Ouvrages parus chez le même éditeur


L'Identité. L'individu, le groupe, la société, Jean-Claude Ruano-Borbalan (coord.), 1998.


Le Cerveau et la Pensée. La révolution des sciences cognitives, Jean-François Dortier (coord.), 1999.

L'Histoire aujourd'hui, Jean-Claude Ruano-Borbalan (coord.), 1999.

Philosophies de notre temps, Jean-François Dortier (coord.), 2000.


Eduquer et former. Les connaissances et les débats en éducation et en formation, Jean-Claude Ruano-Borbalan (coord.), 2001 (2e éd. refondue et actualisée).


Familles : permanence et métamorphoses, Jean-François Dortier (coord.), 2002.

Si vous désirez être informé(e) des parutions de Sciences Humaines Éditions et de la revue mensuelle Sciences Humaines :

Sciences Humaines, 38, rue Rantheaume,
BP 256, 89004 Auxerre Cedex.
Tél. : 03 86 72 07 00/Fax : 03 86 52 53 26.
INTRODUCTION

QUE FAIRE DE LA CULTURE?


* Journaliste scientifique au magazine Sciences Humaines.
Le totémisme est donc, selon C. Lévi-Strauss, une façon de penser le monde à partir de catégories tranchées, un découpage du monde selon des principes de correspondances et d'oppositions. C. Lévi-Strauss ne fait qu'appliquer au totémisme une théorie déjà utilisée par la pensée des peuples primitifs. Le découpage de la société en clans totémiques ne fait qu'exprimer une propriété universelle de l'esprit humain : celle de penser le monde, en le classant, à l'aide de catégories logiques.

L'approche du totémisme de C. Lévi-Strauss reste donc fidèle à l'esprit du structuralisme qu'il a appliqué aux mythes et aux relations de parenté. Pour lui, les espèces naturelles ne sont pas choisies par les clans comme bonnes ou mauvaises à manger mais comme « bonnes à penser ». Il dérouille donc le totémisme de tout attribut affectif, social, pour en faire un système de pensées. Cette approche désincarnée ne s'intéresse ni aux fonctions sociales du totem, ni aux rites associés.

Mort d'un concept
Bien que respectée, l'approche structurale du totémisme n'a guère été prolongée par la suite. Il faut dire que le structuralisme, dominant dans les années 60, va perdre peu à peu de son attrait auprès des ethnologues, et plus globalement dans les sciences humaines. De la thèse de C. Lévi-Strauss, on gardera surtout le souvenir d'une déconstruction en règle des anciennes « illusions totémiques ». Aujourd'hui la question du totémisme s'est perdue dans les limbes de l'anthropologie. Cette notion a connu pourtant une histoire longue et édifiante. Le totem a d'abord été vu comme une religion clanique jouant un rôle fondamental dans l'histoire humaine : il a été considéré comme une institution universelle aux sources de la religion. Puis on s'est aperçu que le mot rassemblait en fait des réalités très diverses. Le clan, le culte animal, les interdits sexuels, les tabous alimentaires sont présents dans de nombreuses sociétés primitives, mais tous ces éléments se trouvent rarement réunis ensemble. Enfin, le mot et l'idée sont tombés en désuétude chez les ethnologues. Ils ne l'emploient plus qu'avec des nuances précaution. Au mieux, on le considère comme un principe de classification du monde social, en le dépeignant de ses attributs religieux.

Après avoir tenu un si grand rôle, le totémisme a été abandonné au rang des illusions du passé. Une illusion scientifique qui montre que les ethnologues avaient leurs croyances et leurs mythes.

**PEUT-ON ÉTUDIER LES ÉMOTIONS DES AUTRES ?**

La « crainte du chômage » procède-t-elle du même sentiment que la « crainte des ancêtres » ? La manière dont les hommes conçoivent, expriment, comprennent et apprécient leurs émotions diffère selon la culture à laquelle ils appartiennent. Mais qui peut dire où s'arrête, dans d'autres cultures que la nôtre, le domaine des émotions ?

