

**Émotions, relations sociales et métacommunication.**  
**Une perspective relationnelle pour désanthropiser les émotions**

Véronique Servais

Dans la mesure où l'on avait admis leur existence, les émotions animales ont longtemps été considérées comme des manifestations physiologiques inscrites dans des programmes innés, des réactions utiles à la survie et à la vie sociale et dont la dimension subjective restait, par définition, inconnaissable sinon douteuse. La question de la continuité entre émotions animales et humaines a toujours été problématique mais ce n'est pas ce qui va nous intéresser ici. Nous n'allons pas non plus aborder de front la question de la subjectivité animale. Notre objectif est de contribuer à une désanthropisation du concept d'émotion en l'examinant à partir des travaux de l'anthropologie contemporaine des émotions et des affects. Après avoir montré l'impasse constituée par le courant traditionnel de l'anthropologie des émotions, nous nous attardons sur trois approches contemporaines : l'anthropologie sociale et pragmatique, le « tournant affectif » et l'approche relationnelle de Gregory Bateson. Quoique le travail de ce dernier soit ancien, il est justifié de l'évoquer car il n'influence que de nos jours la réflexion des anthropologues. Chacun de ces courants propose des pistes de désanthropisation ; il existe entre eux des convergences certaines ; ils dessinent ensemble ce qu'on peut appeler un point de vue relationnel ; s'ils ont également des divergences, elles ne sont pas traitées en profondeur ici, notre but n'étant pas de proposer un système cohérent mais d'ouvrir des pistes de réflexion. Le point de vue relationnel de ces approches permet de rapatrier la notion de métacommunication dans la communication animale d'où elle avait été créée mais où elle n'a jamais été réintroduite. Enfin, nos conclusions questionnent les conséquences de ce point de vue relationnel sur la question de l'agentivité animale.

**Les émotions des anthropologues : des entités à deux faces**

À de rares exceptions près, les émotions n'ont guère intéressé les anthropologues jusqu'au début des années 1980. Jeanne Favret-Saada souligne que l'anthropologie s'est longtemps cantonnée à l'étude de la dimension intellectuelle et symbolique de l'expérience humaine, tout en considérant le travail de l'anthropologue comme la récolte (désengagée) de discours ou de mythes à analyser sous l'angle de leur signification symbolique<sup>1</sup>. Dans l'introduction de leur ouvrage consacré aux affects

---

<sup>1</sup> Jeanne Favret-Saada, « Être affecté », *Gradhiva*, 8, 1990, p. 3-9.

en anthropologie, Léo Mariani et Carine Plancke font le même constat<sup>2</sup>. Avec d'autres auteurs<sup>3</sup>, ils expliquent ce dédain des émotions par le fait que les anthropologues les considéraient comme des événements privés, ne relevant pas du domaine des sciences sociales, mais aussi parce qu'ils souscrivaient pour la plupart au paradigme matérialiste des émotions, issu de la biologie, qui les considérait comme des choses matérielles, des entités naturelles constituées de muscles faciaux et de réponses physiologiques. Elles n'entraient donc pas dans le champ de l'anthropologie.

Toutefois, il y eut quelques exceptions notables. Étudiant les rituels funéraires australiens, Marcel Mauss publiait en 1921 un texte intitulé « L'expression obligatoire des sentiments ». À propos des lamentations rituelles des pleureuses suite au décès d'un proche, il concluait : « tout ceci est à la fois social, obligatoire, et cependant violent et naturel »<sup>4</sup>. Pour lui, les émotions étaient à la fois naturelles et sociales. Son abord anticipait les approches contemporaines de l'émotion en anthropologie mais il fut très peu suivi. Une autre exception notable est l'anthropologue Ray Birdwhistell qui s'est intéressé, entre 1950 et 1970, aux émotions via l'étude de la communication non verbale. Inspiré par Edward Sapir, il a cherché à comprendre la manière dont la culture façonnait l'expression faciale et corporelle. Il confessa en 1965 qu'il n'avait jamais trouvé un geste, un mouvement corporel, une posture ou une expression faciale qui eussent la même signification dans toutes les sociétés, donc qu'« aucun mouvement corporel ou geste ne peut être considéré comme un symbole universel »<sup>5</sup>. Il s'opposait ainsi frontalement aux conceptions universalistes des émotions et des expressions faciales défendues par les psychologues, au premier rang desquels Paul Ekman. Il anticipait l'approche culturaliste des émotions, qui allait émerger en anthropologie une décennie plus tard.

En effet, quand les anthropologues commencèrent à s'intéresser aux émotions au début des années 1980, ils le firent à partir du présupposé qu'elles étaient des constructions culturelles et non des entités naturelles. Dans cette perspective, les émotions n'étaient plus des phénomènes privés résultant de processus physiologiques universels, mais elles étaient dépendantes des significations que les individus donnaient aux situations qu'ils rencontraient. Dans une longue analyse

---

2 Léo Mariani, Carine Plancke, « Introduction », dans id. (éd.), *(D)écrire les affects. Perspectives et enjeux anthropologiques*, Paris, Pétra, 2018, p. 20-54.

