ces différentes pratiques chez les chimpanzés, n'hésitent ainsi pas à parler de « culture de Tai » ou de « culture de Gombe » pour les qualifier, comme nous parlons de culture provençale ou de culture bretonne. Je cite pour l'exemple :

Un individu qui casse des noix, qui déchire des feuilles mortes avec ses dents pour attirer l'attention, qui pêche des fourmis avec un petit bâton et tape sur le sol ou sur un tronc d'arbre avec ses doigts repliés pour attirer les femelles, vient de la forêt de Tai. Un chimpanzé qui utilise des feuilles pour le toilettage et qui tient la main de son partenaire pendant cette activité vient soit de la forêt de Kibale, soit des monts de Mahale. Si, en plus, il pêche des fourmis, il n'y a plus de doute : il vient de Mahale.

En plus d'être un outil éthologique particulièrement pratique pour situer l'origine géographique des individus, en particulier de nos jours, avec les problématiques de déforestation et de déplacement des populations sauvages qui deviennent de plus en plus complexes, ce maillage culturel est intéressant en ce qu'il nous révèle du fonctionnement de ces espèces. Les individus qui les composent sont profondément marqués, dans leurs attitudes, leurs pratiques, leurs habitudes, par le milieu d'où ils viennent. Chez eux, comme c'est également le cas chez nous, « venir de quelque part » a du sens, leur lieu d'origine marque les individus dans leur développement et conditionne en partie ce qu'ils deviennent au cours de leur vie.

En ayant cette perspective en tête, il n'est ainsi pas étonnant de voir que les individus en captivité, séparés tôt de leur groupe d'origine en n'ayant pas de bagage culturel acquis, présentent des comportements anormaux, erratiques, voire pathologiques. La simple captivité n'en est pas forcément la cause, mais le déracinement culturel peut être particulièrement problématique chez ces espèces qui, j'en parlerai par la suite, ont aussi besoin que le monde autour d'eux fasse sens, et qui ne trouvent pas de moyen de le lui en donner. On pourra prendre en contre-exemple le fait que, lorsque les groupes sociaux sont équilibrés, il peut apparaître

une culture de la captivité, c'est-à-dire de nouvelles pratiques culturelles, cohérentes avec un environnement qui n'est pas celui naturel de l'état sauvage pour ces espèces. Quoique cela puisse nous étonner, cette évolution ne devrait pas nous surprendre. La culture est en effet un processus qui évolue, elle n'est pas figée dans le temps, et, s'il est vrai qu'à l'échelle de l'individu son évolution peut paraître lente, c'est bel et bien sa capacité à se transformer et à s'adapter à des circonstances jusque là inconnues qui la différencie de l'instinct. Elle est une pratique acquise, et si les individus qui la possèdent rencontrent des situations d'apprentissage nouvelles, elle est amenée à se transformer au fur et à mesure de ce qu'ils apprennent.

Car la culture, par son adaptabilité, est aussi, et peut-être avant tout, un moyen pour un groupe de se transmettre entre individus des pratiques qui « fonctionnent », qui aident à résoudre tel ou tel problème rencontré : comment manger plus efficacement, comment avoir une meilleure parade nuptiale, comment trouver de l'eau, mais aussi des tâches plus complexes, du type de comment savoir quelle plante soigne quel symptôme, ou plus psychologiques, par exemple la manière d'arriver à surmonter la douleur de la perte.

3. La culture comme stratégie de permanence

En effet, si nous remontons à l'origine de la culture, nous pouvons nous poser la question suivante : à quoi nous sert-elle ? Si elle est ainsi omniprésente dans l'espèce humaine, si elle est répandue chez nombre d'autres espèces, si elle a, pour nous comme pour elles, une place si importante dans notre vie, nous sommes bien obligés de nous demander ce qu'elle nous apporte. Quels avantages adaptatifs nous donne-t-elle qui lui ont valu d'être ainsi sélectionnée par des millions d'années d'évolution naturelle, quel rôle joue-t-elle dans le développement des espèces et la vie des individus pour qu'elle soit une composante aussi majeure de la vie des groupes qui la possèdent ?