C'**OMPRENDRE** le rôle des émotions au sein d'une culture n'est pas seulement un objet de recherche d'intérêt certain, c'est aussi une problématique qui concerne spécialement l'anthropologie. A mi-chemin entre le corps et l'esprit, la biologie et la psychologie, l'individu et la société, les émotions constituent l'un des aspects les plus remarquables du style d'une société en même temps qu'un défi pour la construction théorique en sciences humaines. L'anthropologie a pourtant préféré éviter la pluspart du temps de s'y intéresser. Les anthropologues ont généralement considéré les émotions comme relevant du domaine de la psychologie, une catégorie floue, ou encore un objet impossible à décrire.

Pourtant, les états affectifs occupent une place éminente, bien que camouflée, dans l'histoire de l'anthropologie sociale : ils sont présents, par exemple, dans le « système des attitudes » (distance, familiarité) qu'étudient les ethnologues de la parenté, ou dans le « sentiment d'appartenance » (confiance, hostilité) des observateurs de l'éthnocide. C'est seulement au cours des années 80 que les émotions proprement dites sont devenues des objets spécifiques de recherche, principalement aux États-Unis. Aujourd'hui,

elles jouissent d'une attention croisante, attisant la curiosité, mais aussi la perplexité voire la méfiance chez nombre d'anthropologues : comment, se demandent-ils, peut-on étudier concrètement les émotions d'autrui ? L'embarras que le monde des affects occasionne est paradoxal. Les origines des sciences de l'homme se confondent historiquement avec l'émergence de l'étude des « passions » dans la pensée moderne. A partir du XVIIIe siècle, en effet, certains philosophes se sont forçés de classifier et d'analyser ce monde des passions, qui leur paraissait si opposé à celui de la raison. Leurs analyses ne partent pas des mêmes constats. Ainsi, pour Baruch Spinoza, David Hume et Thomas Hobbes en particulier, les émotions ne sont pas des sentiments intimes mais des phénomènes sociaux, qui coordonnent les actions communes des hommes. Ces, ce sont aussi des états de corps, mais ces états ne sont que des symptômes. Les passions, selon T. Hobbes, sont tournées vers un but : elles disent l'approbation ou la désapprobation.
René Descartes, en revanche, formulait le dans le Traité des passions de l'amour (1649) une théorie plus simple, qui sera prédominante dans les sciences des siècles suivants. Il définit les passions comme « des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits » (1). Les passions sont pour Descartes des phénomènes psychiques qui concernent l'âme, mais qui sont entretenus par le corps, car, dans sa langue, les « esprits » désignent « les parties plus vives et plus subtiles du sang » et recouvrent par conséquent un phénomène physiologique.
De ce passé philosophique subsistent deux débats : le premier oppose les théories sociales relativistes aux théories universalistes et physiologiques ; le second oppose la perception des émotions aux autres domaines du psychisme, notamment aux facultés intellectuelles. L'anthropologue des émotions a hérité de ces débats, comme le montre l'existence de plusieurs courants à l'intérieur de cette spécialité récente.
La première école est celle qui, à la suite de l'ouvrage précurseur de Charles Darwin (2), considère que les émotions sont essentiellement des réponses somatiques universelles, à des situations analogues. Un des moyens de le montrer consiste à vérifier que certaines émotions simples, dites « de base » (la joie, la colère, la tristesse), sont reconnues dans des cultures très différentes, dont on peut penser qu'elles n'ont jamais été en contact les unes avec les autres. Les recherches de Paul Ekman (3) sont les plus connues dans ce domaine. Ses expériences ont consisté à présenter des photographies d'expressions faciales à des sujets appartenant à des cultures très éloignées des unes des autres. Il constate qu'une expression faciale interprétée comme reflétant une émotion particulière (la surprise, par exemple) par la majorité des sujets d'une culture est identifiée de la même façon par une majorité de sujets d'autres cultures. P. Ekman affirme également qu'il existe un fort degré d'accord entre les membres d'une même culture. Ces enquêtes ont été menées jusque dans un groupe relativement isolé de Nouvelle-Guinée, les Fore, afin de parvenir à l'ob- jectif selon lequel des individus testés auraient pu apprendre à attribuer une signification commune à l'expression faciale des émotions sous l'influence des médias. La conclusion que tire P. Ekman de ces longues observations est simple : si l'expression faciale des émotions est uniforme dans le monde, c'est qu'elle existe, au niveau du système nerveux humain, un programme qui connecte des états émotionnels identiques à des mouvements musculaires faciaux identiques. Il s'ensuit que les émotions ne sont pas des phénomènes culturellement construits. Sur le fond, P. Ekman a porté de l'eau au moulin de la thèse darwinienne, selon laquelle les émotions et leurs expressions sont des comportements spontanés hérités du passé, parce qu'elles sont des dispositions à l'action sélectionnées par l'évolution. Toutefois, l'ensemble de ces thèses a été critiqué. D'abord parce que la notion d'émotion « de base » n'est pas claire. Les psychologues spécialisés sur le sujet ne sont jamais parvenus à s'accorder sur leur liste et leur nombre : quatre, cinq, dix ou vingt ? Ce flottement dénote surtout la difficulté qu'ils rencontrent à définir ce qu'est une émotion : un état physiologique, un comportement gestuel et facial, une disposition à agir, un mot du vocabulaire ? Egalement, il est notoire que les études de P. Ekman n'ont porté que sur l'expression d'un nombre très limité de ces émotions de base : la joie, la tristesse, la colère, le peur, le dégoût, le sourire. C'est pourquoi certains auteurs de termes qui, en français, permettent de distinguer des états émotionnels différents, cela fait peu. « L'indignation », la « rage », la « fureur », l'« irritation » peuvent-elles être rangées derrière l'étiquette « colère » ? Si oui, comment justifier l'existence d'une telle variété de nuances ? Correspondent-elles à des états différents, à des situations différentes ou encore à des jeux de vocabulaire ?
Du point de vue anthropologique, le programme dérivé des travaux de P. Ekman est très paradoxal, car il propose un catalogue d'émotions fixé à priori, alors que c'est précisément cet établissement de ce catalogue qui devrait constituer le véritable objet de la recherche. Il se heurte vite à des difficultés insurmontables et retire à la démarche ethnographique beaucoup de son intérêt.
Un deuxième courant, apparu dans les années 70, propose une approche beaucoup plus relativiste des émotions. Son postulat de base est que les émotions ne sont pas d'autre réalité que la manière dont elles sont conçues, nommées, identifiées et commentées, à l'intérieur d'une culture. Cette orientation s'inscrit dans la tradition