3 Notamment : John Leavitt, « Meaning and feeling in the Anthropology of Emotions », *American Ethnologist*, 23/3, 1996, p. 514-539 ; Jennifer Church, « L'émotion et l'intériorisation des actions », *Raisons Pratiques*, 6, 1995, p. 219-236 ; Catherine Lutz, Geoffrey M. White, « The anthropology of emotions », *Annual review of anthropology*, 15/1, 1986, p. 405-436 ; Patricia Papperman, « La question des émotions : du physique au social », *L'homme et la société*, 116/2, 1995, p. 7-17.

4 Marcel Mauss, « L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens) », *Journal de Psychologie*, 18, 1921, p. 29-50. Nous avons utilisé l'édition électronique :

<http://anthropomada.com/bibliotheque/MAUSS-Marcel-lexpression-obligatoire-des-sentiments.pdf>, p 6.

5 *Insofar as we know, there is no body motion or gesture that can be regarded as a universal symbol*, Ray Birdwhistell, *Kinesics and Context. Essays on Body Motion Communication*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1970, p. 81, traduit par nous.

philosophique, Amelie Rorty avança que les émotions naissent toujours à propos de quelque chose, donc supposent un jugement, une croyance, une évaluation<sup>6</sup>. Selon Patricia Papperman, les anthropologues de cette époque envisageaient les émotions comme « un flux indifférencié de sensations auquel un réseau de normes sociales et de croyances vient donner nom et forme »<sup>7</sup>. Le nom acquiert alors une importance toute particulière. Dans cette veine, Michelle Rosaldo définissait les émotions comme des *embodied thoughts* : elles ont une composante physiologique, mais ce sont avant tout des jugements cognitifs<sup>8</sup>. Ainsi, émergea une série d'études qui opposaient une approche relativiste et interprétative à la conception universaliste (matérialiste, éthologique, évolutionniste). Ces recherches affirmèrent que les émotions n'existent pas en soi mais font l'objet d'un travail culturel de symbolisation, qui va au-delà de l'imposition de règles d'usage à des émotions qui seraient déjà là. Autrement dit, les émotions ne possèdent pas de signification intrinsèque mais reçoivent leur signification d'un traitement cognitif, ce dernier étant étroitement dépendant du langage. Ainsi, la colère dans un village inuit n'est pas identique à la colère dans une banlieue indonésienne ou dans un ghetto américain parce que la colère n'a pas d'existence en tant qu'entité naturelle, seulement en tant que construction culturelle. À ce titre, elle dépend des structures sociales et culturelles dans lesquelles sont pris les individus qui expérimentent les émotions.

Pour Catherine Lutz, qui réalisa une étude approfondie des termes désignant les émotions dans une petite île de Micronésie (Ifaluk), la signification donnée aux émotions était indissociable des valeurs et des institutions culturelles. « Les émotions surviennent dans les interactions sociales et les interactions avec des événements de l'environnement »<sup>9</sup>. Plus loin, elle ajoute : « Ce sont les facteurs culturels qui structurent et donnent une signification aux situations associées à chaque émotion, et qui en fait créent la signification émotionnelle de la situation »<sup>10</sup>. De ce fait, son étude fut d'abord centrée sur la dimension extérieure des émotions (la situation qui la suscite) ainsi que sur les termes utilisés pour la désigner plutôt que sur le ressenti intérieur. Contrairement aux Américains, les Ifaluks ne cherchent pas à identifier leur ressenti intérieur quand ils doivent nommer une émotion, mais la rattachent à la situation présente. Ainsi, non seulement les significations données aux ressentis varient culturellement mais la notion même d'émotion n'est pas universelle. Par exemple, les frontières entre une émotion et une maladie ou une douleur physique ne sont pas les mêmes partout.

---

6 Amelie O. Rorty, « Explaining Emotions », *The Journal of Philosophy*, 75/3, 1978, p. 139-161.

7 Patricia Papperman, « La question des émotions », art. cité, p. 14.

8 Michelle Z. Rosaldo, « Toward an Anthropology of Self and Feeling », dans Richard A. Shweder, Robert A. Le Vine (éd.), *Culture Theory. Essays on Self Mind and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 143.

9 *Emotion is elicited in social interaction and in interaction with environmental events*, Catherine Lutz, « The Domain of Emotion Words on Ifaluk », *American Ethnologist*, 9/1, 1982, p. 120, traduit par nous

10 *It is these cultural factors that structure and give meaning to the situations which are associated with each emotion and which in fact create the emotional meaning of the situation*, *Ibid.*, p. 123-124.

