

SOUS LA DIRECTION DE

Jean-Jacques Courtine

# Histoire des émotions

*3. De la fin du XIX<sup>e</sup> siècle  
à nos jours*

# Histoire des émotions

dirigée par Alain Corbin,  
Jean-Jacques Courtine et Georges Vigarello

1. De l'Antiquité aux Lumières  
*Volume dirigé par Georges Vigarello*
2. Des Lumières à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle  
*Volume dirigé par Alain Corbin*
3. De la fin du fin du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours  
*Volume dirigé par Jean-Jacques Courtine*

## Des mêmes auteurs

### Histoire du corps

1. De la Renaissance aux Lumières
2. De la Révolution à la Grande Guerre
3. Les mutations du regard. Le xx<sup>e</sup> siècle  
*Seuil, « L'univers historique », 2005 et 2006*  
*et « Points Histoire », n° 447, 448, 449, 2011*

### Histoire de la virilité

1. L'invention de la virilité. De l'Antiquité aux Lumières
2. Le triomphe de la virilité. Le xix<sup>e</sup> siècle
3. La virilité en crise ? xx<sup>e</sup>-xxi<sup>e</sup> siècle  
*Seuil, « L'univers historique », 2011*  
*et « Points Histoire », n° 501, 502, 503, 2015*

# Histoire des émotions

*sous la direction de  
Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine,  
Georges Vigarello*

## 3. De la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours

Volume dirigé par Jean-Jacques Courtine

Avec Bruno Nassim Abouddar,  
Stéphane Audouin-Rouzeau, Antoine de Baecque,  
Ludivine Bantigny, Éric Baratay, Yaara Bengel Alaluf,  
Christophe Bident, Christian Bromberger, Esteban Bourg,  
Anne Carol, Jacqueline Carroy, Pierre-Henri Castel,  
Jean-Jacques Courtine, Stéphanie Dupouy, Ute Frevert,  
Sarah Gensburger, Claudine Haroche, Eva Illouz,  
Claire Langhamer, Nicolas Mariot, Charles-François  
Mathis, Olivier Mongin, Dominique Ottavi,  
Michel Peraldi, Jan Plamper, Richard Rechtman,  
Bertrand Taithe, Christophe Triau, Sylvain Venayre

*Éditions du Seuil*

Ce livre est initialement paru en 2017  
dans une version illustrée dans la collection  
« L'Univers historique ».

Les textes de Yaara Benger Alaluf et Eva Illouz,  
de Claire Langhamer, de Jan Plamper ont été traduits  
de l'anglais par Aurélien Blanchard.  
Le texte d'Ute Frevert a été traduit  
de l'allemand par Jean-Louis Schlegel.

ISBN 978-2-7578-8565-9  
(ISBN 978-2-02-117737-4, 1<sup>re</sup> publication)

© Éditions du Seuil, 2017

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

## INTRODUCTION

### *L'empire de l'émotion*

Peur, joie, dégoût, tristesse, colère, surprise ; honte, envie, amour, empathie... D'où proviennent, comment se sont formées, comment se sont structurées et reliées les unes aux autres ces composantes essentielles de l'univers de nos affects ? C'est à partir des dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle que le volume qu'on vient d'ouvrir tente de répondre à de telles questions.

1880... Le siècle qui s'achève a inventé l'homme sensible ; il a entendu gronder des clameurs guerrières et retentir les élans révolutionnaires. C'est cependant une ère nouvelle qui s'ouvre dans les toutes dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle : elle voit l'émergence de formes inédites d'observation et de réflexion sur les émotions humaines, qui vont placer celles-ci au centre de la vie individuelle, politique et sociale.

En 1872, Charles Darwin publie son *Expression des émotions chez l'homme et les animaux*. L'impact du livre en fait sans nul doute le véritable coup d'envoi d'une science des émotions, même si Thomas Brown ou Charles Bell en avait préparé l'avènement au cours du siècle. Darwin y affirme le caractère universel des émotions, propose une classification élémentaire de ces dernières et les relie à des formes typiques d'expression corporelle. En 1884, William James, fondateur de la psychologie américaine, pose la question inaugurale : « *What is an emotion?* » Il y répond, dans son essai éponyme, en inscrivant les émotions dans les modifications du corps

biologique. Cet ensemble de traits, admis ou réfutés, vont contribuer à structurer la pensée des émotions dans le champ de la psychologie pour le siècle à venir.

Mais il y a bien plus que cela, en ces dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle : d'autres préoccupations voient le jour, qui concernent cette fois les émotions politiques. En 1895, Gustave Le Bon publie *La Psychologie des foules*. La question des émotions est au cœur même de ses préoccupations, et, pourrait-on ajouter, de ses craintes. Car c'est bien de la prévalence des émotions dans la vie publique qu'il s'inquiète, de leur volatilité, de l'inquiétante contagion grâce à laquelle elles se propagent dans le champ politique. Que l'effervescence qui parcourt les communautés humaines soit conçue comme une menace chez Le Bon, ou bien qu'elle serve quelques années plus tard à comprendre pour Gabriel Tarde l'émergence des publics ou pour Durkheim les formes élémentaires de la vie religieuse, ces ouvrages où s'inventent les sciences sociales font de la propagation des affects dans la vie politique et sociale une question cruciale au moment où se constituent les sociétés de masse.

Ils ne sont pas les seuls à s'en préoccuper. Si nous nous déplaçons à présent d'Europe en Amérique, nous voyons là encore les contagions émotionnelles intriguer et passionner les Américains, mais dans la sphère économique et financière cette fois, en particulier lorsqu'elles dégénèrent en paniques boursières dont les épidémies secouent Wall Street en 1893 et 1907. Ces crises émotionnelles ont des effets littéraires : plus de trois cents romans y seront consacrés entre 1870 et 1920. C'est que les questions, ici ou là, demeurent les mêmes : à l'aube des sociétés de masse, en une période de bouleversements politiques, sociaux et économiques majeurs, partout semble s'exercer l'emprise de l'émotion, sur les individus comme sur les masses. Car le constat n'en reste pas là : l'Europe comme l'Amérique voient l'éruption soudaine d'étranges pathologies mentales, aux contours flous et aux symptômes indistincts, *American nervousness* ici,

neurasthénie là. D'obscurs mouvements de l'âme échappent de plus en plus nettement au contrôle du sujet : la psychanalyse naissante saura y reconnaître l'origine inconsciente des affects. La longue tradition qui soumettait depuis toujours les excès des passions au contrôle de la raison manifeste à l'évidence, au tournant du xx<sup>e</sup> siècle, des signes d'épuisement.

Ce troisième volume s'efforce de retracer le destin des émotions depuis lors. Entreprise complexe que celle qui voudrait saisir les mutations des régimes affectifs des sociétés occidentales dans l'ampleur des bouleversements du siècle qui vient de s'achever, à travers la fureur des combats, la dépression des crises économiques, l'anxiété des guerres froides et des conflits larvés, l'incertitude des accélérations et des bouleversements technologiques, l'univers inquiétant de la mondialisation néolibérale. En résulte une histoire liquide et fragmentée, rebelle aux classifications traditionnelles qui veulent voir dans l'émotion, le sentiment, l'affect des espèces psychologiques étrangères les unes aux autres, et qui catégorisent notre monde intérieur en types disjoints. L'écriture de l'histoire des émotions témoigne bien au contraire de l'extrême fluidité de telles catégories, qui changent avec les lieux et le temps. C'est donc une position parfaitement assumée dans ce volume : le terme d'« émotion » tel qu'il est entendu ici couvre largement le continent des affects, des sentiments et des cultures sensibles. Ainsi : doit-on séparer la peur de l'anxiété, ou montrer plutôt qu'on ne saurait mieux les définir que par leur propriété de se métamorphoser l'une dans l'autre dans des moments historiques déterminés ? Faut-il vraiment disjoindre la mélancolie antique, les formes anciennes de la tristesse, la dépression contemporaine, ou y déceler une longue généalogie des moments d'abatement dans la vie subjective ? On s'accorde généralement à voir disparaître au cours du xx<sup>e</sup> siècle les modes traditionnels d'administration de la honte. Sommes-nous bien sûrs cependant que des formes diffuses d'humiliation n'en ont pas pris le relais ? Qu'ont donc conservé ou perdu de leurs origines sensibles les régimes affectifs qui sont

aujourd'hui les nôtres, dans une société de masse et d'individus isolés ?

L'idée de la fluidité de notre univers émotionnel, la nécessité de le saisir dans sa dimension généalogique aussi bien que dans le détail de sa quotidienneté la plus ordinaire, à la manière d'une « histoire vue d'en bas » (*a history from below*), se situent ainsi au cœur même de ce troisième volume. Tout autant que s'y trouve le constat que, d'un début de siècle à l'autre, les émotions ont étendu leur empire, occupé une position de plus en plus centrale dans la vie psychique des individus comme dans l'existence sociale de leurs communautés. Et ce, selon trois modalités essentielles, dont on trouvera les traces disséminées dans l'ensemble des textes qui suivent : celle du trauma, tant la période historique que couvre ce volume a été celle d'une brutalisation extrême de la part sensible des individus qui la vécurent ; celle du contrôle, lorsque dans le monde politique et dans celui de la production économique des formes de manipulation émotionnelle inusitées ont vu le jour ; celle d'une autonomisation sensible des individus enfin, quand des contraintes psychologiques anciennes se sont peu à peu effacées pour laisser la place à des formes de ressenti se déplaçant vers d'autres horizons : intimités et compassions inédites mais tout autant indifférences, soucis et peurs jusqu'alors inconnus.

Afin de le faire valoir, ce travail examine tout d'abord les transformations de la pensée des émotions, à travers les ensembles disciplinaires qui en ont fait leur objet (anthropologie, psychologie et neurosciences, histoire, univers de la pensée économique ou politique). Car c'est là une nécessité absolue pour qui voudrait rendre compte de l'existence et des mutations historiques du champ des émotions humaines : leur histoire ne saurait être que transdisciplinaire. Encore convient-il ici de s'entendre. Le dialogue, ancien et fructueux, entre histoire, anthropologie et sociologie reste à établir avec la psychologie et les neurosciences, mais à l'écart des présupposés anhistoriques qui naturalisent spontanément

la culture et biologisent des appartenances de classe, des origines ethniques ou des rôles sexués que l'histoire des émotions ne saurait effacer.

Cet ouvrage se préoccupe en deuxième lieu de la production sociale des émotions ordinaires, de leur « fabrique », s'il est vrai, comme l'avait bien vu Marcel Mauss, que toute société et toute époque déposent ainsi leur marque sur la sensibilité de ses membres : formation originelle de l'univers émotionnel de l'enfance dans la famille ou l'école ; engagements précoces dans la vie politique ; sensibilité à la condition animale ; transports affectifs du voyage et du dépaysement ; souci du sentiment de la nature : autant de moments, de lieux et d'objets privilégiés de la formation de l'univers sensible qui est désormais le nôtre. Ce travail collectif se devait ensuite de faire sa place au caractère tragique de la période qu'il couvre, et d'explorer les limites extrêmes du spectre émotionnel qu'elle déploie : peurs, haines et deuils de la guerre ; horreur des univers concentrationnaires et questionnement de la psychologie du génocide ; interrogation du monde sensible du réfugié et du migrant ; ou, plus près de chacun d'entre nous, confrontation à la maladie, attente de la mort.

Il explore en dernier lieu les régimes émotionnels qui sont devenus les nôtres, sans souci d'exhaustivité, mais en privilégiant certaines des émotions aujourd'hui prépondérantes dans la sphère des sensibilités des sociétés de masse : anxiétés flottantes, dépressions chroniques, humiliations diffuses, mais aussi empathies et compassion inattendues, mutation des codes de l'amour et du désir. Cette interrogation historique se clôt sur l'une des dimensions essentielles de l'empire contemporain des émotions, celle qui fait d'elles un spectacle, que ce soit au musée, dans les salles obscures, dans les stades, sur la scène des théâtres ou celle des concerts, sur la multiplicité des écrans enfin qui désormais nous entourent.

Deux mots encore. Le premier quant aux manières de lire ce livre, comme ceux d'ailleurs qui l'ont précédé : on peut suivre, verticalement en quelque sorte, le mode de lecture qui

vient d'être suggéré. Néanmoins, on peut tout autant choisir d'en faire une multiplicité de lectures « horizontales », qui traversent le volume de texte en texte et repèrent dans des contextes différents les modalités et les mutations de ces émotions qui ne nous quittent guère : la honte, la peur, la haine, mais aussi l'espoir, l'amour ou le rire ont tous laissé leur empreinte dans ces pages.

Le second pour revenir au début de ce parcours, arrivé aujourd'hui à son terme, qui nous a conduits, Alain Corbin, Georges Vigarello et moi-même, à vouloir explorer les mondes historiques du corps, de la virilité et des émotions. En conclusion du troisième et dernier volume d'*Histoire du corps* (2006) nous suggérions que celle-ci, en dépit du travail déjà accumulé dans le domaine, ne faisait que commencer. C'est encore plus vrai de cette histoire des émotions, dont ce chapitre final n'est en rien une conclusion, mais bien plus une ouverture, et une invitation : celle qui reviendra à s'enfoncer toujours plus avant dans la compréhension historique du continent noir de nos peurs et de nos peines, comme à parcourir l'étendue infinie de nos joies et de nos plaisirs.