Le premier avantage est assez évident à énoncer, il s'agit de l'avantage technique. Si je découvre un savoir-faire, un moyen de résoudre un problème qui se pose à moi dans la nature, comme casser une noix dure ou escalader un arbre fruitier épineux (Nishida 2010), c'est une épargne formidable de temps, d'énergie et de potentielles blessures que de pouvoir transmettre ce savoir à d'autres membres du groupe, qui à leur tour le transmettront aux générations suivantes, et ainsi de suite, plutôt que d'attendre que le savoir soit redécouvert à chaque fois par chaque individu.

Plus important encore, si le problème se présente sous forme de situation de crise vitale, comme la pénurie d'eau ou la crise de paludisme, ce savoir déjà emmagasiné par d'autres est bien souvent le seul moyen de survie. Les matriarches éléphants n'ont pas besoin d'écumer tous les points d'eau potentiels pour trouver ceux encore à flots, pas plus que les chimpanzés n'ont besoin de tester toutes les plantes du secteur pour trouver de la quinine, ce savoir leur a été transmis avant d'être nécessaire. Nous pourrions ici parler de stratégie de permanence préventive : la culture est un « package » qui contient ce que le groupe porte comme connaissances, y compris si nous n'en avons pas, ou pas encore, l'usage. Toutefois, comme le montrent les expériences de Bonnie (2007), Horner (2010) ou De Waal (2013) sur les chimpanzés, cette stratégie de permanence est à double tranchant. Le monde évolue, la technique adaptée hier peut ne plus être la bonne aujourd'hui, et il faut ainsi s'extraire de ce qui semblait su et sûr pour innover. Fort heureusement, si l'emprise de la culture semble se resserrer avec le temps, les sujets qui sont encore en phase d'apprentissage peuvent sans problème s'en extraire pour adopter un comportement plus efficace. En proposant ainsi un fonctionnement à deux vitesses au sein d'un même groupe, permanence chez les générations les plus anciennes, innovation chez les plus jeunes, la culture assure la transmission du savoir et de la technique, tout en permettant l'adaptation nécessaire aux changements du monde.

Mais la culture ne nous offre pas toujours des éléments immédiatement utiles ou nécessaires à la survie. Il existe chez les humains des tas de façons locales de se dire bonjour, comme il existe des tas de façons différentes d'épouiller l'autre chez les autres grands singes. Le résultat est sensiblement le même pour tout le monde, à quoi donc ces particularités sont-elles utiles ? Le deuxième avantage de la culture est ainsi dans la continuité de sa valeur géographique dont je parlais plus tôt. Elle sert à nous marquer comme venant de quelque part, comme étant issus de tel ou tel groupe, elle nous donne un sentiment d'appartenance, sentiment nécessaire à la bonne santé du tissu social pour des espèces comme les nôtres chez qui celui-ci est vital. La culture nous donne ainsi un ensemble de pratiques, plus ou moins arbitraires, qui font que nous nous comprenons au sein d'un groupe et que nous avons des échanges privilégiés avec nos semblables. Les tensions qui peuvent s'observer dans les réserves lors de l'introduction de nouveaux spécimens deviennent, par ce prisme, extrêmement compréhensibles : nous ressentons exactement les mêmes la première fois que nous entrons dans un pays étranger. Nous devenons alors privés de nos codes sociaux, et sommes alors face à un

problème que les sémioticiens des cultures connaissent bien : il y a fracture entre les signes que nous voyons et le sens que d'autres leur donnent et que nous ne connaissons pas. Dans cette situation aussi, la culture peut être vue comme un avantage à double tranchant. Si l'individu déplacé n'est pas capable de s'adapter aux nouveaux signes qui lui sont envoyés, il ne pourra pas évoluer dans cet environnement nouveau, et rien de ce qui l'entoure ne fera sens pour lui.

