
Réflexions sur une anthropologie des émotions

Vincent Crapanzano



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/terrain/3089>

DOI : 10.4000/terrain.3089

ISBN : 978-2-8218-0740-2

ISSN : 1777-5450

Éditeur

Association Terrain

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 1994

Pagination : 109-117

ISBN : 978-2-110889-26-3

ISSN : 0760-5668

Référence électronique

Vincent Crapanzano, « Réflexions sur une anthropologie des émotions », *Terrain* [En ligne], 22 | mars 1994, mis en ligne le 15 juin 2007, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/terrain/3089> ; DOI : 10.4000/terrain.3089

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.



Terrain est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Réflexions sur une anthropologie des émotions

Vincent Crapanzano

- 1 Une anthropologie des émotions est-elle possible ? Depuis la publication de *Knowledge and Passion : Ilongot Notions of Self and Social Life* de Michelle Rosaldo (1980), on s'est engagé en Amérique dans cette direction en insistant sur le rôle des émotions dans la construction du soi. On peut même parler d'une école, ou plus exactement d'une orientation, délibérément constructiviste. Cette entreprise n'est pas sans précédent : en France, par exemple, avec Lévy-Bruhl et sa notion de « pensée primitive », en Angleterre, avec Radcliffe-Brown et sa théorie des « sentiments » (qu'il attribue d'ailleurs à Durkheim), aux États-Unis, avec l'école dite Culture and Personality, rassemblant Ruth Benedict, Margaret Mead et bien d'autres. La réflexion anthropologique sur les émotions reflète une attitude d'ambivalence vis-à-vis des affects caractéristique de la pensée européenne. On trouve cette attitude chez Durkheim lorsqu'il avance l'idée que la raison se dégage progressivement de la sphère des émotions dans le développement de la civilisation. La raison « civilisée », c'est-à-dire la raison européenne, serait purifiée des émotions qui « ternissent » la pensée sauvage... Y aurait-il dans la manière dont nous concevons les émotions l'hypothèse qu'elles prévaudraient à l'origine, et, dans notre théorie de l'évolution, du progrès, un essai d'évacuation des affects ?
- 2 Il est clair qu'on ne peut pas s'interroger sur les émotions sans disposer d'une définition de la catégorie même d'émotion ainsi que sur ses connotations « affectives ». L'ethnologie exige, ici comme ailleurs, une critique de son propre appareil conceptuel, une critique qui ne saurait être totalement lucide puisqu'on ne peut jamais – selon Wittgenstein – construire une langue de commentaire (une métalangue) totalement indépendante de la langue-objet. Là réside, me semble-t-il, l'un des grands dangers de l'ethnologie « chez soi » : elle risque de perdre ce point de vue critique, plus facile à préserver lorsqu'elle étudie les autres sociétés, celles du moins qui parlent une langue distincte de la nôtre. Pour créer un « vrai » regard ethnographique notre anthropologie européeniste ne doit-elle pas recourir à une médiation, celle de l'expérience de l'altérité, qui passe par les recherches, les lectures, les préjugés culturels, les engagements personnels, les

fantasmes ? Ces médiations, toujours à la limite du non-conscient, une sorte de condensation, imprégnée d'émotion, résultant de nos rencontres avec l'altérité, sont certainement parmi les facteurs décisifs de toutes les recherches sur les affects. Une focalisation – ou mieux peut-être, une projection – sur les émotions d'un Autre, qui opère logiquement à la façon d'un tiers, nous permet de repérer les émotions de ceux que nous étudions (ils sont alors « libérés » de nos projections affectives), de distinguer le climat affectif des relations que nous entretenons avec eux, fait de distance, de rupture.