JEAN-JACQUES COURTINE

# Penser les émotions

# *Les discours de l'anthropologie*

Jan Plamper

Plus que n'importe quelle autre discipline universitaire, l'anthropologie a mis à mal l'idée selon laquelle les émotions seraient identiques partout sur la planète. De surcroît, il s'agit également de la discipline universitaire ayant le plus accompli pour créer une histoire des émotions dont le point de départ serait la variabilité temporelle – c'est-à-dire en se fondant sur l'idée selon laquelle les émotions ne varient pas seulement à travers les cultures, mais également à travers le temps. Si la pensée du sentiment (*feeling*) s'est structurée depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle sur une opposition binaire entre constructivisme social et universalisme, alors l'anthropologie marque l'extrémité constructiviste de ce spectre. Dans le même mouvement, les écrits anthropologiques peuvent eux-mêmes être cartographiés en fonction de cette opposition binaire, dans la mesure où certains s'attellent à la quête de la différence culturelle, tandis que d'autres s'attachent à mettre au jour des dénominateurs communs dissimulés sous ces différences.

De toutes les disciplines universitaires s'intéressant aux émotions, l'anthropologie est également celle qui a développé certaines des pratiques universitaires les plus auto-réflexives. En 1914, Bronislaw Malinowski nota dans son journal de terrain « une forte appréhension des tropiques ; l'horreur de cette atmosphère torride et poisseuse ; quelque chose comme une peur panique de retrouver une chaleur aussi

terrible que celle de juin et juillet derniers. [...] J'étais plutôt déprimé, redoutant de ne pas être à la hauteur de la tâche qui m'attendait. [...] Samedi 9 décembre [1914], arrivée en Nouvelle Guinée. [...] Je me sentais très las et comme vidé intérieurement, de sorte que mes premières impressions ont été plutôt vagues<sup>1</sup>. » Malinowski fut un précurseur. Depuis son journal de terrain, les anthropologues n'ont jamais cessé de réfléchir à la manière dont leur propre appartenance à une culture, y compris leur appartenance à une culture des émotions, altérerait leur propre objet d'enquête – les émotions. Jean Briggs, auteure en 1970 de *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family* (« jamais en colère : portrait d'une famille eskimo »), la première véritable ethnographie des émotions, inclut explicitement dans son corpus de « données comportementales » non seulement la « description des schémas émotionnels des Utkus », mais également sa propre observation des émotions utkus ; non seulement leurs discours sur l'émotion, mais également ses propres expressions émotionnelles, auxquelles, à leur tour, les Utkus réagissaient<sup>2</sup>. Les historiens ont beaucoup à apprendre de ce type et de ce degré d'auto-réflexivité méthodologique.

Ce chapitre tentera d'analyser la pratique et la pensée anthropologiques vis-à-vis des émotions depuis les balbutiements de la discipline au XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à aujourd'hui. Il montrera la manière dont des grands classiques des années 1910 aux années 1960, à savoir les œuvres d'Émile Durkheim, de Margaret Mead et de Claude Lévi-Strauss, traitèrent les émotions, avant d'aborder les premières véritables ethnographies des émotions des années 1970, qui, si elles s'intéressèrent aux différences d'expression émotionnelle, ne prenaient pas encore en compte l'idée selon laquelle les expériences émotionnelles elles-mêmes changeaient à travers le temps. Cette idée – que l'expérience émotionnelle, c'est-à-dire la manière dont une émotion est ressentie, pouvait être variable – allait devenir le paradigme dominant pendant l'apogée du constructivisme social des années 1980. Dans

les années 1990, comme nous le verrons à la fin du chapitre, de nombreux anthropologues essayèrent de surmonter cette opposition binaire entre constructivisme social et universalisme.

## DES COMMENCEMENTS AUX PREMIÈRES ETHNOGRAPHIES DES ANNÉES 1970

Quand l'explorateur James Cook, pendant son second tour du monde en bateau en 1773, quitta l'île tahitienne de Huahine, il consigna dans son journal ses doutes quant à la sincérité de l'expression émotionnelle de la détresse parmi les locaux : « Le chef, sa femme et sa fille, surtout ces deux dernières, n'ont pas cessé une seule seconde de pleurer. Je suis incapable d'affirmer si la peine qu'ils exprimèrent à cette occasion était feinte ou sincère<sup>3</sup>. » Cook et les autres marins qui consignèrent leurs impressions à propos des émotions des autochtones qu'ils rencontrèrent pendant leurs voyages à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle sont les premiers exemples connus d'individus ayant l'idée que, dans d'autres parties du monde, les individus exprimaient leurs sentiments différemment qu'en Europe. Et la discipline anthropologique, développée au XIX<sup>e</sup> siècle, prit pour point de départ cette attention à la différence et à la variation.

Les tout premiers anthropologues, comme Émile Durkheim, se montrèrent moins troublés par la question de savoir si, oui ou non, l'expression des émotions des individus qu'ils rencontraient dans des sociétés lointaines était un reflet véritable de leurs émotions sous-jacentes. Plutôt qu'à l'authenticité, Durkheim s'intéressait à ce qui maintenait l'intégrité d'une société, ainsi qu'à la manière dont les rituels donnaient leur forme et consolidaient les communautés. En 1912, il écrit :

Le deuil n'est pas un mouvement naturel de la sensibilité privée, froissée par une perte cruelle ; c'est un devoir imposé par le groupe. On se lamente, non pas simplement parce qu'on est triste, mais parce qu'on est tenu de se lamenter. C'est une attitude rituelle qu'on est obligé d'adopter par respect pour l'usage, mais qui est, dans une large mesure, indépendante de l'état affectif des individus. Cette obligation est, d'ailleurs, sanctionnée par des peines ou mythiques ou sociales. On croit, par exemple, que, quand un parent ne porte pas le deuil comme il convient, l'âme du mort s'attache à ses pas et le tue<sup>4</sup>.

Aux États-Unis, Ruth Benedict se pencha également sur le rôle des émotions dans des collectifs sociaux, voire dans des sociétés tout entières. Elle s'intéressa toutefois moins à la fonction intégrative durkheimienne de la mise en scène ritualisée des émotions qu'à la manière dont des concepts spécifiques de l'émotion caractérisaient de grands ensembles sociaux, en l'occurrence l'ensemble de la société japonaise. Peu après la défaite du Japon en 1945, elle publia *Le Chrysanthème et le Sabre*, le portrait de groupe ethnopsychologique de toute une nation. Ruth Benedict popularisa la distinction entre les « cultures de la honte », telles qu'elles existaient au Japon, et les « cultures de la culpabilité », telles qu'on en trouvait par exemple aux États-Unis, et elle étudia les conceptions japonaises des sentiments qui donnaient leur forme à la vie sociale, tout en les comparant aux conceptions similaires ayant cours en Amérique du Nord. Par exemple, l'extrême importance de l'*on* japonais. Ce dernier implique un mélange d'« amour » et de « respect », ainsi que l'idée de devoir et de dette – depuis les nouveau-nés, qui auront toujours une dette envers leurs parents, jusqu'aux pilotes kamikazes, à qui l'on offrait une dernière cigarette avant leur ultime vol afin de leur rappeler leur dette permanente envers l'Empereur : « L'amour, la gentillesse, la générosité, auxquels nous tenons d'autant plus qu'ils sont accordés sans contrepartie, en exigent une au Japon<sup>5</sup>. »

Les études anthropologiques des émotions dans des sociétés non occidentales sont en réalité souvent une étude – et une critique – de la société occidentale. Ainsi, l'étudiante de Ruth Benedict Margaret Mead écrivit après son travail de terrain aux Samoa en 1922-1926 : « Les Samoans préfèrent un juste milieu, des sentiments modérés, l'expression discrète d'une attitude raisonnable et équilibrée<sup>6</sup>. » Cette affirmation était en réalité porteuse d'une critique de la société américaine et de l'économie des sentiments dans les familles restreintes américaines. Margaret Mead suggérait que le prix à payer pour la « particularisation des sentiments » existant au sein des familles nucléaires américaines était élevé, dans la mesure où « au sein du vaste groupe familial, qui compte plusieurs hommes et femmes adultes, l'enfant semble être à l'abri des affections pathologiques, telles que le complexe d'Œdipe, le complexe d'Électre, etc. »<sup>7</sup>. Cette idée fut par la suite associée aux nouveaux mouvements sociaux apparus dans les années 1960 et 1970, et tout particulièrement au mouvement féministe, et il est aujourd'hui admis que les descriptions que fit Margaret Mead de la sexualité samoane eurent un immense impact sur la révolution sexuelle des années 1960. Au sein de son propre travail de terrain anthropologique, Margaret Mead a découvert que, chez les Samoans, la « description des émotions n'est pas moins curieuse. Elles sont ou "avec cause" ou "sans cause". D'un individu émotif, sensible, d'humeur changeante, on dit qu'il rit sans raison, pleure sans raison, se met en colère ou veut se battre sans raison. L'expression "être très en colère sans raison" n'implique pas une vivacité particulière de caractère – que l'on suggère par la locution "se mettre en colère facilement" – ni une réaction disproportionnée par rapport à sa cause réelle, elle a son sens littéral et s'applique à un état émotif qui n'est dû à aucune cause perceptible<sup>8</sup> ».

Pendant ce temps, d'autres anthropologues interprétèrent de manière complètement erronée la relation qu'entretenaient les émotions et les signes corporels de l'émotion. Si Durkheim

avait considéré que le totem des aborigènes d'Australie, une sculpture ou une image d'animal, avait pour fonction de créer une solution de continuité entre les aborigènes en vie et leurs ancêtres décédés, autrement dit de servir de lien entre la vie religieuse et la communauté, ce qui conférait au totem un caractère intégrateur et homogénéisant<sup>9</sup>, Claude Lévi-Strauss adopta une approche radicalement différente. En 1969, il écrivit : « Comme l'affectivité est le côté le plus obscur de l'homme, on a été constamment tenté d'y recourir, oubliant que ce qui est rebelle à l'explication n'est pas propre, de ce fait, à servir d'explication. Une donnée n'est pas première parce qu'elle est incompréhensible<sup>10</sup>. » Ce qui signifie qu'il ne faut jamais interpréter les émotions comme une sorte de lieu mystérieux qui serait à l'origine des actions humaines inexplicables. Pour Lévi-Strauss, les marqueurs corporels – sourire, rougir, ou encore pleurer – des humains sont premiers, et les émotions ne sont rien d'autre que des réactions à ces actions corporelles : « En vérité, les pulsions et les émotions n'expliquent rien ; elles *résultent* toujours : soit de la puissance du corps, soit de l'impuissance de l'esprit. Conséquences dans les deux cas, elles ne sont jamais causes<sup>11</sup>. » Certains commentateurs ont fait remarquer que cette approche radicale n'était pas très éloignée de celle de certains psychologues du XIX<sup>e</sup> siècle, comme William James et Carl Lange, ainsi que de leurs disciples autorevendiqués du siècle suivant, comme Silvan Tomkins, qui soutenaient que les émotions n'étaient pas quelque chose d'intérieur au corps<sup>12</sup>, mais bien plutôt que c'était l'expression physique elle-même qui était l'émotion. Pour donner un exemple, nous ne rencontrons pas un ours dans les bois, prenons peur, puis réagissons en fuyant ; non, nous fuyons d'abord l'ours, puis, par la suite, des processus cognitifs nomment « peur » notre fuite. D'autres commentateurs ont considéré que la position de Lévi-Strauss n'était pas une position matérialiste du type stimulus-réponse, mais au contraire une position radicalement cognitiviste où l'accent était intégralement placé sur le travail de la culture : nommer,

interpréter et donner du sens à cette réaction physique, c'est-à-dire, en effet, construire culturellement cette réaction physique<sup>13</sup>. Nous pouvons voir ici combien le champ de la recherche sur les émotions est complexe et instable, et comment l'anthropologie, qui est pourtant généralement identifiée en gros comme relevant du constructivisme social, peut être également cartographiée en se fondant sur une opposition binaire entre universalisme et constructivisme. Cette impression est renforcée par certains anthropologues qui ont recours à des explications des émotions laissant bien peu de place aux variations culturelles, tel Melford Spiro, qui, dans une veine psychanalytique freudienne universaliste, a soutenu dans les années 1950 que derrière la peur des fantômes des Ifaluks de Polynésie se trouvait une agression refoulée, agression dont l'expression directe était bannie par l'obsession culturelle des Ifaluks pour l'harmonie<sup>14</sup>.

Jean Briggs (1929-2016) est généralement considérée comme la pionnière de l'anthropologie moderne des émotions. À l'été 1963, elle se rendit chez les Utkus, un petit groupe d'Inuits canadiens isolés qui pratiquaient un nomadisme saisonnier, se nourrissant de poissons et de caribous, passant l'été dans des tentes et le reste de l'année dans des igloos. Elle fut confiée à la famille du chef utku Inuttiaq et de sa femme, Allaq, adoptant le rôle de fille adoptive aux côtés de leurs trois autres filles.

Le travail de recherche de Jean Briggs devait à l'origine porter sur le chamanisme, mais s'intéressa bien vite à un autre sujet : l'émotion. La question des émotions se posait de manière double : d'une part, elle prenait la forme de l'observation ethnographique et, d'autre part, elle était soulevée par la violation non intentionnelle des normes émotionnelles des Utkus par Jean Briggs. Ce dernier point rejeta progressivement cette dernière dans les marges de la société utku, faisant d'elle une étrangère au point qu'elle partit plus tôt que prévu, ravie de monter dans l'avion que lui avait dépêché le gouvernement canadien.