Mettant l'accent sur les significations, l'approche culturaliste des émotions s'est centrée sur l'étude du langage, en particulier sur les termes les désignant, ainsi que sur les liens entre ces noms et les institutions sociales et culturelles. Mais en se focalisant sur le langage et la dimension cognitive, cette approche culturaliste tendit à négliger le corps, dans ce qu'il a d'affecté. En outre, les émotions furent étudiées via les discours et l'on négligea ce qui ne peut se dire. C'est pourquoi ces approches montrèrent rapidement leurs limites. Dans un texte remarqué, publié en 1996, John Leavitt tenta de synthétiser le regard anthropologique sur les émotions en proposant l'image d'une entité à deux faces, l'une matérielle et l'autre symbolique, l'une ressentie (*feeling*) et l'autre de signification (*meaning*), l'une physiologique et l'autre symbolique. En rappelant le rôle du corps dans les émotions, il les envisagea comme étant, irrémédiablement, à la fois biologiques et culturelles<sup>11</sup>. Toutefois, cette double nature n'étant pas aisée à concevoir et l'articulation entre ces deux dimensions restant problématique, les chercheurs ont tendance à privilégier un aspect au détriment de l'autre<sup>12</sup>.

Ainsi, la position du chercheur quant à la nature des émotions (physiologiques/cognitives ; universelles/culturelles, etc.) détermine la possibilité de tracer une continuité entre émotions animales et humaines. Soit les émotions sont de nature biologique et une continuité évolutive est possible à condition d'« animaliser » les émotions humaines. Soit on insiste sur le caractère symbolique des émotions et les émotions humaines apparaissent radicalement différentes des émotions animales. Dans les deux cas, la ligne de partage entre humains et animaux passe au même endroit : le corps et la physiologie sont du côté de l'animal tandis que le sens, la culture ou la convention sont du côté de l'humain. De ce point de vue, cette première anthropologie des émotions n'a fait que redoubler la litanie des oppositions traditionnelles entre humains et autres animaux. La théorie des émotions comme entités à deux faces conduit notre projet de désanthropisation dans une impasse. Les approches relationnelles que nous allons envisager à présent offrent d'autres options. En considérant les émotions comme intrinsèquement liées aux relations sociales, elles mettent au centre de l'analyse les structures de relation dans lesquelles émergent les émotions, ainsi que les processus de signification et de qualification de ces émotions et relations, notamment par la communication non verbale.

Cependant, avant d'envisager les pistes ou les solutions proposées par les sciences sociales contemporaines pour faire face aux difficultés de la conception dualiste des émotions, nous voulons nous arrêter un instant sur le problème méthodologique que pose la question des émotions dans le travail anthropologique. Dans le texte évoqué plus haut, John Leavitt l'énonça de la manière suivante : si les émotions sont universelles, alors l'anthropologue peut prétendre accéder aux émotions des gens

---

11 John Leavitt, « Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions », *American Ethnologist*, 23/3, 1996, 514-539.

12 Patricia Papperman, « La question des émotions », art. cité, p. 9.

sur son terrain : le mot haine et le terme approchant dans une autre langue renvoient à des réalités identiques ou du moins commensurables. Si ce n'est pas le cas, il ne pourra jamais savoir ce que ressentent des personnes dont les relations sociales, la classification des émotions et les termes utilisés divergent des siens. L'empathie est alors, non pas un outil pour accéder aux émotions d'autrui, mais un mouvement de l'âme qui s'avère problématique dans le travail de l'anthropologue. John Leavitt proposa de résoudre cela en considérant que l'empathie n'est jamais le point d'arrivée de la connaissance mais toujours le point de départ ; il appartient ensuite à l'anthropologue d'enquêter, d'affiner, de traduire, de corriger, tout en sachant que le processus de traduction ne s'arrête jamais. Dans ce processus, les termes de la langue de l'anthropologue voient également, progressivement, leur signification se modifier ou se distendre, pour accueillir ce qui est différent. Il est pertinent de se demander comment transposer cette démarche à l'étude des émotions animales. C'est un peu ce que nous proposons d'examiner, quoique de manière détournée. Nous n'attaquons pas de front le problème méthodologique de l'empathie inter-espèces mais, en proposant d'envisager les émotions animales et humaines à partir de cadres théoriques unifiés, nous proposons des manières alternatives de faire place aux émotions animales sans les réduire à des équivalents humains.