- 3 Dans l'introduction de leur collection *Language and the Politics of Emotion*, Catherine Lutz et Lila Abu-Lughod soulignent les liens étroits entre le discours populaire et le discours savant sur les émotions : « Intimement liées à la parole sur le soi mais considérées comme éléments inférieurs de celui-ci du fait qu'elles trouvent place dans le corps, les émotions restent envisagées de cette façon désobligeante dans le discours anthropologique, mises à part quelques exceptions toutes récentes. Elles sont donc représentées comme la dimension de l'expérience humaine la moins contrôlée, la moins construite, la moins apprise (d'où son universalité), la moins publique et, du même coup, la moins susceptible d'être soumise à l'analyse en termes de société et de culture » (1990 : 1, traduction de la rédaction).
- 4 Pourtant, les recherches les plus récentes, notamment celles présentées dans cette collection, soulignent, selon elles, la richesse des interprétations en termes de société et de culture. Elles mettent en question précisément l'idée reçue selon laquelle les « émotions seraient de l'ordre de l'intériorité, de l'irrationnel, de la nature » (1990 : 2, notre traduction).
- 5 Cette approche poserait aussi les bases théoriques pour une histoire des émotions susceptible de rendre compte des changements dans l'économie passionnelle d'une société, des réévaluations conceptuelles, morales et esthétiques des états affectifs, ainsi que de l'apparition et de la disparition des émotions comme l'acédie (Jackson 1985), le transport (Nahoum-Grappe *supra*) et la mélancolie. Il faut encore signaler l'étude socio-historique de l'amour, *Liebe als Passion*, due à Niklaus Luhmann, d'orientation fonctionnaliste et qui tend à naturaliser les émotions, Véronique Nahoum-Grappe nous rappelle les étroites relations entre l'expression littéraire du transport aux XVII^e et XVIII^e siècles et les connaissances médicales de l'époque, les images, la figuration des symptômes. Les changements dans la description du transport sont-ils liés à l'évolution du discours médical ? Assiste-t-on à la disparition d'un symptôme homologue à celui du transport ?
- 6 Dans nombre d'études, notamment en anthropologie psychologique et psychanalytique, mais aussi dans celle d'orientation phénoménologique, les émotions sont considérées comme universelles ; elles pourraient certes être déclenchées par divers facteurs sociaux et culturels mais elles resteraient semblables pour l'essentiel, d'une société à une autre. Les psychologues comme P. Ekman, toujours en quête d'expressions corporelles des affects (faciales) qui seraient « panculturelles », essaient de distinguer des émotions élémentaires (la colère, la peur, la tristesse, le dégoût et le bonheur) et des émotions secondaires (l'amour, la nostalgie). Dans une tentative (naturalisante) d'insérer les émotions dans la théorie de l'évolution, des psychologues (dans la plus pure tradition darwinienne) cherchent dans les animaux des analogies avec l'expression des affects humains : par exemple, le froncement de nez et la rétraction de la lèvre supérieure dans le dégoût (Rozin *et al.* 1993). Ces approches universalistes sont souvent accompagnées d'*a priori* sur l'existence de besoins émotionnels, innés et nécessaires (le besoin d'aimer, celui

d'être aimé) ainsi que d'une sociopsychologie fonctionnaliste. Les rites et les pratiques thérapeutiques éveilleraient, par exemple, les affects repoussés dans la psyché qui cherchent alors à s'exprimer (abréaction, catharsis).