2. R. Descartes, Traité des passions de l'amour, article 27. Flammarion, 2001 (ed. orig. 1649).
LA CULTURE


Dans cette ethnographie, C. Lutz part d’une conception non essentielle de l’émotion. Les émotions sont définies comme des supports de communication que les personnes emploient pour caractériser une situation, justifier leurs actes et persuader autrui. Elles sont donc liées à des situations sociales, politiques et culturelles dont elles ne peuvent être dissociées. Elles sont inscrites notamment dans l’exercice du pouvoir. Le problème consiste à traduire ces produits « intensément significatifs » que sont les émotions d’une culture particulière, dans une autre, celle de l’anthropologue, qui appartient à la « classe moyenne américaine protestante ». Aussi sa démarche consiste à mettre en parallèle le vocabulaire émotionnel des Ihaluk et celui des Américains, leur inscription dans la notion de personne et leur signification dans chacune des sociétés. C. Lutz analyse, par exemple, la notion émotionnelle de fago à partir des différentes situations où elle apparaît chez les Ihaluk : le partage de la nourriture, l’adoption, l’assistance, l’hospitalité, les relations de solidarité entre germains, les relations à l’autorité et au système de santé publique. C’est en comparant ces situations à des équivalents dans la culture américaine qu’elle en conclut que le fago des Ihaluk peut être rendu par trois termes en anglais : la compassion (compassion), l’amour (love) et la pitié (sadness). Ainsi, elle montre que l’on ne peut pas traduire directement une émotion prise dans le répertoire des Ihaluk dans celui d’un Américain moyen. Il faut, pour obtenir une approximation, passer par la comparaison des contextes sociaux et moraux dans lesquels ces notions apparaissent, car elles leur sont complètement liées.