Avec le temps, Jean Briggs se rendit compte qu'il existait une règle qui gouvernait tous les comportements des Utkus et qui stipulait qu'il ne fallait jamais se mettre en colère. Son livre à propos de son séjour dans la famille d'Inuttiaq était d'ailleurs intitulé *Never in Anger*. Pour les Utkus, grandir signifiait acquérir l'*ihuma*, qu'il est possible de traduire par « raison ». L'*ihuma* s'exprimait principalement par le contrôle émotionnel. La famille acceptait de la part de la petite Saarak bien plus d'égoïsme et de crises de colère que l'on n'en aurait accepté d'un petit Américain du même âge. Dans la mesure où l'enfant manquait d'*ihuma*, sa famille s'attendait à ce qu'elle se mette rapidement en colère et passe son temps à hurler et à crier ; ils obéissaient à presque tous ses caprices. Le stade pré-*ihuma* de Saarak s'acheva quand elle eut à peu près trois ans et que naquit sa petite sœur. Les parents interrompirent plusieurs fois le sevrage de Saarak, avec, aux yeux de Jean Briggs, plus de patience qu'il ne lui semblait humainement possible. Pourquoi se montraient-ils si patients ? Parce que l'*ihuma* était censé émerger de lui-même en chaque Utku, sans la moindre action des parents. Et puisqu'il n'avait pas encore élu domicile en Saarak, la situation était acceptée avec sérénité.

Jean Briggs prit toute la mesure de l'importance du contrôle émotionnel d'une manière aussi frappante que douloureuse, non grâce à ses observations, mais par le biais de son échec involontaire à se conformer aux normes émotionnelles en vigueur dans la société utku. Cela n'arriva pas d'un coup, publiquement, mais très progressivement. Cet échec naquit des difficultés de Jean Briggs à s'adapter au froid arctique, de ses difficultés avec la communication verbale, ainsi que de son interprétation erronée des comportements utkus : « Rétrospectivement, ma relation avec les Utkus s'est divisée approximativement en trois phases, au cours desquelles je fus d'abord aux yeux des Utkus une étrangère faisant l'objet de curiosité, puis un enfant récalcitrant, pour finalement devenir une source d'irritation permanente<sup>15</sup>. »

Pendant la première phase, Jean Briggs vécut dans sa propre tente, qui devint rapidement le centre de l'attention des Utkus. Elle recevait des visiteurs toute la journée, et brûlait du désir de retrouver ne serait-ce qu'un peu d'intimité ; mais pour les Inuits, qui vivaient dans des habitations glaciales, être seul était le pire des châtements. Jean Briggs ne se montra également pas à la hauteur, que ce soit physiquement ou linguistiquement. Elle devait demander à ses interlocuteurs de se répéter bien plus souvent qu'il n'était d'usage chez les Utkus et, même avant l'arrivée de l'hiver, elle s'inquiétait du froid, qui lui avait donné des engelures aux mains et aux pieds. Puis elle remarqua que, quand elle rendait visite aux Utkus, ils n'interrompaient pas leurs tâches en cours, si bien qu'elle cessa à son tour de faire attention au flux constant de visiteurs qui pénétraient dans sa tente ; cette réaction fut apparemment bien accueillie, mais, en réalité, il s'agissait là d'une infraction aux normes des Utkus, qui conduisit par la suite à sa marginalisation en tant que *kapluna*, le terme utku pour les « Blancs ». Au même moment, Jean Briggs était sujette à des crises de larmes ou d'irritation, explosions émotionnelles qui semblèrent de la même manière acceptées par les Utkus : « Comme je l'ai découvert plus tard, je me suis un peu trop facilement rassurée quant aux effets de mes crises d'irritabilité<sup>16</sup>. »

La situation devint critique pendant l'hiver, quand la température chuta à moins 50 °C, ce qui contraignit Jean Briggs à s'installer dans l'igloo d'Inuttiaq. Celle-ci ne réussit que fort partiellement à se comporter en fille adoptive obéissante. Ses intérêts, bien souvent, entraient en contradiction avec ceux d'Inuttiaq, comme « quand, par exemple, il détruisit le thermomètre de l'igloo [qu'elle avait] eu temps de mal à fabriquer<sup>17</sup> ». À ce stade, elle se rendait lentement compte que le contrôle de ses émotions était une vertu cardinale pour les Utkus, mais elle trouvait de plus en plus difficile de se conformer à cet idéal et, sa relation avec Inuttiaq se détériorant au même rythme que le temps qu'il faisait dehors, elle

n'eut d'autre choix que de se recroqueviller dans son coin de l'igloo. Dans ces circonstances, elle trouvait trop difficile de contrôler ses émotions : le stress extérieur était trop grand.

La rupture ne fut toutefois consommée qu'à la suite d'un événement précis. Pendant l'été, quelques Américains blancs et quelques pêcheurs amateurs canadiens arrivèrent, et Briggs eut honte de leurs manières arrogantes. Quand les pêcheurs empruntèrent deux précieux canoës utkus, emprunt effectué selon des termes que Jean Briggs considérait comme injustes, cette dernière, qui jouait le rôle d'interprète, leur fit part de sa désapprobation, leur laissant croire que cette désapprobation était également partagée par les Utkus. Les Utkus y virent à nouveau une violation de la norme du contrôle émotionnel, une infraction à la politesse et à la générosité, et, ultimement, une remise en cause du rôle de chef d'Inuttiaq. À la suite de cet incident, s'ils continuèrent à la nourrir, ils ne lui prêtèrent plus aucune attention. Jean Briggs fit alors une dépression qui dura plusieurs mois, au cours desquels elle perdit une partie de sa maîtrise de la langue. Elle finit par sortir de son épisode dépressif quand apparut la possibilité d'un départ anticipé. De plus, les Inuits se rendirent finalement compte qu'elle n'avait qu'essayé de les aider quand elle avait joué les interprètes, et elle fut de nouveau acceptée par la famille. « Je considère que Yiini est à nouveau un membre de ma famille » : Inuttiaq, par ces mots, mit un terme au conflit<sup>18</sup>.

Inuttiaq devint un exemple type de la signification du contrôle émotionnel pour les Utkus. Avec le temps, elle en vint à le considérer moins « comme un Utku typique » que comme « une personne particulièrement intense. Il contrôlait également ses sentiments d'une manière stricte, mais, dans son cas, on ne pouvait pas ne pas se rendre compte que quelque chose était contrôlé »<sup>19</sup>. La légitimité d'Inuttiaq en tant que chef des Utkus découlait principalement de son tempérament plus impulsif que la moyenne, car le contrôle qu'il exerçait sur lui-même n'en semblait que plus titanesque<sup>20</sup>. Mais cet incroyable *self-control* était également une grande source de

peur : « Ils disent qu'un homme qui ne se met *jamais* en colère n'hésitera pas à tuer le jour où il sera en colère<sup>21</sup>. » Jean Briggs en était finalement venue à comprendre que le fait d'éviter l'expression des émotions extrêmes, et surtout celle de la colère, était central pour le sentiment de soi des Utkus.

Le séjour de Jean Briggs dans la famille d'Inuttiaq donna naissance à la première véritable ethnographie de l'émotion, illustrant avec un grand luxe de détails la contingence culturelle de l'expression de l'émotion – l'*expression* émotionnelle, et non les sentiments eux-mêmes, car *Never in Anger* n'est pas une œuvre qui défend le constructivisme social. Le titre de son livre peut porter à confusion, dans la mesure où, tout du long, Jean Briggs ne cesse d'insister sur le fait que les Utkus ressentent bien de la colère mais ont appris à la réprimer. Elle a elle-même résumé ainsi l'objet de ce livre : il examine « les manières dont les sentiments, affectueux ou hostiles, sont canalisés et communiqués, ainsi que les manières dont les individus tentent de diriger et de contrôler, en eux et chez les autres, les expressions inadéquates de ces sentiments<sup>22</sup> ».

Robert Levy (1924-2003), un autre pionnier de l'anthropologie des émotions, avait aussi peu envie que Jean Briggs de suggérer que les sentiments n'étaient qu'un produit culturel. Levy avait accompli son travail de terrain à Tahiti au début des années 1960. Il établit une distinction entre les émotions socialement pertinentes (*hypercognized*, « surconnues ») et les émotions socialement non pertinentes (*hypocognized*, « sousconnues »), ce qui n'impliquait pas que les émotions considérées comme sous-connues n'étaient pas ressenties. Ce qui intéressait Levy était bien la manière dont l'importance de certains sentiments universaux variait d'un collectif à un autre. La question de l'importance assignée à des émotions particulières dans un grand spectre de groupes sociaux – de la famille à la société – est centrale pour l'étude de l'histoire. Il s'agit également de l'une des questions les plus lourdes de conséquences pour la discipline historique : comment les historiens peuvent-ils dire quelque chose de significatif à propos

des ensembles sociaux, depuis les petits groupes jusqu'aux sociétés tout entières, sans tomber dans des stéréotypes ni utiliser des concepts aussi problématiques que ceux de caractère national ou même de mentalité nationale ?

Quoi qu'il en soit, Levy considérait le concept tahitien de colère, « *riri* », comme surconnu. Le principe qui guidait le comportement tahitien n'était pas le contrôle émotionnel ; il s'agissait même de son contraire, puisqu'il était question de « débarrasser » verbalement le corps humain de la colère aussi rapidement que possible<sup>23</sup>. Levy apprit par son informateur Tāvana que « les Tahitiens disent qu'un homme en colère est comme une bouteille. Quand il est trop rempli, il se met à déborder ». Réprimer sa colère « a des effets néfastes sur le corps ; cela peut créer des problèmes au cœur ou à la tête. Il existe des gens qui sont morts de colère »<sup>24</sup>.

Levy ne se contenta pas de distinguer de grandes différences dans l'expression des sentiments, mais également dans leur localisation au sein du corps humain. Ses informateurs lui expliquèrent que la colère, le désir et la peur, ou en tout cas leur équivalent tahitien, étaient situés dans l'*ā'au*, c'est-à-dire dans l'intestin. Certains prétendaient que ces émotions « entraient dans le cœur ». Levy pensa qu'il s'agissait là « en partie d'un effet de l'introduction de la Bible, où le cœur est le siège des émotions, mais que cette localisation pouvait également impliquer la perception de réactions émotionnelles viscérales ayant pour siège aussi bien la poitrine que l'abdomen<sup>25</sup> ».

Dans le cas de Robert Levy, il importe de souligner qu'il s'agit, encore plus que dans celui de Jean Briggs, d'un exemple d'anthropologie des émotions *avant* le développement du constructivisme social. Par exemple, la détresse psychique individuelle – la « dépression » – est aussi commune chez les Tahitiens que chez nous, écrit Levy, mais elle est « masquée en étant expliquée de manière surnaturelle » au moment où l'aide des guérisseurs est demandée<sup>26</sup>.

## LES ETHNOGRAPHIES CONSTRUCTIVISTES SOCIALES DES ANNÉES 1980

En 1980, la publication de *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life* (« connaissance et passion : les notions ilongots du soi et de la vie sociale »), de Michelle Rosaldo (1944-1981), marque le début d'une décennie au cours de laquelle l'anthropologie des émotions allait être dominée par le constructivisme social. L'auteure avait effectué son terrain auprès des Ilongots, un groupe de trois mille cinq cents individus vivant dans les bois dans le nord des Philippines. Les Ilongots étaient des chasseurs et des agriculteurs. Ils avaient été convertis dans les années 1960 et 1970 au fondamentalisme chrétien par des missionnaires américains et faisaient l'objet depuis 1972 d'une attention particulière de la part de la dictature militaire de Ferdinand Marcos, qui désirait placer les populations indigènes des Philippines sous sa coupe.

Michelle Rosaldo découvrit une culture dans laquelle l'émotion occupait une place spéciale, tout particulièrement en lien avec une pratique que l'on pensait disparue : la chasse aux têtes. Elle décrivait ainsi la chasse aux têtes des Ilongots :

Un homme (jamais une femme) décide d'aller tuer, parle aux membres de sa famille, et planifie un raid car son cœur est « lourd ». Même s'il peut nourrir l'espoir de tuer au sein de localités ou de groupes familiaux particuliers, le chasseur ne se soucie en revanche pas de l'identité personnelle de ses victimes, pas plus qu'il ne limite sa violence à des adversaires de son âge et de son sexe. Qu'ils pleurent un membre de la famille, qu'ils soient envieux de têtes coupées par le passé, en colère à cause d'une insulte, ou encore poussés par le désir de vengeance, les chasseurs de têtes cherchent avant tout à actualiser leur *liget*. Tous ont la sensation d'un poids qui se « concentre » et s'intensifie au fur et à mesure qu'ils progressent, lentement mais sûrement, une nuit blanche après l'autre, manquant de nourriture et découvrant des

zones encore ignorées de la forêt, jusqu'à ce qu'ils parviennent au lieu de l'embuscade, dont l'emplacement général a toujours été défini à l'avance. Se déplaçant très lentement, de manière furtive, ils ne se parlent qu'en chuchotant et jouent de la flûte en roseau pour affermir leur cœur. Une fois près du lieu choisi pour l'embuscade, ils se cognent la tête pour augmenter leur *liget* ; leur vision s'affaiblit, pour mieux se concentrer sur leur future victime ; leurs yeux les brûlent. Alors, quand ils auront tiré, les chasseurs se ruent sur les morts et les blessés pour les larder de coups de couteau. Les hommes qui se voient attribuer la décapitation n'ont pas besoin de tuer eux-mêmes ou même de couper la tête de leur victime : il leur suffit de brandir une tête coupée et de la « jeter » sur le sol – [soit de jeter] le poids dont chaque tueur ainsi se débarrasse. Une fois ceci accompli, ils hurlent de triomphe, et les autres chasseurs jettent à leur tour leur tête avant de crier à l'unisson. Tendus, concentrés et prudents jusque-là, les joyeux vainqueurs abandonnent alors les têtes coupées et les cadavres. Purgés de toute violence, ils se mettent à la recherche de roseaux en fleur, qu'ils porteront comme des plumes et qui signifieront la légèreté, ainsi que de feuilles odorantes, dont le parfum leur rappellera les vies qu'ils ont volées. Puis ils se dépêcheront de rentrer chez eux<sup>27</sup>.