- 7 Catherine Lutz et Lila Abu-Lughod constatent que cette démarche tend à masquer les rapports entre la vie affective et son contexte social et culturel. Elles réaffirment pour leur part la nécessité d'étudier les émotions d'un point de vue comparatif, non « naturaliste » en ce qu'il montre leur variabilité et souligne les relations qu'elles entretiennent avec le contexte. Pour elles, on doit considérer les émotions comme des constructions qui, tout à la fois, répondent à certaines conditions socioculturelles et jouent un rôle déterminant dans la formation, ou tout au moins dans la définition, de ce contexte. Autrement dit, les émotions ont un effet pragmatique dans divers discours et, en signalant un contexte, elle peuvent jusqu'à un certain point contribuer à le faire naître.
- 8 Plusieurs auteurs dans ce numéro de *Terrain* choisissent d'étudier les émotions en tant que discours ; mais comme Lutz, Abu-Lughod et d'autres chercheurs de leur orientation, ils emploient cette notion de discours, dans la signification que lui a donné Michel Foucault, avec – me semble-t-il – un même manque de rigueur et sans se pencher sur sa dimension politique. Lutz et Abu-Lughod, quant à elles, parlent des discours sur les émotions et des discours qui provoquent les émotions, mais ne cherchent pas à différencier entre le discours qui parle des affects et le discours qui les exprime ; de plus, elles ne prennent pas en compte les interactions entre représentation et expression des émotions.
- 9 Mais peut-être faut-il commencer par poser la question : y a-t-il des discours, des énoncés, des paroles (peu importe ici la distinction) qui ne soient pas émotionnels ? Il est évident que toute énonciation est lourde d'une dimension affective « portée » par le style. Elle peut être soulignée, ignorée, masquée ou niée d'emblée par les conventions du discours ou encore par un choix conscient ou inconscient (celui-ci restant cependant toujours, même dans ce dernier cas, assujetti aux règles discursives).
- 10 L'idée même de discours émotionnel doit être considérée comme constitutive de la théorie (ou de l'idéologie) des émotions à l'intérieur d'une société et, à mon avis, elle y participe comme y participent les affects nommés et attribués, ou représentés (l'amour, la colère, l'envie) dans l'organisation conceptuelle des passions de cette société. Les catégories génériques (émotion, affect, sentiment, passion) et leurs sous-catégories (amour, colère, dégoût, envie) fonctionnent comme des représentations de l'état physiologique ou mental (je m'enfonce inévitablement ici en faisant comme si j'admettais la possibilité de localiser et de représenter les émotions) et comme des locutions contextualisantes ou performatives. Cette théorie de la localisation et de la représentation des affects opère aussi à un niveau métapragmatique : elle nous fournit la notion même d'émotion (l'émotionalité), c'est-à-dire la possibilité de séparer entre « émotion » et des émotions, de les situer dans un champ de références et de les insérer dans les processus pragmatiques. Elle nous offre de plus la possibilité de les « lire », de les incorporer dans une vision du monde.
- 11 Je ne peux pas développer cet argument dans les limites de ce commentaire, mais je tiens à insister sur son importance. Métapragmatiquement, le pouvoir (au sens large) se manifeste dans tous les discours, y compris ceux qui se disent « émotionnels ». Toutes les études connues de moi sur les émotions et qui s'intéressent au discours ne s'adressent qu'aux effets du pouvoir des discours émotionnels et non aux mécanismes par lesquels ils

obtiennent ce pouvoir. Elles ne s'intéressent pas non plus aux mécanismes au travers desquels ces discours contribuent à dissimuler leur force, leur « intégration » dans les relations institutionnalisées de pouvoir. Ce faisant, elles contribuent à cette « mystification ».