### **Faire place aux relations : la nature sociale des émotions**

Pour certains anthropologues contemporains, envisager les émotions comme fondamentalement sociales constitue une alternative intéressante à la vision dualiste des émotions<sup>13</sup>. En particulier, cela permet de repenser l'articulation entre le sens et le viscéral. Pour Margareth Wetherell, par exemple, les émotions sont des *embodied meaning making*, des « faire sens incarnés » qui ne peuvent être étudiés qu'en situation. Elles doivent être pensées comme des pratiques affectives qui font l'objet d'apprentissages. Les étudier suppose de décrire à la fois le contexte relationnel qui leur donne naissance et leur articulation avec la corporéité du sujet (perception, gestuelle, intonation, etc.)<sup>14</sup>. Étudier les émotions en situation et les envisager comme des parties d'une relation est donc une manière pour les sciences sociales de relier le corps et le sens, le viscéral et le symbolique, via l'hypothèse d'un apprentissage émotionnel. Dans cette perspective, les émotions ne sont pas des événements privés mais à la fois publics et privés, car elles doivent être reconnues par autrui. Les émotions, les moyens d'expression et les modèles de relation font l'objet d'une formalisation ou d'expressions conventionnelles qui s'inscrivent dans les corps. Le sociologue Pierre Bourdieu parlait à ce propos d'*hexis corporelle* : des habitudes corporelles acquises qui reflètent des dispositions profondément inscrites et qui reproduisent des « champs » dynamiques mais structurés de relations

---

13 Par exemple : Kay Milton, Maruška Svašek (dir.), *Mixed Emotions. Anthropological Studies of Feelings*, Oxford, Berg, 2005 ; John Burkitt, « Social relationships and emotions », *Sociology*, 31/1, 1997, p. 37-55.

14 Margaret Wetherell, *Affects and Emotions. A New Social Science Understanding*, Los Angeles, Sage, 2012.

sociales<sup>15</sup>. C'est ainsi que l'on peut envisager l'attente ou la passivité, par exemple, comme des émotions liées à certaines situations sociales (de dépendance, d'impuissance, de subalternité...). Ces émotions sont acquises : on apprend à se montrer patient ou impuissant avec l'expérience de certaines situations, par exemple en faisant la queue devant la porte d'une agence locale pour l'emploi, et les ressentis sont incorporés *via* notamment des postures, des expressions faciales, des manières de se tenir ou de bouger. Ce qui est appris, c'est donc tout à la fois un ressenti, une posture corporelle, des expressions faciales, une position dans une situation sociale et la capacité à reconnaître (éventuellement à nommer) le ressenti et ce modèle de relation. On comprend pourquoi Margareth Wetherell parle de pratique affective.

À ce titre, toute émotion est simultanément spontanée et conventionnelle, comme le suggérait Marcel Mauss. En faisant l'hypothèse que les ressentis corporels sont appris en situation, que les réponses neurophysiologiques sont éduquées, il est possible d'affirmer que le corps acquiert une dimension sociale. Lors d'un match de football, le spectateur a tôt fait de découvrir quelles sont les saillances perceptives auxquelles il doit accorder de l'attention, et à réagir de la manière attendue. Face à un ami qui a des ennuis, chacun effectue un « travail émotionnel »<sup>16</sup> afin de ressentir l'émotion appropriée à la situation. Les émotions varient tant culturellement qu'historiquement et font l'objet d'un travail normatif d'ajustement débutant tôt dans l'enfance. Tout ceci permet de conclure que les émotions ne sont pas seulement physiologiques par nature, mais qu'elles sont aussi sociales et culturelles. Les émotions sont des pratiques incarnées, générées dans le contexte d'une relation, et c'est au sein de celle-ci que se joue l'articulation entre le corps et le sens. Comme le précise Kay Milton, cette relation est surtout et avant tout sociale, mais elle peut également concerner le rapport à l'environnement non humain<sup>17</sup>.

Or, l'idée que les émotions surviennent en contexte n'est pas absente de l'éthologie animale. Elle est notamment défendue par Marc Bekoff : « Les émotions ne se produisent pas dans le vide. Elles surviennent en contexte ; il y a des événements qui les produisent, et des conséquences qui en découlent, et pour décrire correctement une émotion, il faut *raconter une histoire* »<sup>18</sup>. Qu'est-ce qui permet de savoir qu'un renardeau se languit de sa mère ? Il crie, il la cherche et, quand ils sont réunis, il se serre contre elle, ferme les yeux et s'endort rapidement. Marc Bekoff précise que c'est la situation sociale qui permet de savoir que le cri et la poursuite, les pleurnicheries et le fait de se coller à la mère

---

<sup>15</sup> Pierre Bourdieu, *La Distinction*, Paris, Minuit, 1979, p. 390

<sup>16</sup> Cette notion est développée par Arlie R. Hochschild, « Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure », *American Journal of Sociology*, 85/3, 1979, p. 551-575.

<sup>17</sup> Kay Milton, « Meaning, Feelings and Human Ecology », dans *id.*, Maruška Svašek (dir.), *Mixed Emotions*, *op. cit.*, p. 25-41.