Car la culture est également un outil qui permet de créer du sens, et si cela peut sembler un point annexe, il est des espèces pour lesquelles cette capacité est vitale. Pouvoir donner du sens aux choses et aux événements est ainsi le troisième avantage que nous retirons de la culture. Cet avantage peut paraître très lié à l'humain, et cela fait en vérité peu de temps que les chercheurs se penchent sur cet aspect des cultures animales (Kull 2012). Mais de plus en plus de pratiques sont venues troubler cette distinction humain/non-humain sur ce sujet. La veille du feu décrite par Pruetz et LaDuke (2010) avait été précédée de la danse des cascades décrite par Goodall (1986), et avant les vidéos du toilettage des morts par les chimpanzés de van Leeuwen et ses équipes (2016) existait déjà la description de l'ensevelissement et la veille du corps chez les éléphants décrits par Moss (1989). Ces comportements, s'ils sont relativement rares (lorsqu'on les laisse tranquilles, un éléphant ou un chimpanzé ne meurt pas tous les trois jours au sein d'un groupe), n'en sont pas moins nécessaires au bon fonctionnement des individus. Il s'agit à chaque fois de comportements répétitifs, souvent ritualisés (c'est-à-dire effectués dans des circonstances identiques et exceptionnelles, de manière très figée, parfois dans un ordre précis et nous en donnerons des exemples dans la partie suivante), qui viennent aux individus dans les situations de grand stress ou de grande douleur, pour l'immense majorité d'entre eux (des exceptions existent, nous les évoquerons par la suite). Ils visent à apaiser les individus qui les effectuent, dont les émotions sont alors si intenses qu'elles peuvent les mettre en danger si elles ne sont pas jugulées. Les primatologues et les cétologues comme Goodall (2000) ou Rose (2000) recensent ainsi de nombreux cas de deuils pathologiques, c'est-à-dire des cas où l'individu ne parvient pas à gérer le traumatisme de la perte et s'enfonce dans des comportements pathologiques mortifères : anorexie, prostration, automutilation, agressivité, apathie, ou même, lorsque la perte concerne un jeune, portage et transport du cadavre des jours durant, malgré la décomposition et le risque accru de prédation ou de maladie qu'elle engendre. Face à ce degré de risque couru par l'individu, nous comprenons mieux pourquoi il est nécessaire que

toute espèce aussi sensible se dote d'un arsenal approprié de pratiques liées à ces événements à potentiel traumatique, des pratiques qui permettent d'apaiser les émotions, ce qui passe bien souvent par le fait de donner du sens à ce qui semble n'en avoir aucun.

4. Comment le sens vient au monde

La culture entretient en effet une relation étroite avec le sens donné au monde. Sa maîtrise permet d'agir sur des phénomènes et de comprendre des liens cause-conséquence. Si la pharmacopée se transmet si bien chez les primates, nul doute que la capacité de cette espèce à analyser les rapports de cause-conséquence en est à l'origine. Comme l'espèce humaine, les grands singes sont particulièrement sensibles à la malaria, dont les crises les plus graves peuvent emporter un individu en quelques heures. Posséder la culture des plantes, c'est posséder un moyen d'agir sur une conséquence grave, en neutralisant la cause. Parmi les savoirs et techniques transmis par la culture, il est raisonnable de penser que beaucoup fonctionnent sur ce même mécanisme.

Mais ce n'est pas le cas pour tous. Régulièrement, les individus de ces espèces se retrouvent confrontés à des événements au sujet desquels le lien cause-conséquence n'est pas applicable. Cela peut être parce que le degré de connaissance nécessaire pour comprendre ce lien est hors de portée du groupe. Les phénomènes météorologiques, typiquement, représentent bien cette catégorie : le groupe est alors confronté à un phénomène impressionnant, incompréhensible, et qui peut avoir des conséquences dramatiques. Notons que, même pour l'humain, les mécanismes à l'origine des tremblements de terre ou de la foudre sont restés longtemps méconnus, et qu'il est sensé de dire que certains groupes humains, aujourd'hui, en ignorent encore tout. Pourtant, il est difficile et angoissant de rester passif face à de tels phénomènes, et la réponse la plus naturelle que nous ayons est alors d'essayer de leur trouver un sens, une cause en trompe-l'œil, sur lesquels nous pouvons agir. Cette notion de ce qui est *versus* ce qui semble être, qui touche à l'interprétation du monde, voire à la croyance et la superstition, a été mise au jour depuis longtemps par les éthologues pour des espèces bien plus simples que celles qui nous préoccupent dans cet article, comme le pigeon (Skinner 1948), qui finit par se créer des « rituels » qu'il croit efficaces pour obtenir à manger si la coïncidence entre certains de ses mouvements et la distribution de nourriture se produit assez souvent. Cette solution est également celle qui est appliquée par les chimpanzés observés par Goodall (1986) ou