C. Lutz et les anthropologues qui se situent dans cette perspective relativiste ne peuvent cependant éviter d’isoler les « émotions » comme des objets qui existaient universellement. Malgré leurs efforts de déconstruction, ils n’ont ni le terme « émotion », ni ses équivalents (passion, sentiment, tempérament…). Pourtant, ces recherches s’accordent souvent à dire qu’aucun terme général n’existe dans la plupart des langues du monde pour désigner la notion même d’émotion. Ce problème reste le point faible de l’approche relativiste : si, comme le suggère C. Geertz, c’est l’ethnographe qui construit l’objet de sa recherche, n’est-il pas condamné à trouver toujours ce qu’il cherche, sans jamais accéder à la culture de l’autre ? Et l’on pourrait continuer ainsi jusqu’à l’infini, processus qui révèle la difficulté méthodologique à laquelle se confronte toute approche relativiste : l’incommensurabilité des cultures.

Un dualisme dépassé

Un seul et même problème affecte l’approche universaliste aussi bien que l’approche relativiste des émotions : l’absence d’une réflexion autorisant à distinguer l’émotivité, comme disposition universelle de l’être humain, des émotions, entités culturellement construites. La séparation classique de l’émotion et de la raison est, en grande partie, responsable de cet état de choses. Elle a été acceptée sans débat par l’anthropologie, comme si elle constituait une partition universelle de la vie psychique. Mais rien n’est moins sûr : cette partition est le produit d’une histoire intellectuelle propre à l’Occident. On ne la trouve pas énoncée partout ailleurs. Il est douteux qu’elle puisse servir à la comparaison interculturelle. D’autant plus douteux encore que des avis provenant d’autres disciplines scientifiques, réputées moins sensibles à la culture, signalent que cette division de la psyché entre raison et émotion n’a pas de fondement, et en tout cas, pas de fondement biologique.

Aujourd’hui, certains neurologues insistent sur son caractère arbitraire. Antonio Damasio, en particulier, a produit des observations très convaincantes, au terme d’une recherche Collective de plusieurs années. Il a notamment travaillé à partir du cas d’un homme surnommé Elliott qui, à la suite d’une tumeur cérébrale opérée avec succès, avait perdu une grande partie de sa sensibilité émotionnelle. Bien qu’ayant conservé des fonctions intellectuelles normales, Elliott n’était plus capable de prendre de décisions rationnelles, en particulier en ce qui concernait sa vie sentimentale et professionnelle. « Il est probable, explique A. Damasio, que la capacité d’exprimer et de ressentir des émotions fasse partie des rouages de la raison. » L’émotion est, ajoute-t-il, « indispensable à la mise en œuvre des comportements rationnels » (9). Il existerait, sur le plan anatomo fonctionnel, un axe reliant la faculté de raisonnement à la perception des émotions et du corps.

Par ailleurs, un rapide aperçu de l’ethnographie montre que, dans beaucoup de sociétés, les phénomènes subjectifs ne sont pas catégorisés en « émotions » d’une part et « rationnels » d’autre part.