<sup>18</sup> *Emotions don't occur in a vacuum. They occur in context; there are events that cause them, and consequences that follow, and to properly describe them means telling a story*, Marc Bekoff, *The Emotional Lives of Animals*, Novato, New World Library, 2007, p. 121. Traduit et souligné par nous.

ne signalent pas un jeu joyeux, un accouplement amoureux ou autre chose. Cet auteur rejoint le point de vue de phénoménologues comme Frederik Buytendij qui insistait sur le fait que, si le comportement animal est décrit en contexte, c'est-à-dire dans ses relations structurées au milieu, il n'est pas anthropomorphique de considérer que le chien est en colère<sup>19</sup>. Toutefois, identifier une émotion n'équivaut pas à décrire l'interaction sociale. Quand Motomo, un loup de rang moyen, lèche le visage de Kamots, le loup alpha, Marc Bekoff juge qu'il y a de l'affection (en opposition à de l'agression) dans le comportement. Cependant, il avertit qu'il est difficile de savoir s'il s'agit d'une affection amicale, romantique, maternelle, si elle a pour objectif de toiletter, d'apaiser ou de reconforter si on ne connaît pas la nature de leur relation et la dynamique de leur meute. En d'autres termes, la nature particulière de la relation spécifie les émotions, et non seulement son cadre général<sup>20</sup>.

Considérer les émotions comme liées à des situations sociales (qu'il s'agisse d'humains ou d'animaux) permet donc de contourner les difficultés des approches dualistes et de porter sur les émotions animales et humaines un regard davantage unifié. Dans les deux cas, identifier une émotion c'est *raconter une histoire*.

### **Le « tournant affectif » : conventions et rituels dans la communication animale et humaine<sup>21</sup>**

Nous l'avons vu, l'idée que les émotions humaines sont pour partie conventionnelle se trouve déjà chez Marcel Mauss. Elle est également présente dans les hypothèses d'Arlie Hochschild sur le travail émotionnel. Les émotions sont socialisées et donc leur expression est conventionnalisée<sup>22</sup>. Cette idée trouve une formulation particulière dans le travail d'un anthropologue contemporain, Brian Massumi, figure majeure du « tournant affectif »<sup>23</sup>. Ce courant se présente aussi comme une tentative pour dépasser le dualisme corps/esprit dans la définition des émotions. La question de savoir s'il y parvient est discutée<sup>24</sup> mais elle ne nous intéresse pas ici. L'une des idées principales est la distinction entre affect et émotion. Selon Brian Massumi, l'affect se définit comme le fait d'être mis en mouvement. L'affect est « intensité pure » alors que l'émotion est une « intensité qualifiée »<sup>25</sup>. Pour Léo Mariani et Carine Plancke, qui proposent la première traduction française d'un des articles majeurs de cet auteur, l'affect est « une intensité corporelle et vitale qui se différencie de l'émotion, [conçue] comme une intensité qualifiée, reconnue, conventionnelle, insérée dans des champs

---

19 Frederik J. Buytendijk, *Traité de psychologie animale*, Paris, Puf, 1952, p. 10.

20 Marc Bekoff, *The Emotional Lives*, *op. cit.*, p. 45.

21 Quoique la ritualisation existe aussi chez les insectes et les reptiles, nous allons surtout nous intéresser ici à la communication chez les oiseaux et les mammifères.

22 Arlie R. Hochschild, « Emotion Work », art. cité.

23 Voir notamment : Brian Massumi, « The Autonomy of Affect », *Cultural Critique*, 31 ?, 1995, p. 83-109.

24 Ruth Leys, « The Turn to Affect: A Critique », *Critical Inquiry*, 37/3, 2011, p. 434-472.

25 Brian Massumi, « "L'autonomie de l'affect" », *Parables for the Virtual*, dans Léo Mariani, Carine Plancke (éd.), *(D)écrire les affects*, *op. cit.*, p. 55-93, traduction d'Armelle Chrétien.

sémantiques »<sup>26</sup>. De ce point de vue, l'affect est fondamentalement indéterminé et corporel là où l'émotion, écrit Brian Massumi, « est un contenu subjectif, la détermination sociolinguistique de la qualité d'une expérience, dès lors définie comme personnelle. L'émotion est [...] l'intensité maîtrisée et reconnue »<sup>27</sup>. Léo Mariani et Carine Plancke parlent de l'émotion comme d'une intensité « domestiquée », en donnant à ce terme le sens d'un processus d'apprivoisement, réalisé en partie par des dispositifs culturels de mise en relation (c'est-à-dire d'organisation ou de stabilisation de la relation) de soi et du monde<sup>28</sup>.

Tel que nous le comprenons, ce tournant affectif pose d'une autre façon le problème des émotions animales. Si les émotions sont des affects conventionnalisés, il faut supposer que les animaux ont des conventions (mais lesquelles ? sous quelle forme ?) ou qu'ils n'ont que des affects, des « intensités pures », celles-ci ne pouvant, par définition, structurer ou organiser la vie sociale. Brian Massumi parle de conventions sémantiques, liées au langage, d'une détermination « sociolinguistique »<sup>29</sup>. Mais, puisqu'il est impossible que la vie sociale des animaux soit organisée par des « affects purs », il faut supposer qu'il existe des formes de convention se passant de langage dénotatif. La question devient donc : quelle sorte de convention, au sens large, pourrait stabiliser les émotions dans une communication sans langage ? Cela nous amène au rituel et au concept éthologique de ritualisation. Celui-ci désigne le processus évolutif par lequel des signaux sont élaborés : une partie d'un geste ou d'un comportement acquiert une valeur de signal en étant extraite de son contexte d'origine et exécutée de manière fixe et stéréotypée, souvent exagérée. Ainsi, chez de nombreux oiseaux, le mouvement de préparation à l'envol a été ritualisé pour devenir un signal qui prévient les congénères d'un envol imminent. Dans un registre un peu différent, des chiens se menaçant en montrant les crocs font une exécution ritualisée (stéréotypée) du mouvement de préparation à l'attaque.