Une enquête que mena Michelle Rosaldo en 1968 montra que, sur soixante-dix hommes âgés de plus de 20 ans, soixante-cinq avaient à un moment ou à un autre de leur vie tué quelqu'un avant de lui couper la tête<sup>28</sup>. Elle réalisa bientôt que la clé de cette pratique ne devait pas être cherchée dans l'idée anthropologique en vogue selon laquelle elle aurait rempli la fonction de rite de passage, mais bien plutôt dans l'explication qu'en offraient les chasseurs eux-mêmes : décapiter quelqu'un rendait « léger leur cœur lourd », une manière indigène de parler des sentiments. Elle suggéra que « les Ilongots disaient que les hommes allaient chasser des têtes à cause de leurs émotions. Ce n'étaient pas des dieux mais des sentiments "lourds" qui donnaient envie à ces hommes de tuer ; en prenant des têtes, ils pouvaient espérer

“chasser” (*cast off*) une “colère” qui les “accablait” et oppressait leur “cœur” chagriné<sup>29</sup> ». Un point de vue intérieur plutôt qu’une observation extérieure, un point de vue émique et non étique<sup>30</sup> : non la question, par conséquent, de la cosmologie au sein de laquelle cette *langue du cœur*<sup>31</sup> prenait place, mais bien plutôt celle de comprendre la signification que ces concepts revêtaient dans la culture des Ilongots – telles étaient les questions qui devinrent centrales pour Michelle Rosaldo.

Que se passait-il dans les « cœurs » (*rinawa*) des Ilongots ? Il devint bientôt clair que la « passion » ou l’« énergie » (*liget*) et la « connaissance » (*bēya*) étaient des concepts clés et entretenaient entre eux une relation dialectique. Le *liget* était l’expression de l’autonomie masculine qui, avant la première rencontre sexuelle et le début d’une relation monogame, devait à la fois être mise en pratique et domptée<sup>32</sup>. La chasse aux têtes était une pratique ritualisée qui permettait cette mise en pratique et ce domptage. Peut-être même en était-elle le principal médium. Une fois que l’homme se retrouvait impliqué dans une relation stable, il cessait d’aller à la chasse aux têtes, et le *bēya* dans son cœur tenait son *liget* en échec. Ce qui implique par conséquent la description et le soutien rituels et émotionnels de la part des institutions sociales (mariage) et des hiérarchies (jeunes/vieux, hommes/femmes).

Lors de son deuxième travail de terrain dans les années 1970, Michelle Rosaldo fit écouter aux hommes ilongots des enregistrements de chansons des chasseurs de têtes, ce qui les rendit tristes, et même les irrita, au point qu’ils ne voulaient plus les écouter. La plupart d’entre eux s’étaient récemment convertis au christianisme et avaient complètement abandonné la chasse aux têtes. Les chansons engendraient une certaine « nostalgie » pour la chasse aux têtes ; ou, plus précisément, ces chansons émouvaient leurs cœurs et créaient un mauvais *liget*, qui ne pouvait plus être canalisé par la chasse aux têtes ni dirigé vers une fin particulière<sup>33</sup>. Un type similaire de *liget* fut créé quand un jeune homme qui n’était pas encore marié et n’avait jamais été à la chasse aux têtes aperçut les

boucles d'oreilles propres aux chasseurs de têtes que portait un autre jeune homme. Son cœur alors s'alourdit et, comme malade et en plein effort, s'emplit de confusion et de frustration. Par contraste, le cœur idéal était « léger » et « vibrait » dans le vent, comme les tiges des plantes. La chasse aux têtes « calmait les cœurs » des chasseurs de têtes : « Finalement, pour le chasseur de têtes, ce qui importe est la joie qu'il a à se défaire de son fardeau ; ce n'est pas le meurtre ou la vengeance, mais bien la perte de ce poids qu'il ressent quand il coupe une tête et la jette au sol qui chasse les nuages de son cœur pour lui insuffler une nouvelle vie »<sup>34</sup>.

Michelle Rosaldo a démontré que les émotions étaient absolument centrales pour la construction de l'identité des Ilongots. Les catégories émotionnelles, et tout particulièrement le *liget* et le *bēya*, étaient censées dépendre directement d'événements extérieurs (percevoir un animal pendant la chasse, chercher des boucles d'oreilles de chasseur de têtes, ou encore entendre une chanson de chasse aux têtes). Il n'existait pas de concept de contrôle psychique internalisé comme la « conscience » ou l'entendement ; les émotions étaient autodéterminées : le *liget* et le *bēya* étaient, si vous préférez, fixés au cœur au sein d'un écosystème autorégulé. Il n'existait pas d'« émotions » (*emotions*) telles que nous les entendons, mais plutôt des mouvements (*motions*) du cœur<sup>35</sup>. Par conséquent, elles n'étaient pas liées à un objet et possédaient leur propre capacité d'agir linguistique : « Commentaire des narrateurs : “Mon cœur a dit ‘tire’ et j’ai tiré”, “Mon cœur a dit : ‘Il vient’, et il est venu”<sup>36</sup>. »

Cette conception plutôt inhabituelle de l'identité (*self*) à partir de l'interaction entre le *liget* et le *bēya* illustre la manière dont l'identité personnelle et sa relation à la société sont construites et non données. La catégorie du moi ou de la subjectivité – ce que cela signifie d'être un individu – est connue pour être une catégorie centrale, si ce n'est la catégorie centrale, de toutes les théories poststructuralistes. Ajoutons que l'exemple des Ilongots bouleverse les idées

occidentales quant à l'hypothèse d'une intensité particulièrement forte des émotions féminines. Dans la mesure où c'étaient les hommes qui se retrouvaient emportés par la dialectique *liget/bēya*, ils ressentaient plus intensément que les femmes<sup>37</sup>. En Occident, par contraste, ce sont les femmes qui sont considérées comme « émotives » et responsables des sentiments les plus forts.

Le travail de Lila Abu-Lughod souligne dans quelle mesure l'anthropologie constructiviste sociale des émotions reflète les questions de genre. Elle arriva au Caire en octobre 1978, alors qu'elle était en route pour rejoindre les Bédouins d'Awlad Ali dans le désert occidental, près de la frontière libyenne. Son père, le célèbre intellectuel palestino-américain Ibrahim Abu-Lughod, avait insisté pour l'accompagner et la présenter personnellement, car il savait que, dans une société arabe musulmane traditionnelle, la protection d'un père était vitale pour la réussite sociale et universitaire de toute jeune fille non mariée.

À Alexandrie, son père organisa une rencontre avec les Bédouins du désert et leur apprit les intentions de sa fille : perfectionner sa maîtrise de la langue arabe et découvrir la vie des Bédouins, raison pour laquelle elle cherchait une famille bédouine qui accepterait de l'accueillir. Le *haj*, l'ancien de la tribu, proposa de prendre Lila Abu-Lughod dans sa propre famille. Elle s'installa chez ce dernier en tant que « fille adoptive », tenant donc exactement le même rôle que Jean Briggs chez les Utkus – et, bien sûr, elle avait lu l'ethnographie de cette dernière.

Après la Seconde Guerre mondiale, les Bédouins d'Awlad Ali avaient rompu avec le nomadisme et vivaient désormais dans de simples maisons et non dans des tentes. Ce passage à une existence sédentaire s'accompagna d'un degré encore plus grand de ségrégation entre les hommes et les femmes. Quand elles étaient encore nomades, les femmes disposaient d'une liberté de mouvement relative qui leur

permettait de se déplacer entre les différentes tentes de leur famille, mais, depuis qu'elles vivaient dans des maisons, il était devenu bien plus facile de les empêcher de rencontrer les hommes de leurs familles ou, pire, des étrangers. Leur liberté de mouvement fut donc largement réduite et, de plus, elles furent plus régulièrement et plus exhaustivement voilées. En même temps, les hommes qui étaient devenus plus riches pouvaient se permettre d'avoir des épouses supplémentaires, ce qui eut également un énorme impact sur l'économie émotionnelle des familles<sup>38</sup>.

À l'origine, Lila Abu-Lughod ne s'intéressait pas à la question des émotions, mais cette question devint rapidement centrale une fois qu'elle se fut installée dans le monde féminin clos sur lui-même de sa nouvelle famille<sup>39</sup>. On y chantait des *ghinnāwas* (littéralement, des « petites chansons ») ; ces chansons étaient principalement improvisées, parfois à la manière de dialogues rapides : par leur forme, elles évoquaient des haïkus japonais et, par leur contenu émotionnel, des chansons de blues américaines. La littérature orale des *ghinnāwas* était, malgré les règles du genre et ses conventions, l'un des lieux ou, mieux, le lieu où les épouses bédouines d'Awlad Ali pouvaient exprimer leurs sentiments. Aux yeux des Bédouins d'Awlad Ali, les déclarations verbales chargées émotionnellement manquaient d'authenticité ; il s'ensuivait qu'on ne s'attendait pas à ce qu'elles soient logiques ou cohérentes. Elles pouvaient même être complètement contradictoires. Les *ghinnāwas* étaient au contraire la « poésie de la vie personnelle », une poésie qui parlait de la tristesse, des troubles de l'amour et du désir ardent, de la jalousie de la seconde épouse du mari, ou encore de l'amour porté à un autre homme qu'à l'époux promis ; les *ghinnāwas* ouvraient donc une fenêtre sur le 'agl, le moi bédouin, le cœur, la conscience, l'esprit ou, en ôtant au terme toute connotation religieuse, l'âme<sup>40</sup>.

Ce qui dans ce contexte est radicalement étranger pour un point de vue occidental réside dans l'idée selon laquelle le

langage idéal et « véridique » des sentiments ne prend pas la forme d'un discours informel ou de signaux physiques clairs, mais au contraire s'incarne dans un genre littéraire qui, même au plus fort de l'improvisation, continue à adhérer à des règles fixes. Les *ghinnāwas*, comme le fit remarquer Lila Abu-Lughod, constituaient le moyen principal d'établir l'authenticité des sentiments. Cette dernière entendit les poèmes d'une femme qui, à l'écouter, semblait éprouver du mépris à l'égard de son mari. Cette situation mettait la famille du mari mal à l'aise, et Lila Abu-Lughod rompit sa promesse de ne jamais répéter à un homme les poèmes qu'elle avait entendus ; elle parla des poèmes au beau-frère de la femme. Jusque-là, ce dernier avait simplement cru qu'elle badinait avec son frère et qu'elle se contentait de simuler un manque d'amour afin que son mari la couvre de cadeaux. Toutefois, une fois que le beau-frère eut entendu parler des poèmes, il changea d'avis. Et la femme elle-même, quand Lila Abu-Lughod lui parla à nouveau de ses *ghinnāwas*, lui avoua qu'elle aimait un autre homme, issu d'une famille ennemie d'une autre tribu<sup>41</sup>.

Pour prendre un autre exemple, quand Mabrukā, mariée depuis seize ans et mère de six enfants, découvrit que son mari projetait de prendre une seconde épouse, elle ne broncha pas et dit simplement : « Qu'il se marie, ça m'est égal. Mais il devrait m'acheter de jolies choses. C'est un incapable, il l'a toujours été. Un vrai homme s'enquiert de sa famille, veille à ce qu'elle dispose de tout ce dont elle a besoin<sup>42</sup>. » Même quand, après le mariage, son mari passa plus que les sept jours habituels avec sa nouvelle femme, elle réagit avec stoïcisme, apparemment indifférente. Lila Abu-Lughod lui demanda gentiment s'il lui manquait. La femme lui répondit : « Oh que non. Vous pensez qu'il est cher à mon cœur ? Je ne pense même pas à lui. Il peut aller et venir comme il lui plaît<sup>43</sup>. » Peu après, elle commença à réciter des poèmes pleins d'émotions parlant d'amour et de déception, du style de celui-là :

Ils me quittent toujours  
 gavée de fausses promesses...  
 (*dīmākhallō l-'agl*  
*'āmrātbimwā 'īdhum<sup>44</sup>...*)

Cela signifiait-il que Mabrūka avait « menti » à sa famille, ou du moins qu'elle l'avait induite en erreur, tandis que son poème disait la vérité quant aux sentiments qu'elle éprouvait ? Pas du tout, soutenait Lila Abu-Lughod. Ce type de lecture cynique serait proche de l'idée d'Erving Goffman selon laquelle les individus portent des « masques » lors de leurs interactions publiques avec d'autres individus, conservant leurs vrais visages dans les « coulisses », un lieu où ils pourraient enfin montrer leur vrai moi<sup>45</sup>. Pour Lila Abu-Lughod, nous devons au contraire rejeter la chimère occidentale d'un moi authentique, attribuer le même degré d'authenticité aux paroles publiques de la femme qu'au poème récité en privé et traiter les deux discours sur un pied d'égalité (et ici, l'auteure s'appuie explicitement sur Michel Foucault)<sup>46</sup>. Partant de ce principe, et en toute logique, Lila Abu-Lughod rejeta également l'idée exprimée ci-dessus selon laquelle les déclarations verbales chargées émotionnellement manquent d'authenticité.