- 12 Dans son étude des émotions en Grèce égéenne, Evthymios Papataxiarchis (*cf. supra*) critique ce qu'il appelle « une forme modérée de constructivisme » ; c'est-à-dire qu'il critique une position constructiviste qui, supposant que les idées sont construites à partir de quelque chose préexistant et ne sont pas, de ce fait, de pures et simples constructions, distingue « émotions préculturelles » de « sentiments culturels ». Il remarque qu'un certain essentialisme peut imprégner les arguments anti-essentialistes. Il faut lire, à ce propos, l'essai tout à fait remarquable de Daniel Rosenberg (1990) dans la collection de Lutz et Abu-Lughod. Rosenberg constate que la manière dont Michelle Rosaldo (1980) et John Kirkpatrick (1985) extrayaient et commentaient (*abstracted and glossed*) les noms des « émotions » a permis d'établir leur place – et donc la possibilité de leur « existence » – dans la vie quotidienne. En soulignant par exemple le terme qui désigne une émotion dans une langue qui ne s'oriente pas grammaticalement autour de la nominalisation, on risque de fabriquer chez autrui une autre attitude face aux émotions, d'imposer à cet autrui une autre psychologie. On peut certes envisager une psychologie (si on peut même employer ce mot) qui résisterait à toute délimitation terminologique des « états intérieurs ». Il faut analyser les conversations concrètes, selon Rosenberg, pour découvrir les foyers d'intérêt indigènes rendus par le lexique et la syntaxe. Ils sont accentués, à mon avis, par les « théories » dérivées de la structure linguistique et sont articulés, soit directement, soit indirectement (métaphoriquement par exemple), en termes psychologiques (Crapanzano 1992).
- 13 Les langues européennes ont en commun (malgré certaines variantes) une grammaire de nominalisation, ou du moins qui focalise sur les catégories délimitées et délimitables (voir nos systèmes de classification et leur valorisation scientifique) ; elles pourraient donc nous rendre aveugles face aux autres champs linguistiques (épistémés) dans lesquels ce que nous désignons par « émotion » est déployé et évalué. Comme Papataxiarchis, on peut critiquer une optique néocartésienne qui postule un objet (« une émotion préculturelle ») auquel une de nos catégories affectives se réfère, mais il faut admettre que cette critique reste dans les limites de notre système linguistique qui donne, comme Michael Silverstein (1976) le souligne, la priorité à la fonction référentielle par rapport aux fonctions langagières (pragmatiques, poétiques).
- 14 Peut-on insérer cette critique dans une argumentation beaucoup plus vaste sur la structure de la signification, sur la relation entre le mot et son référent (réel ou mental), et par extension sur la nature de l'imitation ? Cette approche nous permet, me semble-t-il, de considérer notre théorisation des émotions comme une sorte de « théâtralisation » de nos obsessions épistémologiques et de nous interroger sur les relations entre ces obsessions – leur théâtralisation – et les conditions sociales dans (et par) lesquelles elles se produisent.
- 15 Il faut se rappeler qu'à côté de cette théorisation il existe une énorme littérature descriptive et dramaturgique des émotions, qui bascule symptomatiquement entre le réel et le fictif – une littérature qui a donné lieu à des débats moraux d'une gravité parfois mortelle. Les paramètres de ces débats ont changé au cours des siècles, mais ils s'articulent très souvent autour de la relation entre le contenu moral (et, par conséquent affectif) d'une œuvre et les états passionnels qu'elle suscite. Dans « Le voile d'honnêteté

et la contagion des passions », Cecilia Gallotti nous montre que la « querelle sur la moralité du théâtre » de la deuxième moitié du XVII^e siècle français – une période marquée par la transition du *theatrum mundi* au théâtre des passions – s'est constituée de cette façon. Les accusateurs, les jansénistes et les oratoriens, se sont moins intéressés au contenu qu'au fonctionnement de la communication théâtrale, moins à une passion particulière qu'à la concupiscence commune à toutes les passions. « Le théâtre ne peut être l'objet d'une moralisation : quel que soit le sujet qu'il met en scène, fût-il le plus moral, il libère une énergie passionnelle par essence contraire à la morale, et comme telle non réformable. » Les dangers dénoncés visent le corps, les états physiologiques, la contagion des émotions, le transport hors de soi...