Techniquement, les éthologues définissent la ritualisation comme :

la formalisation ou la canalisation adaptative d'un comportement à motivation émotionnelle, sous la pression téléonomique de la sélection naturelle, destiné à : a) assurer une plus grande efficacité de la fonction d'avertissement et à en diminuer l'ambiguïté, tant du point de vue intraspécifique qu'interspécifique ; b) fournir des stimulants ou des déclencheurs de schèmes d'action plus efficaces

---

26 Léo Mariani, Carine Plancke, « Introduction », art. cité, p. 23.

27 Brian Massumi, « "L'autonomie de l'affect" », art. cité, p. 63.

28 Léo Mariani, Carine Plancke, « Introduction », art. cité, p. 23.

29 Ce bref exposé de la théorie de Massumi ne rend pas compte de sa complexité. Il faut préciser que la position de cet auteur ne se situe pas dans la continuité de la conception dualiste, même si, à certains égards, il s'en approche.

aux autres individus ; c) réduire les pertes à l'intérieur de l'espèce ; d) servir de mécanisme de liaison sexuelle ou sociale<sup>30</sup>.

De manière générale, les mouvements ritualisés sont issus de mouvements d'intention, d'activités de déplacement<sup>31</sup> ou d'actions plus complexes mais significatives (comme l'offrande de matériau pour le nid). Comme l'écrit Julian Huxley, la ritualisation porte sur des comportements « émotionnellement motivés », c'est-à-dire des comportements qui ont une valeur pour l'animal et qui relèvent de sa relation avec son environnement (social ou non). Donc, ce qui est sélectionné par l'évolution (ce qui est ritualisé) est une partie de la relation de l'organisme à son environnement. Les signaux ritualisés sont des parties d'action qui dénotent, ou réfèrent, à un modèle de relation. En offrant un matériau de construction du nid à sa partenaire dans le cadre de la parade nuptiale, l'oiseau mentionne sa relation au matériau de construction du nid.

Cependant, du point de vue de la communication, la menace ritualisée n'est pas un combat, l'apaisement ritualisé n'est pas une fuite, et l'offrande de matériau de construction n'est pas véritablement la construction d'un nid. Les signaux ritualisés mentionnent, renvoient ou dénotent une relation, mais ils s'en distinguent. C'est là tout l'intérêt de la ritualisation : le combat ritualisé évite fréquemment le vrai combat, quoique la menace puisse dégénérer en un vrai affrontement. Ce qui distingue le rituel (la menace) et le combat, c'est souvent la manière dont le comportement est exécuté, ainsi que le contexte dans lequel il apparaît. En fait, le rituel instaure un cadre (plus ou moins fragile) autour du comportement. Il y a donc conventionnalisation au sens trivial du terme, car les signaux sont exécutés de manière fixe et stéréotypée, mais aussi dans un sens plus profond : ces signaux ritualisés sont caractérisés par un détachement vis-à-vis du contexte (et de l'affect) initial et insérés dans un nouveau cadre. Il ne s'agit plus de simples signaux indicatifs de l'humeur attachés à une situation déclenchante, mais, au sens formel du terme (et sans spéculer sur la dimension consciente), d'une sorte de simulation de signaux indicatifs de l'humeur<sup>32</sup>. Peut-on alors envisager que les émotions soient conventionnalisées, c'est-à-dire domestiquées au sens de Brian Massumi, en étant contenues à l'intérieur de cette simulation ?

Cependant, il faut également supposer que les rituels induisent des dispositions spécifiques chez le partenaire, sans quoi ils ne seraient guère utiles. Dans une parade nuptiale, l'oiseau qui nourrit rituellement son partenaire induit certainement chez ce dernier (et chez lui-même) une disposition

---

30 Julian Huxley, « Introduction », dans id. (dir.), *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, Paris, Gallimard, 1971, p. 9.

31 Celles-ci surviennent quand un animal est pris dans un conflit de motivation : ne pouvant ni fuir ni attaquer, un oiseau pourra, par exemple, se lasser le plumage. On retrouve des séquences de lissage de plumage dans la parade nuptiale de nombreux canards.