Quand l'on parle de l'approche constructiviste sociale de l'anthropologie des émotions, un nom surgit généralement, souvent avec, et même souvent avant celui de Lila Abu-Lughod : celui de Catherine Lutz<sup>47</sup>. En 1977, Catherine Lutz partit faire un travail de terrain sur l'atoll d'Ifaluk dans le sud-ouest du Pacifique. Les deux îles principales, qui ensemble font moins de 2,5 kilomètres carrés, avaient été attribuées en 1945 aux États-Unis par les Nations unies en tant que territoire sous tutelle. À l'époque du travail de terrain de Catherine Lutz, quatre cent trente Ifaluks vivaient dans des paillotes composées d'une pièce, où étaient logés en moyenne treize individus<sup>48</sup>. À l'instar des autres ethnographies que nous

avons abordées, la monographie de Catherine Lutz témoigne d'un haut degré d'autoréflexivité, et cette dernière adopta une position on ne peut plus claire : elle écrivit qu'elle était à la recherche d'une culture dans laquelle les sentiments n'étaient pas automatiquement associés à la féminité – un préjugé occidental dont elle avait continué à faire les frais dans les années 1970, en dépit du fait que, dans les universités américaines, les femmes commençaient à accéder à des postes à responsabilité. Catherine Lutz insistait sur le fait que le système matrilocal pratiqué par les Ifaluks, dans lequel les familles logeaient au sein de la maison de la famille de la femme ou à côté, l'avait amenée à espérer un plus grand degré d'égalité de genre ainsi qu'un moindre caractère genré de l'émotion<sup>49</sup>.

L'approche constructiviste sociale n'a jamais été exprimée aussi ostensiblement, ni avant ni après ce travail de Catherine Lutz. Les premières phrases de son livre sont les suivantes :

À première vue, rien ne semble plus naturel, et donc moins culturel, que les émotions ; rien ne semble plus privé, et donc moins susceptible d'examen public ; rien ne semble plus originel, et donc moins compatible avec le *logos* des sciences sociales. Toutefois, il est possible de traiter ces assertions comme les éléments d'un discours culturel dont les hypothèses sur la nature humaine tels les dualismes – corps et esprit, public et privé, essence et apparence, ou encore irrationalité et pensée – constituent ce que nous considérons comme la nature évidente par elle-même des émotions<sup>50</sup>.

Par conséquent, l'un de ses objectifs fut « de déconstruire l'émotion, afin de montrer que l'usage de ce terme, que ce soit dans nos conversations de tous les jours ou dans les débats en sciences sociales, repose sur un réseau d'associations le plus souvent implicites qui donnent leurs forces aux affirmations utilisant ce terme<sup>51</sup> ». Mais elle chercha également à mettre davantage l'accent sur les femmes et les émotions dans les cultures occidentales : « Tandis que des mots comme "envie",

“amour”, ou “peur” sont invoqués par quiconque désire parler du moi, du privé, de ce qui est intensément important, de l’ineffable, ils sont également utilisés pour parler d’aspects dévalorisés de notre monde – l’irrationnel, l’incontrôlable, le vulnérable, et la femme<sup>52</sup>. »

La déconstruction et la désessentialisation permettent, selon Catherine Lutz, de rendre possible un point de vue non biaisé sur les constructions émotionnelles locales. Pour les Ifaluks, les émotions étaient dites plus intersubjectives qu’individuelles, contrairement à ce qu’il en est dans la vision occidentale de ces dernières ; plus externes qu’internes au corps, parfois avec des effets physiques ; et plus marquées par le statut social que liées à des conditions intérieures. Catherine Lutz affirma donc que « l’expérience émotionnelle n’est pas préculturelle, mais *avant tout* culturelle. L’hypothèse dominante selon laquelle les émotions ne varient pas en fonction des cultures doit donc être remplacée par une question, celle de savoir comment traduire un discours culturel sur l’émotion en un autre<sup>53</sup> ».

L’un des points clés du texte de Catherine Lutz est la « traduction », non en un sens sémantique ou référentiel, mais bien plutôt en tant qu’outil pragmatique et performatif : elle ne s’intéressait pas à la manière dont l’on pouvait comparer les significations des différents mots décrivant les émotions, mais à l’étude des signes émotionnels inscrits dans l’action humaine, qu’ils soient verbaux ou non verbaux (les gestes, les expressions faciales, les mouvements corporels, etc.). Prenons un exemple : traduit en termes de référence et de sémantique, le mot ifaluk *song* signifie *grosso modo* « colère justifiable ». Mais qu’apprenons-nous ici des Ifaluks ? Pas grand-chose, dans la mesure où la pratique du *song* n’implique aucune libération de la colère, aucune perte de contrôle, aucun *éclat* du genre induit par l’idée occidentale de colère. Les Ifaluks vivaient dans une société en « face à face », sans loi écrite, et le *song* fonctionnait comme une forme générale de régulation culturelle. Quiconque parlait de son *song* faisait référence

d'une part à la violation morale d'un autre Ifaluk et d'autre part à sa propre position sociale, puisque l'accès aux ressources nécessaires pour rendre un *song* légitime était limité et asymétrique : les Ifaluks les plus puissants pouvaient avoir un *song* plus fréquemment que les autres. Mais les Ifaluks étaient un peuple coopératif, si bien que ce système n'impliquait pas un désir d'avancement social ou une lutte autour de la distribution des ressources sociales. Non, les chefs qui invoquaient leur *song* étaient selon Catherine Lutz davantage « concernés par le bien-être du collectif : partie représentant le tout, ils représentaient la volonté de tous les Ifaluks. En faveur de cette interprétation, citons le fait que les chefs étaient considérés comme possédant le plus haut degré de l'émotion la plus valorisée par les Ifaluks : le *fago*, un mélange de compassion, d'amour et de mélancolie. Par conséquent, les chefs étaient comme les autres Ifaluks, mais avaient seulement davantage accès aux émotions, du moins les émotions qui impliquaient principalement le *fago*, et parfois le *song* si d'autres Ifaluks violaient des tabous »<sup>54</sup>.

Alors qu'elle était partie sur le terrain « avec toute une série de théories émotionnelles implicites et quotidiennes associées à [s]a culture, [s]a classe et [s]on genre, alors [qu'elle] désirai[t] savoir, par exemple, ce que les habitants de l'île "ressentaient vraiment", et [qu'elle] partai[t] du principe que leurs vies émotionnelles relevaient avant tout de la sphère privée, que la peur et la colère étaient des choses qui devaient être "conquises" et que l'amour, lui, devait être avoué publiquement », Catherine Lutz en revint avec deux modèles émotionnels : son modèle européen-américain de la classe moyenne et l'ethnopsychologie ifaluk<sup>55</sup>. Le premier modèle affirmait que les émotions avaient deux visages, qu'elles étaient semi-pathologiques, et, en même temps, le « siège du véritable moi » ; elles étaient donc à la fois bonnes et mauvaises<sup>56</sup>. Si les sentiments étaient considérés comme mauvais, alors ils étaient des pulsions (et donc non intentionnels), des jugements de valeur (et non des faits), enfantins (et non adultes),

subjectifs (et non objectifs), issus du cœur (et non de la tête), irrationnels (et non rationnels), chaotiques (et non ordonnés) et, enfin, avaient trait à la nature (et non à la culture) – tous traits associés aux femmes, aux pauvres et aux Noirs. Mais il se trouve toujours parmi ces derniers certains individus qui parviennent à renverser ces signes, et à utiliser l'émotionnalité d'une manière positive, à l'instar du Black Panther Party qui fit fond de la colère pour servir ses projets politiques d'émancipation<sup>57</sup>. Si, au contraire, les émotions étaient considérées comme bonnes, alors elles étaient pleines de vie (et non aseptisées, exsangues), ainsi qu'individuelles et autonomes – au point que les sentiments deviennent dans ce cas l'ultime refuge d'un moi authentique et intact, une idée entre autres véhiculée par l'expression populaire : « Tu ne peux pas imaginer ce que je ressens<sup>58</sup>. »

Chez les Ifaluks, toutefois, du moins tels qu'ils furent décrits par Catherine Lutz, les métaconcepts étaient plus holistiques : les *nunuwan* dénotaient des sentiments mentaux qui n'étaient ni créés directement par le *tip* (la volonté, le désir), ni un *tip* déterminé, mais bien plutôt la même chose que le *tip*. Les *nunuwan* étaient toutefois, à la différence du *tip*, relationnels et intersubjectifs : on parlait d'eux à la première personne du pluriel plutôt qu'au singulier, et une émotion en déterminait une autre – le *song* d'un individu entraînait le *metagu* (la peur) d'un autre. Les *nunuwan* étaient provoqués aussi bien par des interactions sociales que par des événements extérieurs, ces derniers ayant un effet direct et n'impliquant pas d'internalisation. Ils s'inscrivaient dans une interprétation du moi qui comprenait trois entités : les gens (*yaremat*), les esprits (*yalus*) et le dieu catholique (également *yalus*, ou *got*). Les Ifaluks pensaient que les morts devenaient des esprits et que ces derniers étaient capables de causer des maladies et des cauchemars<sup>59</sup>.

Comment Catherine Lutz expliquait-elle ces différences culturelles ? Comme dans tous les travaux poststructuralistes, l'on parlait fort peu de causalité. Toujours est-il que

les émotions holistiques des Ifaluks étaient tout de même attribuées à une origine : une société fondée sur le contact en face à face, l'absence de capitalisme, et donc de toutes ses dimensions aliénantes – voilà selon Catherine Lutz les facteurs qu'il fallait rendre responsables du monde émotionnel sain des Ifaluks<sup>60</sup>. Il est naturellement possible de remettre cette thèse en question, tout comme il est possible de s'interroger sur la distillation de deux modèles culturels monolithiques de l'émotion, à savoir d'un côté le modèle européen-américain de la classe moyenne et, de l'autre, l'ethnopsychologie des Ifaluks. La véritable question qui se pose ici est la suivante : ces deux cultures de l'émotion n'avaient-elles véritablement jamais eu de contact jusqu'ici ? Que dire, dans ce cas, de l'influence mutuelle et des transferts qu'illustre parfaitement l'introduction dans la culture ifaluk d'un *got* catholique ?

## LE RETOUR AU CORPS ET À « L'EXPÉRIENCE VÉCUE » DANS LES ANNÉES 1990

À la fin des années 1980, le constructivisme social et plus généralement le poststructuralisme commencèrent à s'essouffler. Les raisons de ce déclin sont complexes, mais l'éternelle quête de nouveauté, si caractéristique de la logique gouvernant la production universitaire, l'essor des neurosciences, ou encore la victoire, en 1989-1991, du capitalisme néolibéral mondial et la recherche concomitante de nouveaux universalismes, jouèrent tous un rôle à un degré ou à un autre. La volonté de proposer un concept de réalité plus robuste et non médiatisé par les langages ou les signes se réimposa sur la scène intellectuelle avec une nouvelle force. Le corps compris de manière prédiscursive devint l'une des principales pierres de touche fondant cette vieille et en même temps nouvelle notion robuste de la réalité. Cet éloignement du constructivisme social ne pouvait qu'affecter l'étude anthropologique

des émotions. En 1994, Margot Lyon publia un article au titre programmatique : « Missing Emotion: The Limitations of Cultural Constructionism in the Study of Emotion » (« émotions manquantes : les limitations du constructionnisme culturel dans l'étude des émotions »)<sup>61</sup>. Margot Lyon n'était ni satisfaite de la localisation des émotions dans l'espace public, ni de leur positionnement au sein d'un espace psychique intérieur. Elle pensait que la catégorie clé qui permettrait de proposer une conception convaincante des émotions était celle du corps. Or les effets physiques des émotions avaient jusqu'ici été insuffisamment pris en compte, que ce soit au niveau du corps lui-même ou dans le sens de leur « construction » culturelle. Dans une partie consacrée à la « ré-incarnation » (*re-embodiment*) de l'anthropologie, elle souligna donc le rôle qu'une nouvelle anthropologie « incarnée » pourrait jouer :

L'étude des émotions peut nous fournir une explication plus riche de la place du corps dans la société par le biais d'une prise en compte de la puissance d'agir (*agency*) du corps. Les émotions jouent un rôle central dans cette puissance d'agir corporelle car, par leur nature même, elles relient les aspects somatiques et communicationnels de l'être et, ainsi, embrassent à la fois les domaines corporels et les domaines sociaux et culturels<sup>62</sup>.

De là, elle conclut :

Une compréhension plus précise des émotions et de leur ontologie sociale et biologique est nécessaire afin de pouvoir enfin dépasser les limitations du constructionnisme culturel. Nous devons chercher à rendre compte des relations sociales officielles, celles liées aux statuts et au pouvoir, qui fonctionnent d'une manière structurelle et qui n'ont que faire du contexte culturel, en réinscrivant l'étude des émotions dans la société. À ce stade, il nous faudra surmonter notre peur de la biologie. C'est seulement à ce prix que nous pourrons chercher à réincarner l'anthropologie<sup>63</sup>.

Ce à quoi pouvait bien ressembler une telle anthropologie « incarnée », Margot Lyon ne le dit pas. Son article restait programmatique et ne faisait d'ailleurs pas une seule référence aux sciences de la vie. Et dans la mesure où la conception du corps était concernée, c'était tout simplement comme si le constructivisme social n'avait jamais existé : le corps restait indemne de la langue et de la culture, et était élevé au rang de nouvelle essence, ou de nouvelle nature.

L'anthropologue qui réussit à dépasser ceci et à désessentialiser le corps tout en redonnant sa juste place à l'universel est Unni Wikan. Lors de son travail de terrain à Bali, elle découvrit que les Balinais possédaient un « double ancrage » pour leur moi, dans le cœur et dans le visage, mais, selon l'auteure, ces deux dimensions étaient liées, et chacune était présente en permanence dans l'autre<sup>64</sup>. Elle soutenait qu'il était ethnocentrique de considérer le cœur comme le refuge du moi « authentique » et « vrai », tandis que le visage n'était qu'un masque – une approche qui avait été couramment adoptée dans le panthéon de l'anthropologie, depuis Margaret Mead jusqu'à Clifford Geertz. Unni Wikan insistait au contraire sur la « vision holistique de la personne » propre aux autochtones, un moi qui incluait à la fois la dimension du cœur et du visage, sans que l'un soit considéré comme fondamental et l'autre superficiel<sup>65</sup>.