- 16 Un siècle plus tôt, au temps du concile de Trente, les Pères de l'Église, qui s'inquiétaient de l'effet de la musique nouvelle (*ars nova*) sur les célébrants, usèrent d'une argumentation semblable. Celle-ci trouve ses origines chez saint Augustin et Platon. « Goûter la mélodie tout en suscitant la dévotion », remarque Denis Laborde, telle était la contradiction à résoudre par l'autorité ecclésiastique. « Il convient de se méfier par principe des émotions qu'une réalisation musicale est susceptible d'éveiller en nous : ce peut être la porte ouverte à tous les abus. Mais en même temps, à condition qu'elles soient maîtrisées par l'autorité religieuse, de telles émotions ne peuvent qu'embellir la prière... »
- 17 Et les Pères essayèrent de maîtriser ces émotions en conférant des règles précises au style musical. Nous nous trouvons en présence d'une discipline des émotions qui rappelle la discipline de la sexualité mise en évidence par Foucault. Il faut souligner l'objet de cette réglementation : le style, ce registre expressif qui porte les affects – et la rupture entre ce support des émotions et sa perception.
- 18 Il est certainement plus facile de réglementer le style que d'imposer un régime émotionnel à un individu. Mais notons l'existence en Europe de toute une industrie (religieuse, pédagogique, psychothérapeutique, chimiothérapeutique) qui vise à une telle imposition. Elle mérite l'étude. Dans plusieurs modes de psychothérapie, par exemple, on regarde le patient comme une sorte de « conteneur » d'émotions pathologiquement endiguées qui doivent être relâchées – articulées, exprimées, réarticulées – afin d'obtenir la guérison. C'est généralement la parole qui déclenche les émotions et les soumet à une articulation disciplinée. Le silence est toujours suspect – c'est un symptôme de résistance, de refoulement, d'oubli. Les victimes d'agression rencontrées par Dominique Dray préfèrent souvent le silence à la parole qui renvoie à leur entourage qui « parle trop ». Dominique Dray s'est obligée à se taire et a appris le pouvoir communicatif du silence. « Toute l'intense activité développée par les victimes et leur entourage pour essayer de retrouver un ordre, alors que ce retour à l'état antérieur est impossible » (*supra*). Victimes, elles resteront toujours, et comme telles en marge du groupe social (en France du moins). « La peur enlève une partie de vous-même », dit Andrée, une femme agressée.
- 19 On voit ici que le rôle de la parole n'est pas seulement de déclencher et d'ordonner les émotions. En nommant les affects, elle peut aussi protéger ceux qui écoutent de l'expérience des émotions désignées. La représentation des émotions sert ainsi à imposer un ordre à l'émotivité qui est toujours à la limite du contrôle. Le silence, me semble-t-il, doit être compris dans cette perspective. Il peut jouer un rôle transgressif dans l'organisation affective d'une société : d'où son efficacité rhétorique et thérapeutique.