Pruetz (2010), danses des cascades ou de la pluie rentrant complètement dans cette catégorie. Qu'espèrent les chimpanzés qui effectuent ces danses ? Il nous est impossible de le savoir mais l'analyse sémiotique de ces rituels nous en apprend déjà beaucoup. Poils hérissés et dents visibles, mais mouvements lents, gestes de grande amplitude mais thorax ramassé, regard fixé et corps tendu, tout nous indique qu'il s'agit pour eux d'évènements forts et chargés émotionnellement. Plus encore, tous ces comportements présentent de fortes dichotomies dans les signes présentés, où peur et agression, calme et tension, angoisse et colère se retrouvent mêlés. Si on applique une étude plus fine de l'origine des différents signes, on remarque alors que les signaux de peur, de tension et d'angoisse sont majoritairement des signes physiologiques involontaires (hérissément des poils, tremblements, pupilles dilatées, etc.), là où les signes de colère, d'agression et de calme sont liés aux mouvements, gestes et axes de regard (se grandir, montrer les dents, faire des déplacements amples et lents), plus susceptibles d'être volontaires. L'analyse sémiotique de ces signes et de leur origine (signe volontaire *versus* signe involontaire, signe de peur *versus* signe de maîtrise) nous indique donc que les sujets adoptent des comportements opposés à leur état émotionnel. En effet, les individus, de ces espèces comme de la nôtre, n'ont aucun contrôle sur leurs signes involontaires, comme le hérissément des poils, les tremblements, la sécheresse de la bouche ou la dilatation des pupilles. Quelle que soit l'émotion qui les traverse à cet instant (et quelle que soit la définition exacte qu'on donne à « émotion », ce qui est un sujet réclamant son propre article comme nous l'avons déjà montré par le passé (Delahaye 2019), ce sont ces signes-là qui nous la pointent. En revanche, ce ne pas parce qu'ils n'en ont pas le contrôle qu'ils n'en ont pas conscience, de même que nous savons pertinemment quand nous sommes en train de rougir sans rien pouvoir y faire. À défaut de pouvoir les contrôler, ils peuvent émettre des signes contradictoires volontaires (les tremblements indiquant, par exemple, la peur, étant contrés par des mouvements amples où l'individu tente de paraître sûr de lui et menaçant). Cette sémiotique est celle de ce qu'on appelle chez l'humain la « pensée magique », croire que notre pensée, notre volonté, nos actions changent la réalité du monde. Il est impossible de dire si les singes cherchent ainsi à se rassurer, à cacher leur trouble, à impressionner le phénomène, mais il est sûr que cette sémiotique marque une volonté de modifier leur réalité du monde. Par là même, elle montre l'apparition du sens : si je peux modifier la réalité, c'est parce que ce phénomène a une cause que je ne vois pas mais sur laquelle je peux agir en faisant ceci ou cela.