Dans le même mouvement, Unni Wikan prenait ses distances vis-à-vis de l'avant-garde du constructivisme social des années 1980. Si ces derniers avaient réussi beaucoup de choses, leur intérêt pour les émotions découlait en réalité des mouvements féministes des années 1940 ainsi que de la réévaluation qui s'ensuivit des caractéristiques « féminines » comme l'émotionnalité. Par conséquent, selon Unni Wikan, la dichotomie établie entre des émotions irrationnelles et des connaissances (*cognition*) rationnelles était simplement reproduite. Le temps était venu d'abandonner les émotions en tant qu'objet d'étude et de prendre plus au sérieux l'importance des conceptions méta-émotionnelles, à l'instar

de celles des Balinais du Nord : il s'agissait dorénavant de véritablement comprendre ce que signifiait leur *keneh*, leurs « sentiments-pensées ». Pour ce faire, il convenait désormais de se concentrer sur les « gens » et l'« expérience vécue ». Les anthropologues devaient s'immerger complètement dans la culture étrangère et « vivre en empathie avec elle ». Le travail de traduction était censé les rendre à même de comprendre leur propre culture car, en l'absence d'un tel travail, la culture étrangère resterait irrévocablement « l'Autre », cet « Autre » à la culture si exotique. Pour se débarrasser complètement de cet exotisme (*deexotization*), il était nécessaire de s'immerger avant de traquer et d'identifier ce que les humains dans leur ensemble partagent en commun<sup>66</sup>. C'est seulement de cette façon que pourrait émerger une « résonance ». Unni Wikan elle-même eut des « expériences vécues » et plaça un nouvel accent sur le terme « participant » dans l'expression « observateur participant ». Elle réalisa en fin de compte qu'elle croyait à la magie noire et développa des crampes au visage à force de sourire en permanence (mais ces dernières finirent par disparaître)<sup>67</sup>.

Unni Wikan a établi que les Balinais considéraient les larmes comme un signe de tristesse inaccessible à la volonté, une réaction plus ou moins automatique. Cette réaction décrit le monde, tandis que le rire change le monde, ce qui signifie qu'il est performatif. Le rire rend le monde meilleur, selon les Balinais :

Le rire fait le bonheur, il chasse la tristesse. [...] La relation [qu'entretiennent le rire et le bonheur] n'est pas abstraite ; elle est perçue et connue par l'expérience. Tout comme avoir le pied froid et mouillé provoque des frissons [...]. Le rire aide à oublier, fait que l'on se sent bien, et renforce l'esprit. De plus, il préserve la jeunesse du visage et du corps<sup>68</sup>.

Selon Unni Wikan, c'est bien là que s'ouvre une perspective sur des caractéristiques communes non anticipées,

et même sur des affinités électives. En effet, la connexion entre le rire et le bonheur « commence juste à être reconnue par la biomédecine occidentale et à être utilisée à des fins thérapeutiques<sup>69</sup> ». Il existe donc un terrain d'entente entre les connaissances médicales balinaises et celles, occidentales, qui produisent « une littérature clinique de plus en plus riche sur les effets des émotions et des états mentaux sur la santé<sup>70</sup> ». Les avantages d'une perspective large prenant en compte le maximum de choses et n'excluant *a priori* rien de son champ d'étude furent reconnus non seulement par Unni Wikan, mais par la communauté des anthropologues dans son ensemble<sup>71</sup>.

L'anthropologie a été à l'avant-garde des sciences sociales, au sens où elle a conduit les autres disciplines, dont l'histoire, à considérer que les émotions aussi étaient sujettes à des variations. Les ethnographies des années 1970, de Jean Briggs et Robert Levy, et plus encore celles des années 1980, de Michelle Rosaldo, de Lila Abu-Lughod et de Catherine Lutz, constitueront sans aucun doute de grands classiques de leur champ, et ce, pour de nombreuses années. Quand ces études furent publiées, elles rappelèrent au passage aux historiens que les individus du passé avaient peut-être ressenti les choses de manière différente, tout comme le font nos contemporains qui vivent dans des lieux éloignés. Et pourtant, l'anthropologie elle-même s'est retrouvée aux prises avec la dyade émotions « naturelles » et « invariables » vs émotions « culturelles » et « variables » – ces deux modèles antithétiques ont également cartographié la discipline anthropologique. À la fin de la deuxième décennie de ce nouveau millénaire, l'anthropologie continue à débattre pour créer un langage et un cadre théorique qui permettraient de dépasser la dichotomie nature/culture et d'être véritablement holistique.

Un grand nombre des questions qui ont donné leur forme à l'étude historique des émotions sont partagées par les anthropologues. Ces derniers font également face au défi que

représente le fait d'avancer des affirmations pertinentes sur de grands ensembles sociaux (depuis les groupes jusqu'à des sociétés tout entières) sans tomber dans les stéréotypes, les spéculations sur les caractéristiques nationales, les débats sur les mentalités unifiées et la *Völkerpsychologie*. Eux aussi ont bien des difficultés à trouver le langage descriptif adéquat s'agissant de formations culturelles dans lesquelles la division profondément ancrée chez nous entre une émotion intérieure (corporelle) et une expression de cette émotion censée résider à l'extérieur du corps ne semble pas exister. Eux aussi se demandent s'il sera jamais possible de découvrir ce que les individus d'autres cultures « ressentent véritablement », plutôt que de simplement se contenter de « seulement » décrire l'émotion qu'ils semblent exprimer. Et eux aussi luttent pour réussir à penser le corps en des termes authentiquement holistiques, au-delà de la nature et de la culture.

Parmi les pratiques développées par les anthropologies des émotions les plus immédiatement pertinentes et utiles pour les historiens, citons l'autoréflexion. Depuis Malinowski en 1914 jusqu'à aujourd'hui, les anthropologues ont consigné dans leurs carnets leurs propres émotions sur le terrain. Lisons une fois de plus Jean Briggs en 1970 :

Lors de mes deux précédents voyages sur le terrain dans des villages eskimos de l'Alaska, je me suis bien plus identifiée avec les villageois eskimos que, par comparaison, je n'ai pu le faire avec les populations kaplunais que j'ai eu l'occasion de rencontrer. Je n'ai eu aucun problème relationnel, et je m'attends à ce qu'il en soit à nouveau ainsi. En effet, je ne me suis jamais sentie particulièrement américaine dans ma manière de penser, et j'espère même découvrir qu'en réalité mon cœur est eskimo. Mais je ne me permets pas un tel romantisme à haute voix, bien sûr. J'ai eu bien plutôt honte de l'« absence de professionnalisme » de mon attitude ; et j'ai nourri un certain nombre de doutes concernant la pertinence de ma décision d'être adoptée, et quant à la perte de position « objective » dans la communauté que cette décision pouvait entraîner ; ainsi qu'à la baisse de mes provisions

qui résulterait de ma participation aux besoins de la famille ; et qu'à la perte d'intimité, qui entraînera autant de difficultés pour mon travail. Par conséquent – c'est du moins ce que je pensais –, je ne considérerai pas sérieusement la possibilité d'être adoptée. Néanmoins, quand, un jour, à Gjoa Haven, Ikayuqtuq me demanda pourquoi je désirais vivre un an à Back River, je répondis spontanément que je voulais être adoptée par une famille eskimo afin d'apprendre à vivre comme une Eskimo. Je le dis ainsi en partie parce que je voulais – à tort, me dis-je maintenant – lui cacher que je voulais « étudier » les Eskimos. J'étais gênée par la dimension analytique et universitaire de l'entreprise, je me disais qu'il allait juste me prendre pour une fouineuse<sup>72</sup>.

Et si les historiens tenaient eux aussi des carnets de terrain à propos des émotions qu'ils ressentent face aux traces du passé – dans les archives, avec des sujets vivants dans l'histoire orale, ou encore en examinant des artefacts visuels ou matériels ?

*Du côté des sciences :  
psychologie, physiologie  
et neurobiologie*

Jacqueline Carroy  
Stéphanie Dupouy

C'est dans le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle que les émotions, et plus largement les sentiments et l'affectivité, deviennent des objets d'études pour plusieurs disciplines scientifiques « jeunes » ou en voie de constitution : physiologie, neurologie, biologie évolutionniste, psychologie et anthropologie. C'est aussi dans ce contexte scientifique nouveau que le terme même d'émotion se généralise et supplante celui, plus ancien, de passion.

En anglais, c'est vers 1850 que, dans la psychologie et la philosophie écossaises, la catégorie unique d'*emotion* tend à se substituer à une typologie plus différenciée et nuancée (*passion, affection, feeling, sentiment, appetite*, etc.)<sup>1</sup>. Par rapport à ces autres vocables, l'*emotion* met l'accent sur l'agitation mentale et physique qui accompagne l'affectivité, celle-ci étant conçue comme un état désintellectualisé, a-moral, passif, corporel et involontaire – là où *passion, feeling* et *sentiment* n'opposaient pas nécessairement les affections à la raison, la morale, la volonté ou la culture. Exempt des connotations morales et religieuses attachées au terme « passion », le terme *emotion* fonctionne dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle comme un signe d'allégeance à de nouvelles manières de

penser l'affectivité, liées à un processus de sécularisation de la psychologie. Il se diffuse ensuite dans la langue philosophique et scientifique à partir des écrits des représentants de la psychologie physiologique et de la science évolutionniste britanniques : Alexander Bain (1811-1877), Herbert Spencer (1820-1903) et Charles Darwin (1809-1882), trois auteurs qui ont en commun d'insister sur le soubassement physiologique et biologique de l'émotion.

En français, c'est également vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle que, dans les dictionnaires médicaux, on voit apparaître, à côté de l'entrée « passion » toujours présente, l'entrée « émotion » pour renvoyer à une manifestation corporelle ou à une partie de l'encéphale présidant à la vie affective. Mais c'est surtout à partir de la publication du livre de Darwin *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1872) que le mot « émotion » (ancien mais peu employé) s'impose et devient presque exclusif pour désigner les états affectifs dans le vocabulaire scientifique. Pourtant, le psychologue Théodule Ribot (1839-1916) tente au tournant du siècle de remettre à l'honneur les « sentiments » et même les « passions » : pour lui, les Anglo-Saxons emploient de façon trop générale le terme d'émotion, alors qu'il faut distinguer entre l'émotion, qui se caractérise comme un choc intense et bref, et la passion, qui doit être comprise comme « une émotion prolongée et intellectualisée »<sup>2</sup>. La proposition de Ribot ne sera guère suivie. La psychanalyse, enfin, utilisera quant à elle volontiers le terme, traduit de l'allemand, d'affect pour désigner une décharge ou une tonalité affective.

Pourquoi les sciences du XIX<sup>e</sup> siècle ont-elles eu besoin de ce nouveau mot pour désigner l'affectivité ? Lorsqu'elles reviennent sur leur propre histoire, les sciences contemporaines de l'émotion tiennent souvent pour acquis un mythe des origines : en arrachant les émotions à la philosophie et à la morale, aux arts et à la littérature, les approches scientifiques auraient fait migrer les émotions du spirituel au corporel. Pourtant, dans les savoirs plus anciens sur les passions

(théologie, philosophie, morale, rhétorique, beaux-arts, littérature et surtout médecine) celles-ci n'ont jamais été conçues, tant s'en faut, comme des réalités désincarnées. Plutôt que d'avoir découvert la dimension corporelle des émotions, il vaudrait mieux dire que les sciences positives l'ont étudiée et pensée différemment – en les abordant par de nouvelles techniques et de nouveaux concepts, et dans de nouvelles logiques disciplinaires. Plus généralement, l'idée naïve, très répandue dans la littérature savante d'hier et d'aujourd'hui, selon laquelle les scientifiques auraient un accès immédiat à des objets naturels appelés « émotions » doit être considérée avec circonspection. Même lorsqu'ils tiennent un discours naturaliste, les scientifiques ne « trouvent » jamais les émotions comme le botaniste pourrait trouver les plantes dans la nature. Dans la nébuleuse un peu floue et mouvante des phénomènes que notre culture appelle « émotions », les sciences d'une période donnée choisissent de prélever certains « prototypes » d'émotions ou de privilégier certains « scénarios » émotionnels, avant de les insérer et de les façonner dans des dispositifs théoriques et matériels qui leur sont propres. Ces choix dépendent à la fois de cultures scientifiques particulières et de cultures émotionnelles plus générales. Par exemple, les savants du XIX<sup>e</sup> siècle abordent les émotions à travers un prisme culturel façonné par les valeurs sentimentalistes héritées des Lumières et par le romantisme : même quand il s'agit pour eux de contourner ou d'attaquer violemment ces valeurs (sur le mode de la démystification, de l'ironie ou de la réinterprétation distanciée), celles-ci n'en constituent pas moins l'horizon de leur étude, sur lequel se moule la logique de leurs investigations<sup>3</sup>. En retour, les conceptions savantes peuvent se diffuser dans la société. La psychanalyse a fourni et fournit actuellement non seulement un modèle scientifique pour concevoir les émotions, mais aussi un modèle culturel pour les vivre et les jouer. Elle propose par exemple un cadrage collectif pour ressentir et dire sur le mode du traumatisme, de la liquidation du traumatisme et de la parole

qui libère (*debriefing*) beaucoup d'événements émotionnants. Même si cette conception économique de l'affectivité est actuellement mise en cause, la décharge bénéfique fait partie de nos croyances. Les conceptions de Freud sur l'hystérie traumatique, que nous évoquerons ultérieurement, ont ainsi eu une efficace sociale qui a retenti sur la culture des émotions du xx<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. Du xix<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours, les recherches sur les émotions sont ainsi marquées par une capillarité particulièrement forte des discours scientifiques et des représentations populaires.