Prenons le cas des Ilongot des Philippines, étudiés par M. Rosaldo. L’auteur

montre, un peu malgré elle, qu’il n’existe pour les Ilongot aucune diffé-
rence conceptuelle entre passion et connaissance. Ainsi, rina (le cœur) dé-
signe, en langue Ilongot, l’organe phy-
sique, mais aussi le principe de l’ac-
tion et de la conscience, ainsi que le siège de la volonté et de la vitalité. Le cœur est l’endroit où la pensée, le sen-
timent et le bien-être physique entrent en relation. Le champ sémantique du rina englobe des concepts associés à la vie, à l’âme, à l’élan, à la pensée et à la connaissance. Le cœur est aussi le siège des émotions, en particulier d’un sentiment nommé liget, que l’on peut traduire par « haine », « énergie » ou « passion ». Apparemment, donc, les Ilongot ne font pas vraiment de distinc-
tion entre les affects et la cognition. Ce n’est pas le seul exemple. Pour les Candoshi du nord de l’Amazonie pé-
rvienne, chez qui j’ai mené une longue enquête ethnographique, le cœur, par ses caractéristiques et notamment par sa grandeur physique — signe du degré d’épanouissement de la personne — définit les qualités de la personne. Le cœur est le siège de toutes les activités psychiques, aussi bien affectives qu’in-
tellectuelles : si l’on s’en tient aux ca-
tégories indigènes, il est impossible d’opérer un découpage de ces sphères. Chez les Candoshi, les facultés et les états internes du cœur sont presque toujours à cheval entre les deux do-
maines de l’émotion et de la connaissance. Chez leurs voisins du nord, les Achuar, le siège de la pensée, des émo-
tions et de l’intentionnalité est aussi le cœur (intini). Or, ce terme est la raci-
née d’une constellation de mots appa-
rents qu’on peut traduire par « je ché-
ris », « je me languis de », « j’ai la nos-
talgie de », « je suis attentif à », mais aussi « je me souviens de », « je pense à », « j’agis par la pensée sur », etc. (10).

A chaque culture son domaine

« du ressentir »

D’autres populations amazoniennes ont une approche similaire de la sub-
jectivité, même si elles en situent le siège ailleurs. Les Yanomami, occupant les hautes terres entre Orénoque et Ama-
zone, expriment dans leur langue une vision similaire, quelque centrée sur la notion de « visage » (bei bibi). Le sens premier de ce terme est « l’expression du visage telle qu’elle est exprimée par le regard ». Selon Bruce Albert (11), c’est aussi la pensée consciente subjec-
tive et le principe des émotions. Tous les verbes yanomami décrivant des ac-
tivités psychiques ou des états de conscience sont construits sur le nomi-
ne bibi : « penser », « perdre conscience », « se souvenir », « être hésitant », « être en colère ou agressif », « être en proie à la nostalgie », « être préoccupé ou anxieux ». Bei bibi est également le siège de la volition. Tous ces exemples conduisent à une même conclusion : si « penser », pour un Candoshi, un Achuar ou un Yanomami, ne peut être opposé à « ressentir un sentiment d’anxiété, de regret ou d’affection », qui peut dire où commence le domai-
ne de l’émotion et où il finit ? A quoi s’agit, dans ce cas, à l’ethnologue d’ar-
river tout paré de sa panoplie d’émo-
tions (peur, joie, surprise, etc.) pour en faire l’étude ? On doit donc se demander si l’analy-
sie critique de la distinction entre rai-
sion et émotion ne constitue pas la per-
pective à laquelle l’anthropologie dite « des émotions » devrait se consa-
crer. L’embarras causé par la notion d’émotion et le débat stéréo de uni-
versalistes et relativistes qu’elle entre-
tient restent des obstacles à une comp-
préhension des phénomènes subjectifs à travers les différentes cultures. L’étu-
de de la subjectivité humaine en géné-
ral devrait passer, d’abord, par la re-
connaissance du fait que notre théorie courante du psychisme n’est pas celle de toutes les cultures sur lesquelles les anthropologues ont à se pencher. Le temps où l’anthropologie considérait les sociétés dans lesquelles la rationali-
été n’apparaissait pas en tant que telle

comme irrationnelles, soumises à une pensée prélogique qui les empêchait de distinguer entre le vrai et le dési-
rable est révolu (12). Le temps de l’em-
ploy de notions telles que « croyance » ou « métaphore » pour expliquer les expressions de la pensée sauvage est de même dépassé. Cette entreprise exige maintenant une critique de la rationali-
été et de ses auxiliaires épistémologiques (inference, notion de système, causalité, etc.), préalable indispensable à la constitution d’un cadre théorique rapprochant le « sentir » du « connaître ». Ainsi rendre-on justice à la variabi-
lité culturelle des représentations des états internes, et la rationalité y occu-
perait un lieu parmi d’autres formes, et non le lieu de l’omniscience.

12. Voir notamment l’article de N. Journel « De la menta-
lité primitive à la pensée sauvage », Lucien Levy-Bruhl (1857-1959) dans ce chapitre.