- 20 Il est remarquable que les traités de rhétorique du XVII^e siècle ne comparent pas l'orateur à l'acteur alors même que, chacun à leur manière, ils éveillent tous deux les passions du public. La rhétorique passait même pour être supérieure à l'art dramatique. C'est certainement lié à ce que l'on estime être de l'ordre de la vérité ainsi qu'à l'évaluation conventionnelle de la moralité des praticiens. A la différence du comédien, écrit Cecilia Gallotti, l'orateur doit « éprouver réellement et exprimer sincèrement les passions ». En situant le siège des émotions dans le corps, ou dans l'âme, on crée la brèche entre les perturbations physiologiques ou psychiques appelées les « émotions » et leur expression. Cette brèche, qui doit être considérée au niveau conceptuel comme une donnée variable selon la culture, permet tous les débats sur la condition du comédien (faut-il éprouver ou dissimuler les émotions de son personnage ?), sur l'état moral (hypocrite ou sincère) d'un acteur social, et sur la transparence ou l'opacité de l'âme. Peut-on considérer nos descriptions quasi obsessionnelles des états passionnels dans la littérature, la philosophie, la psychologie comme une réponse à la terreur de l'inconnu qui peut être écartée par l'attribution à l'autre d'une émotion définie, située dans le tréfonds de celui qui vous fait face ?
- 21 Les approches des discours émotionnels se partagent en deux. Il y a d'abord celles qui regardent le discours comme une sorte de monologue où la notion de discours n'est qu'un substitut pour les notions totalisantes de « culture » ou de *Weltanschauung* ; et il y a celles qui le considèrent plus dynamiquement comme un dispositif interlocutoire. La première approche a tendance à isoler l'émotion de son contexte social en la cantonnant dans l'individu. La seconde peut la localiser dans le jeu entre les interlocuteurs où elle – son expression, son attribution – peut déterminer (pragmatiquement) la définition du contexte d'énonciation, l'évaluation du contenu de l'interlocution et la caractérisation des interlocuteurs – leurs positions l'un vis-à-vis de l'autre. Cette approche souligne la dimension politique de tout discours émotif, y compris celui de la résistance qu'on doit comprendre dans un sens beaucoup plus actif et plus créatif que les ethnologues américains ne le font.
- 22 Il est fort possible qu'au niveau théorique, par son insistance sur la localisation d'un affect quelque part dans l'individu, la première approche, que nous considérons ici idéologiquement comme un symptôme de notre individualisme, contribue à masquer le rôle rhétorique de l'expression et de l'attribution des émotions : autrement dit, elle dissimule la (micro-) politique des émotions. Il se peut que dans d'autres cultures qui ne partagent pas notre individualisme, cette politique que nous nous dissimulons dans nos propos sur les émotions se révèle par exemple dans les discussions sur la normativité des relations sociales (Howell 1981). Livrant la valeur pragmatique de l'émotivité, on pourrait même dire qu'il y a toujours une compétition entre les interlocuteurs : à qui appartient une émotion ? (voir mon essai, « Glossing emotions », dans *Hermes' Dilemma*). Rappelons-nous ces conversations si fréquentes dans nos comédies de boulevard, et dans nos vies : « – Je t'aime. – Non, c'est moi qui t'aime. – Tu ne m'aimes pas, pas vraiment, pas comme moi. – Pas comme toi ? Comment peux-tu le dire ? Que sais-tu de moi ? – Ne te fâche pas, je t'en prie. – Je ne suis pas fâché. – Mais si, tu es furieux. – Non, c'est que je t'aime. »
- 23 Cette compétition émotionnelle est gouvernée par les conventions discursives, y compris dans le fait qu'elle prend place dans un genre de communication convenable. Quand les femmes bédouines d'Égypte sont touchées au vif par les commérages, elles peuvent se protéger selon Abu-Lughod par un changement dramatique de propos, de registre du discours. Elles chantent un petit poème qui décrit souvent ce qu'elles ne peuvent pas dire

dans leurs conversations ordinaires, à savoir leurs sentiments intimes d'isolement, de regret, de vulnérabilité. Le fait qu'elles soient obligées d'exprimer ces sentiments dans une forme littéraire contraignante est sans doute révélateur de leur notion de soi et de la valeur qu'elles donnent à la vie affective et, plus généralement, intérieure (besoin de contrôle, formulation esthétique, attitude de stoïcisme).