Les pages qui suivent entrent dans le vif du sujet par la technique. À partir du milieu du xix<sup>e</sup> siècle, le regard savant se trouve en effet bouleversé par l'irruption de techniques d'enregistrement et de visualisation, qui donnent à voir des images inédites des émotions et créent de nouveaux lieux, contextes et postures pour les observer. Ces techniques conduisent peu à peu à poser à nouveaux frais la question de la nature et de la définition des émotions. En permettant une observation décontextualisée, à distance, médiée par des instruments, elles contribuent à introduire dans le discours savant une nouvelle forme de distanciation qui fait rupture avec l'expérience affective ordinaire ou vécue.

## LA PHOTOGRAPHIE

Tout commence par la photographie, nouveau médium pour la représentation des passions, qui, à partir des années 1850, permet progressivement (au fur et à mesure de la diminution des temps de pose) de fixer les expressions fugitives, pour les étudier à loisir, les comparer et les mettre en série – en affranchissant les savants de l'intermédiaire toujours douteux du dessinateur ou du peintre. La photographie semble ainsi promettre la solution d'un problème qui préoccupe les peintres depuis au moins Le Brun et les anatomistes depuis le xviii<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup> : quels sont sur le visage les mouvements

musculaires associés à chaque expression passionnelle ? Ces mouvements sont-ils universels et invariables, ou diffèrent-ils selon les individus et les cultures ? Mais, loin de n'offrir qu'un moyen simplifié pour trancher ces questions, la photographie va aussi contribuer à leur donner une nouvelle complexité.

L'utilisation de la photographie dans ce champ d'études renvoie d'abord aux travaux du médecin français, pionnier de la neurologie, Duchenne de Boulogne (1806-1875). Inventeur de l'« électrisation localisée » – une nouvelle technique d'électrisation qui permet *in vivo*, en déplaçant une électrode à la surface de la peau, de susciter sans incision ni douleur des contractions musculaires isolées –, Duchenne utilise son instrument pour cartographier tous les muscles et mouvements du corps humain, à l'état normal et pathologique. Il en vient ainsi, en promenant une électrode sur le visage de ses sujets, à reproduire expérimentalement les expressions faciales des passions. L'effet est saisissant, et Duchenne se fait photographe pour enregistrer ses expériences, qu'il publie dans un ouvrage de 1862, *Mécanisme de la physionomie humaine*. Constitué de près d'une centaine de planches, l'album photographique qui accompagne le livre montre ses sujets animés, au gré des électrodes, des expressions les plus diverses : attention, colère, souffrance, effroi, mais aussi lubricité, méchanceté ou extase mystique. L'étrangeté de l'album est encore accrue par le fait que Duchenne crée des expressions différentes ou opposées (rires et pleurs) sur les deux moitiés du visage.

Duchenne affirme que ses recherches permettent d'élucider définitivement, pour les peintres et sculpteurs notamment, les relations entre muscles et passions, instituées par la Providence au jour de la Création pour doter l'espèce humaine d'un langage universel et transparent : le frontal est le muscle de l'attention, le sourcilier celui de la souffrance, la combinaison du frontal et du peucier exprime la frayeur, etc. Son dispositif expérimental et ses photographies créent pourtant de nouvelles perplexités<sup>6</sup> : les visages tordus, parfois grimaçants ou épouvantés, mettent mal à l'aise ; en

dissociant artificiellement la physionomie « de surface » du sujet d'expérience de ses sentiments intérieurs, les expériences subvertissent étrangement l'idée d'une profondeur et d'une authenticité des passions, et évoquent un imaginaire matérialiste inquiétant ; enfin, le dispositif visuel de Duchenne révèle les illusions d'optique troublantes qui interviennent dans la perception des visages : nous avons l'impression que la totalité du visage a bougé quand un seul muscle s'est contracté.

Si, reprenant une thématique chère aux Lumières, Duchenne de Boulogne n'en croyait pas moins à l'intelligibilité des expressions du visage humain, comme à l'infailibilité du jugement qui les déchiffre, ses images susciteront d'autres lectures, à commencer par celle de Darwin, qui, dans le livre qu'il consacre dix ans plus tard à l'expression, se demande, « sans tenir compte de l'opinion reçue », « jusqu'à quel point les changements particuliers des traits traduis[ent] réellement certains états de l'esprit »<sup>7</sup>. Pour répondre à cette question, Darwin s'est constitué une importante collection d'expressions, empruntée à la fois à son expérience personnelle (il observe ses enfants, sa famille, ses animaux...) et à celle d'informateurs variés (administrateurs et missionnaires de pays lointains, mères, médecins, aliénistes, gardiens de zoo) ; il accumule également les photographies (d'enfants, de fous, d'acteurs) et les dessins d'animaux.

Comme Duchenne, Darwin conclut de cette enquête à l'universalité et à la lisibilité d'un certain nombre d'expressions humaines. Mais, contrairement au médecin français, il explique cette universalité par l'évolution de l'espèce humaine : dans sa théorie, les expressions humaines sont des résidus des expressions animales, comparables aux organes vestigiaux devenus inutiles qui trahissent la morphologie antérieure d'une espèce (comme le coccyx est chez l'homme un vestige de queue). En outre, Darwin prend le contre-pied de la tradition picturale et des traités sur l'expression antérieurs (celui de Duchenne, mais aussi d'autres traités d'anatomistes du XIX<sup>e</sup> siècle), en réduisant considérablement le répertoire émotionnel visible

sur le visage. Il soumet notamment les photographies de Duchenne à une expérience consistant à les montrer sans légendes à des sujets naïfs, pour voir si tous s'accordent à y « lire » les mêmes émotions que lui. Le résultat est que certaines images sont immédiatement lues de façon concordante par les observateurs, alors que d'autres sont manifestement ambiguës. Darwin en conclut que les expressions de beaucoup d'émotions sont équivoques et perméables aux attentes du spectateur, et un aspect original de son livre est d'insister sur tous les obstacles (familiarité, sympathie, « illusions de l'imagination ») qui compliquent l'observation de l'expression.

En permettant de fixer, de comparer et de décontextualiser les expressions émotionnelles, la photographie a donc créé une interrogation nouvelle sur leur universalité et leur univocité. Au xx<sup>e</sup> siècle, ce questionnement – qui continue à s'appuyer, comme chez Duchenne et Darwin, sur la constitution de répertoires d'images d'expressions, naturelles ou posées – devient un véritable programme de recherche en psychologie et en anthropologie. Initialement, c'est plutôt le scepticisme qui domine : alors que la psychologie expérimentale met en évidence le caractère peu distinctif de certaines expressions et l'influence du contexte dans leur déchiffrement (un phénomène popularisé au cinéma par l'effet Koulechov dans les années 1920), les anthropologues (Otto Klineberg, Margaret Mead) insistent sur le caractère culturellement déterminé des émotions et de leurs expressions. C'est à partir des années 1960-1970 que la thèse universaliste et évolutionniste (qui fait presque l'unanimité aujourd'hui dans les sciences cognitives) est remise à l'honneur par les travaux de Silvan Tomkins, de Paul Ekman et de Carol Izard, qui contribuent également à redécouvrir le livre de Darwin. Ekman en particulier, affirme l'existence de six émotions « de base » (joie, tristesse, colère, surprise, peur, dégoût), conçues comme des modules adaptatifs innés, sélectionnés par l'évolution, et associées à des *patterns* bien identifiés de réactions physiologiques et expressives. Ekman a également repris de Duchenne le projet d'un

système d'analyse exhaustif des contractions musculaires de la face – le FACS (*Facial Action Coding System*) –, un outil qui permet de décrire et de coder les traits expressifs correspondant aux émotions de base<sup>8</sup>.

Parce qu'il affirme l'universalité des émotions de base et leur origine évolutionnaire, Ekman voit volontiers en Darwin le précurseur de ses propres travaux, ce qui n'est pas sans induire certaines confusions. Si Darwin cherchait bien à réduire l'exceptionnalité humaine (l'idée que l'homme posséderait des expressions propres et éminentes), s'il subvertissait la notion (chère aux peintres) d'une hiérarchie entre les expressions grossières et les expressions élevées ou délicates, il n'entraîna pas dans son projet de constituer une liste des émotions (ni même des expressions) « de base », ni de montrer que l'évolution nous a pourvus de modules émotionnels performants. Contrairement aux chercheurs évolutionnistes d'aujourd'hui, qui définissent les émotions comme des dispositifs biologiques adaptatifs et expliquent les expressions par leur fonction communicative, Darwin voyait les expressions humaines comme des phénomènes accidentels de l'évolution, ne s'expliquant pas par la sélection naturelle – des survivances largement inutiles, parfois embarrassantes, atténuées par la culture<sup>9</sup>. Alors que les sciences contemporaines, depuis le « tournant émotionnel » des sciences cognitives dans les années 1990, insistent sur la valeur des émotions (leur importance, supposément niée de façon séculaire par la pensée occidentale, pour la survie, les interactions sociales, la rationalité et la prise de décision), Darwin inaugure une ère « post-sentimentaliste » et « post-romantique » des sciences de l'émotion, marquée par la contestation des valeurs (morales et esthétiques) qui leur ont été prêtées aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles par les philosophes et les artistes.

## DE LA MÉTHODE GRAPHIQUE À LA PHYSIOLOGIE

À partir des années 1870-1880 apparaît une autre technique appelée à renouveler la vieille sémiologie des passions : la *méthode graphique*, c'est-à-dire des instruments qui captent les mouvements physiologiques de l'organisme vivant et les transcrivent visuellement sous forme de courbes permettant d'enregistrer et de mesurer les pulsations organiques. Composés d'un capteur très sensible et d'un appareil inscripteur, ces instruments – par exemple, le *sphygmographe* (instrument d'enregistrement du pouls), le *cardiographe* (mouvements du cœur), le *pneumographe* (mouvements respiratoires), le *pléthysmographe* (variations des volumes sanguins), le *sphygmomanomètre* (pression artérielle) – ont été inventés à partir des années 1850 par des physiologistes allemands (Helmholtz, von Vierordt, Ludwig), français (Marey, Féré, François-Franck) ou italien (Mosso)<sup>10</sup>. Appliqués d'abord à d'autres recherches physiologiques, ils semblent avoir été employés pour la première fois pour l'enregistrement de réactions émotionnelles par Claude Bernard en 1865, mais ce sont tout particulièrement les travaux du physiologiste italien Angelo Mosso dans les années 1880 qui vont contribuer à diffuser cette technique dans l'étude des émotions. Celle-ci sera notamment utilisée, en France, par le psychologue Alfred Binet, l'aliéniste Charles Féré, le philosophe médecin Georges Dumas et, en Allemagne, par le physiologiste danois Alfred Lehmann<sup>11</sup>.

Le principe de ces expériences consiste le plus souvent à présenter au sujet un « stimulus émotionnel » pendant que l'instrument enregistre déjà un paramètre physiologique, puis à observer en temps réel la modification de la courbe (le pic d'intensité ou l'accélération) induite par l'émotion ; ou bien à effectuer la même mesure sur le même sujet à deux moments différents, lorsqu'il est calme et lorsqu'il est en proie à une

émotion violente. Les tracés obtenus permettent alors de faire des hypothèses sur la physiologie sous-jacente aux différentes émotions, offrant ainsi la possibilité d'une véritable « vivisection du cœur humain », selon le mot de Mosso<sup>12</sup>.

Les graphiques émotionnels fascinent par leur sensibilité (qui permet de révéler des émotions même inaperçues du sujet), leur instantanéité (qui épouse le décours temporel de l'émotion), la perspective qu'ils offrent de *mesurer* l'intensité émotionnelle, et plus généralement par leur pouvoir mythique de pénétrer dans l'esprit et l'intimité du sujet. Une autre particularité liée à cette technique expérimentale tient à la nécessité de provoquer des émotions au laboratoire chez les sujets d'étude pour pouvoir les enregistrer, d'où de singulières interactions expérimentales, souvent grinçantes, parfois comiques : dans une série d'expériences sur la peur réalisées par Alfred Binet dans les années 1890, l'expérimentateur simule un incendie au laboratoire pour effrayer son sujet coincé dans un pléthysmographe, lui fait toucher des vers grouillants ou des pièces anatomiques, menace des enfants de leur casser leur poupée ou de leur donner une décharge électrique<sup>13</sup>... Dans la continuité des recherches effectuées sur l'hystérie et l'hypnose à la Salpêtrière dans les années 1880, les recherches sur les émotions vont donner lieu à un théâtre expérimental baroque, impliquant souvent de tromper des sujets ou d'utiliser des comparses, qui annonce les méthodes de la psychologie sociale des années 1960-1970<sup>14</sup>. Une méthode alternative à ces chocs de laboratoire, mais qui fut elle aussi créatrice de situations incongrues ou malsaines, consistait à effectuer des observations « dans la vraie vie » en demandant à des sujets émus (cochers de fiacre en colère, aliénés en proie à de violentes passions, condamnés à mort sur le point d'être exécutés, soldats commotionnés...) de réaliser des expériences – procédé que le grand spécialiste français de la question des émotions dans le premier tiers du xx<sup>e</sup> siècle, Georges Dumas, tenait pour moins artificiel<sup>15</sup>.

L'usage de ces techniques fait surgir toute une série de questions : y a-t-il des réactions physiologiques associées à chaque émotion ? Celles-ci sont-elles identiques selon les individus ? Peut-on utiliser ces instruments pour déceler les émotions secrètes des sujets et du même coup révéler leurs mensonges (l'idée d'une application de la méthode graphique à la criminologie est présente dès les recherches de Mosso sur la peur et donne lieu à un premier instrument conçu par le criminologiste Cesare Lombroso en 1895, préfigurant les premiers détecteurs de mensonge, ou polygraphes, qui apparaîtront à partir des années 1920). Mais d'abord – et c'est cette question que pose le philosophe et psychologue américain William James dès 1884 – les modifications physiologiques attestées par les graphiques sont-elles l'effet de l'émotion, l'émotion elle-même, ou sa cause ?