32 Voir Gregory Bateson, « Une théorie du jeu et du fantasme », dans id., *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Seuil, 1977, t. 1, p 209-224.

spécifique. L'idée que les rituels ont pour fonction d'agir sur les dispositions et sur les émotions des participants a été développée en anthropologie par Michael Houseman qui a proposé que le rituel chez l'homme a notamment pour fonction de faire advenir des émotions appropriées à la situation, en insérant les participants dans des complexes relationnels spécifiques et en les amenant à occuper une position particulière. Autrement dit, le rituel produit des émotions en actualisant des modèles (ritualisés) de relation<sup>33</sup>. On peut se demander si cela peut s'appliquer aux animaux : les parades ritualisées permettraient d'agir sur les dispositions des partenaires en les insérant dans des modèles simulés de relation. L'exemple intéressant est celui des rituels complexes, combinant des éléments issus de modèles de relation antagonistes, se trouvant condensés en une seule cérémonie. C'est le cas de la cérémonie de la relève au nid chez le héron tricolore (*Hydranassa tricolor*) qui combine des éléments associés à la peur, à l'hostilité et à l'attraction sexuelle<sup>34</sup>, le tout en une seule cérémonie qui constitue la principale source de création des liens du couple. Ainsi, ces liens représentent une combinaison de modèles de relation, signifiés ou dénotés lors de la cérémonie de relève du nid. Tout à la fois, le rituel exprime les composantes de cette relation et contribue à son établissement.

Nous avançons donc que la ritualisation constitue effectivement une forme de conventionnalisation des affects *via* l'instauration d'un cadre qui en propose une forme domestiquée. Cette manière de voir rétablit une continuité entre émotions animales et humaines. Mais la ritualisation est également un moyen de conventionnaliser (de stabiliser) les modèles de relation et les émotions/dispositions correspondantes. De ce point de vue, rituel animal et rituel humain ne sont pas, fonctionnellement, si différents.

### **Émotions et communication sur les relations**

Consacrons-nous maintenant au rapport étroit existant entre émotions, communication et modèles de relation. En nous appuyant essentiellement sur le travail de Gregory Bateson, nous allons développer la perspective relationnelle esquissée précédemment. Anthropologue et théoricien de la communication, Gregory Bateson fut un penseur original qui considérait que la compréhension de la communication des animaux aiderait celle des pathologies mentales humaines. Pour lui, les communications animale et humaine sont fondamentalement similaires car elles ont toutes deux les relations comme principal objet. Dans un texte de 1960, traduit tardivement en français, Bateson proposa de considérer les émotions comme la version intrasubjective des contingences relationnelles, c'est-à-dire des modèles de relation que les organismes énaquent dans leur rapport à leur

---

33 Michael Houseman, « Relations rituelles et recontextualisation », dans Haruka Wazaki (dir.), *Multiplicity of Meaning and Interrelationships of the Subject and the Object in Ritual and Body Texts*, Nagoya, Nagoya University (21<sup>st</sup> Centruy COE Program International Conference Series, 11), 2003, p 109-114. Voir aussi François Berthomé, Michael Houseman, « Ritual and Emotions. Moving Relations, Patterned Effusions », *Religion and Society*, 1/1, 2010, p. 57-75.  
34 « Films et enregistrements sonores », dans Julian Huxley (dir.), *Le comportement rituel*, *op. cit.*, p. 417.

environnement, social ou non. Pour lui, les concepts d'émotion et de modèle de relation sont deux manières de parler de la même chose. Ainsi, des termes comme dépendant, agressif, dominant, fier, communément utilisés pour décrire les individus, deviennent, dans le langage des relations, des termes techniques définissant les systèmes de contingence de l'échange<sup>35</sup>. La vision Batesonienne des émotions invite donc à voir celles-ci, non pas comme des choses que les individus ont, mais comme des parties d'un système plus vaste, constitué par l'organisme en relation avec son environnement<sup>36</sup>. Sur le plan de la communication, il s'ensuit que toute expression d'émotion est aussi et en même temps une proposition ou un commentaire sur la relation. Le chat se frottant contre les jambes de son humain est un cas exemplaire. Cela pourrait être traduit par « j'ai faim » (une expression d'émotion) mais il serait plus correct, selon Gregory Bateson, de considérer que cela signifie « sois une mère pour moi »<sup>37</sup>. En ce sens, il s'agit d'un message qui porte sur la relation et qui vise à manipuler le récepteur. Adoptant le pôle « bébé » de la relation, le chat invite son humain à compléter la structure relationnelle en adoptant le rôle complémentaire. Toujours selon Gregory Bateson, la communication animale serait ainsi hautement abstraite, avec la possibilité d'être plus précise en s'appuyant sur le contexte, comme la présence d'un frigo, d'une bouteille de lait. Le chat peut alors expliciter : « sois une mère pour moi par rapport à cette bouteille de lait ». Cette idée de communication hautement abstraite, avec une signification précisée dans un environnement matériel donné, converge avec la proposition de Marc Bekoff, évoquée plus haut : l'émotion qualifie une attitude générale détaillée grâce au contexte. Notons que considérer que la communication animale porte essentiellement sur les relations conduit à abandonner le modèle de la communication comme transmission d'information (auquel on peut reprocher de transformer des transactions affectives en traitements cognitifs) et à faire place à des animaux comme acteurs engagés dans des relations qui transforment leurs dispositions<sup>38</sup>. Paradoxalement, le point de vue relationnel sur la communication débouche sur une position moins anthropomorphique que le point de vue cognitiviste.