Cette apparition du sens peut nous sembler dérisoire, à nous qui connaissons la réalité de ces phénomènes, mais il existe une seconde catégorie d'événements pour lesquels le lien cause-conséquence n'est pas non plus applicable. Lorsqu'un décès survient dans un groupe, et cela plus encore s'il s'agit d'un décès violent et/ou inattendu, il se produit un phénomène qui est incompréhensible pour les survivants. Nous pourrions être tentés de le ranger dans la catégorie précédente, après tout, la mort n'est incompréhensible que parce qu'ils n'ont pas les connaissances biologiques pour l'expliquer, mais ici, le phénomène va plus loin. Chez les espèces les plus sensibles, humains en première ligne, mais également grands singes, cétacés, éléphants et bien d'autres, un individu n'est pas juste un spécimen interchangeable. C'est un être avec lequel certains s'entendent et d'autres pas, avec qui des liens, des souvenirs, des émotions existent, qui a une certaine place propre dans le groupe, une personnalité et, pour ceux dotés d'une mémoire à long terme performante, une histoire. La mort, en tant que fin du corps biologique, met également fin à tout ça, et c'est ceci qui est incompréhensible. Chez l'humain, pas systématiquement mais souvent, une des phases du deuil est le déni. Le cerveau simplement refuse ce phénomène qui lui paraît, d'une part, trop dur émotionnellement, et d'autre part trop absurde. Toutefois il finit par faire son deuil avec le temps, si les conditions le permettent, ce qui n'est pas toujours le cas. Dans le reste du règne animal, chez les dauphins par exemple, des cas de deuil pathologiques ont également été recensés par les chercheurs. Ces cas semblent se produire dans deux situations. La première, c'est celle d'une mort violente, imprévue, qui laisse l'individu survivant dans une détresse émotionnelle mortifère. Des femelles ont ainsi été observées portant leurs petits morts (Herzing 2000) sur leur aileron dorsal, malgré la difficulté et la fatigue que cela engendre. Ce comportement n'a pas été observé dans les cas de mort d'un petit déjà blessé ou malade, que le groupe surveille des jours durant mais qui finit par mourir. Notons également que dans un certain nombre de cas de ces deuils pathologiques, d'autres membres du groupe accompagnent la femelle en souffrance, en nageant à son rythme, montrant par là tous les signes d'une compréhension fine de son état de détresse. La seconde situation où ce genre de cas se produit, c'est lorsque le décès touche un individu qui était central dans la vie du survivant (Goodall 2000). En nous plaçant du point de vue de cet individu, nous retrouvons ici le problème du sens : comment expliquer qu'un phénomène puisse à lui seul vider le monde de contact, de lien social, d'affection, de jeu etc. La mort d'un individu extérieur est difficile à envisager comme cause unique de tant

de conséquences. C'est dans cette situation que notre espèce s'est d'ailleurs montrée la plus imaginative : la mort est entourée de quantité de rituels, croyances, superstitions sur ce qu'elle est, comment l'éviter, comment traiter ceux qu'elle touche. Nous tentons de réintroduire du sens dans ce qui paraît ne pas en avoir. Veille du corps, sépulture, minute de silence, toilette mortuaire, dépôt d'objets, autant de comportements qui se retrouvent également chez d'autres espèces. Mais si nous comprenons l'intérêt émotionnel, apaisant, structurant, de tels rituels pour eux, une question plus délicate se pose alors. Nos rituels ont tous une portée symbolique forte, qu'en est-il des leurs ?

5. Portée symbolique des cultures non-humaines

Si nous suivons les catégories de Peirce (1987), le symbole est le degré le plus évolué de lien entre un signe et son sens. C'est le stade où il n'existe aucun lien, si ce n'est la convention arbitraire, entre un signe et le sens qu'il produit chez nous. Mais en prenant cette définition, il devient difficile de dire de nombre de rituels, même les nôtres, qu'ils sont véritablement à portée symbolique. Si nous enterrons nos morts, c'est bien parce que c'est la terre qui digère les corps ; si nous les toilettons et leur mettons de beaux habits, c'est bien parce que nous voulons prendre soin d'eux. Le problème ainsi posé ne semble pas satisfaisant. Peut-être parce qu'il est trop général. Une culture, ne l'oublions pas, est avant tout une entité mouvante, composée des savoirs, techniques, habitudes et représentations du monde des individus qui la composent.