Les nouvelles investigations physiologiques sont en effet à l'arrière-plan des célèbres théories de l'émotion que William James et le psychologue danois Carl Lange proposent indépendamment l'un de l'autre en 1884 et 1885, connues sous le nom de théories « périphériques » de l'émotion. Lange en particulier se fonde sur les recherches physiologiques relatives au système vasomoteur pour affirmer, dans son ouvrage de 1885, que ce que nous appelons l'émotion n'est que la conscience sourde des modifications affectant le système vasculaire : même si elle ne se donne pas comme telle, l'émotion n'est donc que l'expérience obscure de certains mouvements nerveux et circulatoires<sup>16</sup>. Mais c'est surtout William James qui rend célèbre la théorie périphérique en 1884 et 1890 : « L'hypothèse que nous allons développer ici soutient [...] que l'assertion la plus rationnelle est que nous sommes affligés parce que nous pleurons, irrités parce que nous frappons, effrayés parce que nous tremblons<sup>17</sup>. » Ainsi, lorsque nous rencontrons un ours, nous tremblons tout d'abord puis nous avons peur, et non l'inverse. Dans cet exemple qui deviendra prototypique (et quasi totémique !), James met l'accent sur l'antériorité et la primauté des réactions périphériques organiques,

conçues comme des réflexes légués par l'évolution, au détriment du cerveau dont il n'est pas nécessaire de supposer qu'il comporte des centres spéciaux dévolus aux émotions. Au lieu de vouloir faire une classification ennuyeuse et assez vaine, il faut aborder les émotions sous les deux angles d'une « mécanique physiologique » et d'une « histoire » (*history*) déjà dessinée par Darwin.

Plus fortement que Lange, qui privilégie une explication en termes de réactions vasomotrices, James s'appuie sur un appel à l'introspection et à l'expérience psychologique pour attester que l'émotion possède une « chaleur » qui lui donne un caractère irréductible : avoir peur d'un ours n'est pas une simple cognition désincarnée. James s'objecte à lui-même qu'il peut exister des émotions qui font exception, notamment au théâtre, où certains acteurs, tout en jouant les rôles les plus émouvants, peuvent rester intérieurement froids. Il s'interroge aussi sur les émotions « délicates » (*subtler*), morales, intellectuelles et esthétiques, où le corps n'a pas ou a peu de part. Il évoque enfin parfois ce que nous appellerions « le caractère social des objets d'émotion ». En 1894, il semble mettre en sourdine ces perspectives plus nuancées pour affirmer que « le nom d'«émotion» devrait pouvoir désigner l'excitation organique »<sup>18</sup>.

De sa formulation en 1884-1885 jusqu'à la fin des années 1930, la théorie de James-Lange a suscité une floraison de recherches physiologiques cherchant à la vérifier ou à l'infirmer par différentes méthodes (méthode graphique, observations pathologiques, neurochirurgie animale), avant de s'effacer temporairement, puis, plus récemment, de resurgir dans le sillage des travaux d'Ekman. Outre sa valeur heuristique pour la physiologie, l'impact extraordinaire de la théorie doit être mis en rapport avec un contexte moral. Ainsi, pour Lange, la nature mécanique des émotions implique qu'elles puissent être éduquées par des méthodes physiques et psychomotrices appropriées : comme Darwin, il pense que le contrôle émotionnel, qui s'accroît avec les progrès de la

civilisation, se cumule héréditairement au fur et à mesure des générations humaines, et il espère ainsi que le jour viendra où se réalisera l'« idéal de Kant » d'un être humain entièrement libéré de toute émotion. La théorie rejoint également les réflexions de James sur le pouvoir du libre arbitre : la localisation des émotions à la « périphérie » du moi nourrit chez lui l'espoir de parvenir à les maîtriser par le contrôle du corps (gymnastique posturale, respiratoire, etc.) et favorise un précepte de retenue émotionnelle.

On considère généralement que ce sont les travaux du physiologiste américain Walter Cannon qui ont progressivement conduit à l'éclipse de la théorie périphérique dans l'entre-deux-guerres<sup>19</sup>. Étudiant de James à Harvard, Cannon affirme que les modifications du système nerveux autonome associées aux différentes émotions sont trop lentes à se produire, trop peu sensibles, et trop peu différenciées d'une émotion à l'autre pour être à l'origine de l'émotion consciente. Par des expériences sur l'animal et des observations pathologiques, il montre également qu'une séparation complète du système nerveux central et du système périphérique n'induit pas de changement fondamental de la vie émotionnelle. Cannon affirme donc l'origine centrale de l'expérience émotionnelle, même s'il ne nie pas l'existence de modifications périphériques associées : dans ses recherches sur le stress, Cannon a ainsi montré comment l'exposition d'un animal à un stimulus dangereux entraîne la préparation de son corps tout entier à certaines actions comme la fuite ou l'attaque (libération d'adrénaline et apport de glucose dans le sang, redistribution du sang vers les muscles squelettiques, approfondissement de la respiration, etc.)<sup>20</sup>. Par-delà leurs différences quant à la localisation de l'expérience émotionnelle, les deux auteurs s'accordent donc sur le caractère adaptatif (qu'ils affirment finalement bien plus nettement que Darwin) des réactions physiologiques associées aux émotions.

## L'ÉMOTION COMME DÉSORGANISATION

De la conceptualisation évolutionniste des émotions, les sciences de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> siècle ont surtout retenu une idée, dont on pourrait ensuite retracer le cheminement jusqu'à nos jours : les émotions seraient des réflexes propres aux centres nerveux primitifs, inhibés par les centres nerveux supérieurs – la mise hors circuit des régions cérébrales plus évoluées conduisant dès lors à exacerber les phénomènes émotionnels. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, cette conception hiérarchique du système nerveux, qui trouve son origine dans les travaux des neurologues anglais et est en particulier formulée par John Hughlings Jackson, inspire en France l'interprétation de l'hystérie et de l'hypnose comme des états qui permettent précisément de soustraire l'activité cérébrale au contrôle des régions conscientes pour en observer le fonctionnement automatique. D'où le thème récurrent à cette époque, dans l'étude de l'hystérie et de l'hypnose, des émotions « automatiques » (ou partielles) exhibées lors de la crise hystérique ou du sommeil hypnotique. Alors que Jean-Martin Charcot, à la Salpêtrière, fait des « attitudes passionnelles » une phase prédictible de la crise hystérique, dans laquelle l'hystérique déroule automatiquement, sur un mode hallucinatoire, la gamme des expressions passionnelles<sup>21</sup>, le médecin Jules Bernard Luys, à la Charité, oriente ses dispositifs d'étude de l'hypnose dans le sens d'un déclenchement des émotions par de subtiles manipulations sensorielles du sujet hypnotisé<sup>22</sup>. Dans ces recherches des années 1880-1890, les dispositifs expérimentaux suscitent ainsi des situations dans lesquelles les sujets d'étude passent absurdement (comme ceux de Duchenne) d'une émotion (ou expression) à son contraire (en particulier des sentiments les plus « vils » aux plus « purs »), expriment des émotions sans les éprouver (les fameuses « poses plastiques » des sujets cataleptiques), vivent

sur un mode automatique des émotions contraires à celles de leur personnalité de veille, ou encore n'éprouvent des émotions et ne les expriment que sur une moitié de leur corps (hémi-émotions !). Ces expériences suggèrent que les émotions sont des effets fatals de la disposition des pièces de la machine nerveuse, qui, lorsqu'on les soustrait au contrôle des centres supérieurs, sont des états stéréotypés, primitifs, aussi intenses que versatiles, sans cohérence ni profondeur. Beaucoup d'auteurs de l'époque ajoutent que ces caractères de l'émotion paraissent d'ailleurs au grand jour chez les êtres qui contrôlent le moins leurs émotions : les enfants, les femmes, les sauvages et les fous.

Ce matériel clinique largement artefactuel entre en résonance avec les recherches, contemporaines ou plus tardives, des neurologues qui, à partir des années 1880-1890, étudient sur l'animal (chats et chiens) l'effet des ablations chirurgicales de zones cérébrales sur le comportement émotionnel. Bechterev (1887), Goltz (1892), Sherrington (1894) et Cannon (1925) observent chez des animaux décortiqués des manifestations de colère intense, labiles, déclenchées en l'absence de cibles appropriées, qu'ils baptisent diversement « réflexes pseudo-affectifs » ou « *sham rage* » et interprètent comme des émotions « à l'état pur », libérées des mécanismes inhibiteurs du cortex<sup>23</sup>. Ces expériences accréditent l'idée d'une localisation sous-corticale du cerveau des émotions, que l'on va diversement situer dans le thalamus, l'hypothalamus, le système « limbique » ou le cerveau « reptilien » (Walter Cannon, James Papez, Paul MacLean – ou, plus récemment, Joseph LeDoux, qui montre le rôle de l'amygdale dans la peur<sup>24</sup>) – une cartographie qui, pour reposer sur des arguments empiriques réels et (aujourd'hui) sur des techniques d'imagerie sophistiquées, n'en reconduit pas moins dans le cerveau une dualité hiérarchique fort ancienne entre raison et passion.

Dans le sillage de ces recherches cliniques et neurologiques, les sciences de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> siècle diffusent très largement l'idée du caractère désorganisé,

contre-adaptatif, voire pathologique des phénomènes émotionnels. Les savants positivistes perçoivent les émotions comme un danger qui fait perdre à l'être humain ses moyens, sa force, ses ressources, son honneur et sa dignité. « Adieu, lecteur. Rappelez-vous que la peur est une maladie qu'il faut guérir, que si l'homme intrépide peut quelquefois se tromper, celui qui a peur se trompe toujours », conclut Mosso dans son ouvrage sur la peur<sup>25</sup>. L'aliéniste Charles Féré, dans un ouvrage significativement intitulé *La Pathologie des émotions* (1892), veut proposer des mesures « prophylactiques, hygiéniques et thérapeutiques » contre l'émotivité : « L'homme bien constitué et absolument en bonne santé est incapable d'éprouver des émotions violentes. »<sup>26</sup> S'inspirant (comme le jeune Freud) des conceptualisations physiques de l'énergie, il décrit les émotifs comme de « mauvais accumulateurs » d'énergie (des piles défectueuses, en quelque sorte), condamnés (par un système nerveux hyperexcitable) à la « décharge nerveuse » rapide et à l'épuisement. Dans son analyse, l'« émotif » est impropre à l'activité productive, au labeur socialement utile qui convertit l'énergie nerveuse en travail, et il est nécessairement à la charge de la communauté. Plus mesuré, Georges Dumas, dans son *Traité de psychologie* (1923-1924) – et dans son *Nouveau Traité de psychologie* (1930-1940) –, somme de la psychologie française de la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle, se livre à une critique sévère des théories évolutionnistes et caractérise l'émotion par son caractère non finalisé : dans la peur, par exemple, la dimension émotionnelle s'exprime dans la sueur et les tremblements, non dans la fuite. L'émotion est par définition un état qui compromet la conservation<sup>27</sup>.

Entre les deux guerres, le psychologue français Pierre Janet développe une perspective similaire, en ce qu'il dévalorise l'émotion, mais différente, en ce qu'il lui reconnaît malgré tout une fonctionnalité. Après s'être intéressé en 1893 à l'état mental des hystériques dans une perspective qui pouvait paraître proche de celle de Freud, il développe une psychologie évolutionniste des sentiments, en s'appuyant sur l'exemple de

patient(e)s qu'il a observé(e)s et soigné(e)s. Au moment où John Watson élabore aux États-Unis une psychologie du comportement (ou béhaviorisme), Janet insère la question de la vie affective dans un vaste système des conduites humaines privilégiant l'action. Pour lui, une conduite est un phénomène organisé et complexe mettant en jeu de nombreux comportements élémentaires. Les sentiments sont conçus selon un modèle économique quantitatif, dans un sens très différent de celui de Freud. On peut repérer des grandes régulations qui augmentent et stimulent ou, au contraire, freinent et arrêtent l'action, comme le sentiment de l'effort ou, inversement, celui de l'échec. Dans le système janétien, les émotions, opposées aux sentiments et identifiées à des chocs, « soulèvent un problème embarrassant » parce que, loin d'être fonctionnelles et de réguler, elles « déterminent un grand désordre ». Janet revient à plusieurs reprises sur l'exemple d'une jeune fille, *Ib.*, qui, au lieu de tenir une conduite adaptée lors d'une crise de son père, « pousse des cris, pleure et tombe dans de grandes convulsions ». Il évoque une « régression brutale vers les conduites inférieures » et conçoit l'émotion comme un phénomène négatif, ce que Sartre lui reprochera, comme on va le voir. Mais, aussi bizarre que cela paraisse, affirme Janet, il faut la considérer « comme une réaction active du sujet » et non comme l'analogie du comportement réflexe d'un animal décérébré<sup>28</sup>.

Alors que le cadre évolutionniste dans lequel s'inscrit la réflexion sur le psychisme à partir du dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle aurait pu favoriser un discours plutôt positif sur les émotions, mettant en avant (comme le font les approches évolutionnistes d'aujourd'hui) leurs fonctions adaptatives, c'est plutôt le caractère primitif, pauvre et perturbateur des émotions qui est ainsi souligné par les savoirs psychologiques et physiologiques de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle. Tout se passe comme si la promotion d'une forme de « désillusion psychologique » face aux émotions avait constitué à ce moment-là pour une majorité de psychologues une valeur