Si les émotions ne sont pas localisées dans les individus, alors l'identification de ces émotions doit être remplacée, ou du moins suppléée, par la description d'interactions et de relations. C'est à cette conclusion que nous invitent Gregory Bateson et l'anthropologie contemporaine des émotions. Pour le sociologue ou l'anthropologue, qui recourent à la description ethnographique, il n'est pas trop difficile d'introduire toute l'épaisseur d'une situation sociale dans un compte rendu. Pour

---

35 Gregory Bateson, « Regard des sciences sociales sur les émotions », dans id., *Une unité sacrée. Quelques pas de plus vers une écologie de l'esprit*, Paris, Seuil, 1996, p. 185-191.

36 Selon Gregory Bateson, c'est l'abandon de la vision relationnelle qui conduit à penser, erronément, que les émotions sont localisées dans les individus. Et ce serait là une erreur majeure de la psychologie : Gregory Bateson, « Style, grâce et information dans l'art primitif », dans id., *Vers une écologie de l'esprit, op. cit.*, t. 1, p. 152.

37 Littéralement : *play mamma*.

38 Nous avons proposé une analyse de ces questions dans Véronique Servais, « The Report and the Command. The Case for a Relational Perspective in the Study of Human and Animal Communication », *Intellectica*, 2-3/46-47, 2007, p. 85-104.

l'observateur du comportement animal, il faudra envisager la communication et la vie sociale comme structurées par des contextes relationnels cadrant les messages. Ici, la notion de métacommunication, désignant la communication qui qualifie ou cadre ces messages, a toute son utilité. Elle nous aide à construire un cadre perceptif dans lequel la dimension relationnelle de la communication n'est pas négligée.

Il faudrait sérieusement envisager cette dimension de la communication lorsqu'il est question de pathologies comportementales chez les animaux qui nous côtoient, surtout les mammifères évolués. Ainsi, plutôt que d'invoquer la sauvagerie d'un animal dressé qui, tout à coup, attaque son soigneur (éléphants, dauphins, orques), il serait plus judicieux de considérer ce comportement comme une tentative désespérée de corriger ou de modifier les modalités de la relation. Car il ne s'agit sans doute pas d'un comportement insensé. La théorie de Gregory Bateson, et notamment son concept de double contrainte, constitue aussi une base solide pour envisager la souffrance psychologique des animaux soumis à des contextes relationnels paradoxaux<sup>39</sup>.

Les différents courants de l'anthropologie des émotions présentés ici ne forment pas un cadre conceptuel parfaitement cohérent. Mais ils témoignent de convergences suffisantes pour parler d'une *approche relationnelle* des émotions. Celle-ci a l'avantage de nous permettre d'envisager les émotions animales et humaines dans un cadre conceptuel unifié : les émotions sont des parties conventionnalisées de la relation d'un organisme avec son environnement ; elles sont le ressenti subjectif de cette relation et prennent forme dans une interaction. Pour cette raison, elles dépendent de ce que fait l'organisme et du sens qu'il donne à la situation dans laquelle il est engagé. Décrire une émotion revient donc, pour les animaux comme pour les humains, à raconter une histoire et à identifier des modèles de relation. Le cadre perceptif « humanisant » proposé par ces approches permet aussi de révéler l'altérité et l'agentivité des animaux. À condition de faire l'hypothèse qu'ils ne sont pas « tout autres » et que nos systèmes de communication ont des propriétés en partage. Avec un point de vue relationnel sur la communication et les émotions, le problème de l'empathie ou de l'inférence de qualités mentales ne se pose plus de la même manière. Il ne s'agit plus de projeter ses propres ressentis, mais de faire l'hypothèse que, comme nous, les animaux vivent et communiquent dans des contextes relationnels structurés, que l'empathie peut aider à identifier. Celle-ci n'est alors plus un obstacle à la perception des animaux comme produisant des significations sociales dans un contexte matériel donné, mais un outil pour révéler leur altérité<sup>40</sup>.

---

39 On trouvera plus d'éléments sur cette question dans Gregory Bateson, « La double contrainte, 1969 », dans id., *Vers une écologie de l'esprit*, op. cit., t. 2, p. 49-42.

40 Pour un exemple concernant les vaches laitières : Leonie Cornips, Louis van den Hengel, « Place-Making by Cows in an Intensive Dairy Farm: A Sociolinguistic Approach to Nonhuman Animal Agency », dans