Posons donc la question autrement : qu'est-ce qui rend un rituel symbolique aux yeux d'un individu ? Certes, le rituel lui-même, le signe à proprement parler, a été appris auprès des adultes dans son jeune âge, mais qu'est-ce qui le charge de sens pour l'individu ? Car en effet, s'il faut parler de portée symbolique de la culture, il ne faut pas oublier que cette portée est individuelle. Le christianisme a beau avoir deux mille ans d'histoire derrière lui, avoir inspiré architecture, peinture, cuisine, jusqu'au rythme des jours de la semaine, pour un athée aucun de ses symboles n'a de portée, il en comprend la signification, il la connaît, sa culture les lui a transmis, mais ils sont dépourvus de sens. La portée symbolique est la variable individuelle d'un comportement collectif.

Chez les éléphants de Moss, lors de la mort de Tinia, abattue par un braconnier, tous les membres du troupeau participent à l'effort de recouvrir le corps avec des branchages et au risque de le veiller plusieurs heures. Mais c'est Teresia, sa mère, et elle seule, qu'il faut appeler

plusieurs fois pour qu'elle se détache du cadavre et reprenne sa route avec le groupe. Quel que soit le sens de ces comportements dans l'esprit des éléphants, il est évident qu'il n'avait pas la même portée symbolique dans le cas d'un lien social lambda que dans le cas d'un lien mère-enfant.

Les objets culturels ont ainsi une portée symbolique à géométrie variable selon les individus, et pour cause. Cette portée symbolique est ce qui vient donner, ou tenter de donner, du sens à l'environnement, aux événements, au monde, lorsque celui-ci en semble dépourvu. Ce manque de sens n'est pas nécessairement ressenti par tous les individus de la manière, c'est pourquoi la portée symbolique diffère. Cet équilibre est toutefois précaire, le faible bagage culturel d'un individu ou un choc trop important peuvent suffire à le faire basculer. C'est ici que nous retrouvons les cas pathologiques, l'absence de sens face à un événement ou un phénomène fortement chargé émotionnellement est une détresse pouvant être à l'origine de troubles graves, voire même de la mort de l'individu.

Les deux parties de notre exposé se rejoignent alors. Il n'y a pas, en réalité, la culture comme stratégie de permanence d'un côté et la culture donnant du sens aux choses de l'autre. Donner du sens est aussi une stratégie de permanence, un outil nécessaire à la survie des individus dès lors qu'il est question de traiter avec des espèces particulièrement évoluées. Chez elles, la perte de sens est un danger réel, aussi dangereux peut-être que la soif ou la blessure.

Conclusion

Pour conclure cette présentation, j'aimerais terminer par deux considérations. La première, c'est que loin d'être une innovation complète, ou de faire cavalier seul, l'étude des cultures non-humaines ne fait que creuser le sillon entamé par l'éthologie d'abord, puis par l'éthologie cognitive ensuite (Guillaume 2014). Comprendre une espèce, c'est comprendre tous les aspects, tous les objets qui régissent sa vie. S'il est admis aujourd'hui que sa mémoire ou sa conscience ne sont pas moins importantes que son alimentation ou sa reproduction, certains de ces aspects, comme ceux que nous venons de passer en revue, restent encore à étudier et à comprendre, et la culture est un prisme tout désigné pour cela. Le second trait que j'aimerais souligner est l'importance de la sémiotique en général et de la zoosémiotique en particulier dans cette étude. Car nous sommes ici face, nous l'avons vu, à des comportements parfois extrêmement complexes, qui rentrent difficilement dans un simple éthogramme. Mieux encore, le défi qu'ils présentent n'est pas tant de les décrire que de les

interpréter, de relier ces signes, observables, collectifs, au sens qu'ils ont pour des individus. Si la zoosémiotique ne nous permettra bien entendu jamais de lire avec certitude dans des esprits qui nous sont fondamentalement étrangers (Sebeok 1973), elle nous permet sans doute de nous approcher au plus près que nous pourrions jamais être de ces espèces particulières où les stratégies de survie deviennent des recherches de sens.

Bibliographie

BEKOFF, MARC (ÉD.)

(2000) *The Smile of a Dolphin: Remarkable Accounts of Animal Emotions*, New-York, Discovery Books.

BONNIE, KRISTIN E. ET AL.

(2007) « Spread of Arbitrary Conventions among Chimpanzees: a Controlled Experiment », *Proceedings of the Royal Society B – Biological Science*, vol. 274, n° 1608, p. 367-372.

DE WAAL, FRANS

(2013) *The Bonobo and the Atheist – In search of Humanism among Primates*, New-York, W. W. Norton & Company.

DELAHAYE, PAULINE

(2019) *A Semiotic Methodology for Animal Studies*, Cham, Springer Nature.

GOODALL, JANE

(1986) *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior*, Cambridge, Harvard University Press.

(2000) « A Sorrow Beyond Tears », in BEKOFF (ÉD. 2000), p. 140.

GUILLAUME, ASTRID

(2014) « L'interthéoricité: sémiotique de la transférogenèse. Plasticité, élasticité, hybridité des théories », *Revue PLASTIR, Plasticités, Sciences et Arts*, n° 37, p. 1-36.

HERZING, DENISE L.

(2000) « A Trail of Grief », in BEKOFF (ÉD. 2000), p. 138-139.

HORNER, VICTORIA ET AL.

(2010) « Prestige Affects Cultural Learning in Chimpanzees », *PLoS One online*, doi: 10.1371/journal.pone.0010625

KAWAI, MASAO

(1965) « Newly-acquired Pre-cultural Behavior of the Natural Troop of Japanese Monkeys on Koshima Islet », *Primates*, vol. 6, p. 1-30.

KULL, KALEVI

(2012) « Advancements in biosemiotics: Where we are now in discovering the basic mechanisms of meaning-making », in RATTASEPP ET BENNET (ÉDS 2012), p. 11-24.

LEEUEWEN, EDWIN (VAN), CHITALU MULENGA, INNOCENT, BODAMER, MARK ET CRONIN, KATHERINE

(2016) « Chimpanzees' responses to the dead body of a 9-year-old group member », *American Journal of Primatology*, vol. 79, n° 9, p. 914-922.

- MACIAS GARCIA, CONSTANTINO ET SUAREZ-RODRIGUEZ, MONSERRAT
(2017) « An Experimental Demonstration that House Finches Add Cigarette Butts in Response to Ectoparasites », *Journal of Avian Biology*, vol. 48, p. 1316-1321.
- MOSS, CYNTHIA
(1989) *La Longue Marche des éléphants*, Paris, Robert Laffont.
- NISHIDA, TOSHISADA ET AL.
(2010) *Chimpanzee Behavior in the Wild*, Berlin, Springer Science and Business Media.
- PEIRCE, CHARLES S.
(1987) *Textes fondamentaux de sémiotique*, Paris, Méridiens-Klincksieck.
- PRUETZ, JILL D. ET LADUKE, THOMAS D.
(2010) « Brief communication : reaction to fire by savanna chimpanzees (*Pan troglodytes verus*) at Fongoli, Senegal : Conceptualization of “fire behavior” and the case for a chimpanzee model », *American Journal of physical anthropology*, n° 141 (4), p. 646-650.
- RATTASEPP, SILVER ET BENNETT, TYLER (ÉDS)
(2012) *Gatherings in Biosemiotics*, Tartu, University of Tartu Press.
- ROSE, NAOMI A.
(2000) « A Death in the Family », in BEKOFF (ÉD. 2000), p. 144.
- SEBEOK, THOMAS
(1973) *Perspectives in Zoosemiotics*, La Haye, Mouton.
- SEIF, FAROUK
(2012) « Semiotic animal in a transmodern world: Hovering between zoosemiotics and anthroposemiotics », in RATTASEPP ET BENNETT (ÉDS 2012), p. 137.
- SKINNER, BURRHUS F.
(1948) « “Superstition” in the pigeon », *Journal of Experimental Psychology*, n° 38 (2), p. 168-172.
- WHITEN, ANDREW ET BOESCH, CHRISTOPHE
(2001) « The Cultures of chimpanzees », *Scientific American*, n° 284, p. 60-67.
- WHITEN, ANDREW, HORNER, VICTORIA ET DE WAAL, FRANS
(2005) « Conformity to cultural norms of tools use in chimpanzees », *Nature*, vol. 437, n° 7059, p. 737-740.