- 24 Dans les villages de l'Alentejo, au Portugal, où a travaillé Miguel Vale de Almeida, les hommes sont soumis à un régime affectif rigoureux qui les empêche d'exprimer toute une gamme d'émotions, plutôt dépressives, qui sont associées aux femmes. Comme ailleurs dans le monde méditerranéen, les hommes de l'Alentejo « ne sont jamais supposés exprimer librement des sentiments et des émotions qui mettent en cause l'image de la force et de l'autosuffisance masculines ». Mais certains poèmes (*décimas*) récités dans les cafés permettent aux hommes d'exprimer des sentiments « féminins » – l'amour, la trahison, la peur de la mort – inadmissibles en d'autres circonstances. La récitation de cette poésie leur permet, selon Vale de Almeida, « sinon de briser, du moins d'assouplir les frontières qui séparent féminin et masculin ».
- 25 Dans les cafés égéens, selon Papataxiarchis, les hommes entre eux ont l'occasion d'exprimer certains affects (comme la bonne humeur, *kefi*) qui se distinguent des affects qu'ils ressentent hors de la communauté masculine (*sympheron*) et qui diffèrent plus encore du sentiment, essentiellement viril, de l'honneur chez les bergers décrits par John K. Campbell (1964) et Michael Hertzfeld (1986). (Il faut attirer l'attention sur l'importance d'une légère ivresse – c'est un sujet à approfondir – dans l'éveil des émotions.) Constatant l'importance de l'identité sexuelle (*gender*) dans l'économie passionnelle égéenne, Papataxiarchis souligne le rôle des émotions dans la construction du moi. Pour lui, les Grecs disposent « de multiples conceptions du moi applicables, et donc constitutives du moi, dans différents contextes ». Pourtant il n'est pas du tout certain qu'une conception du moi soit constitutive du moi. Les émotions qui naissent par exemple de l'intérêt personnel pourraient valoriser une relation au moi qui ne rendrait pas compte du rôle de l'autre, de l'interlocution dans son expression ; de même, d'autres émotions comme le *philotimo* (l'amour d'honneur) pourraient accroître le rôle, ainsi que Papataxiarchis lui-même le remarque, de cet autre, de cette interlocution. L'émotivité peut donc favoriser un regard sur le moi qui met en évidence une indépendance, une continuité, le général ou bien un autre regard qui souligne, au contraire, la dépendance à l'égard de l'autre, la discontinuité, le particulier. Confondre le conceptuel et le constitutif, c'est s'empêcher d'apprécier le pouvoir des émotions dans le jeu social.
- 26 Il se peut que cette réflexion critique trouve sa source dans le fait que je vis aux États-Unis, pays où la question du moi et de l'autre se pose d'une manière encore plus cruciale qu'ailleurs. Produit d'une société d'immigrés aux origines très diverses, d'un individualisme exubérant jamais libéré d'un conformisme exigeant, d'une réticence à toute centralisation et d'une culture contestataire toujours aux limites de la violence, l'anthropologie américaine des émotions, surtout dans son insistance sur les relations entre les émotions et le *self*, est nécessairement marquée par ses origines. Une anthropologie faite par les Européens sur les émotions (européennes) doit aussi prendre conscience de son enracinement afin de pouvoir prendre de la distance par rapport aux assertions psychologiques et philosophiques « allant de soi ». Une telle critique a besoin de médiations. Elle requiert cette perspective liée à la confrontation avec une autre théorie (qui permet la triangulation nécessaire au regard ethnographique) même si

paradoxalement cette théorie provient d'une société qui, malgré sa différence, partage la même origine.

BIBLIOGRAPHIE

Abu-Lughod L., 1986. *Veiled Sentiments ; Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press.

Abu-Lughod L. et **C. Lutz**, 1990. « Introduction : emotion, discourse, and the politics of everyday life », in Lutz C. et L. Abu-Lughod, *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press.

Campbell J. K., 1964. *Honour, Family and Patronage*, Oxford, Clarendon Press.

Crapanzano V., 1992. *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire*, Cambridge, Harvard University Press.

Darwin C. R., 1965 (1872). *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Chicago, University of Chicago Press.

Ekman P., 1992. « An argument for basic emotions », *Cognition and Emotion*, VI, pp. 169-200.

Hertzfeld M., 1986. *The Poetics of Manhood : Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton, Princeton University Press.

Howell S., 1981. « Rules not words », in Heelas P. et A. Lock, *Indigenous psychologies*, London, Academic Press.

Jackson S.W., 1985. « Acedia the sin and its relationship to sorrow and melancholia », in Kleinman A. et B. Good, *Culture and Depression : Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*, Berkeley, University of California Press.

Kirkpatrick J., 1985. « Some Marquesan understandings of action and identity », in White G. et J. Kirkpatrick, *Person, Self and Experience : Exploring Pacific Ethnopsychologies*, Berkeley, University of California Press.

Luhmann N., 1982. *Liebe als Passion : Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Lutz C. et **L. Abu-Lughod**, 1990. *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rosaldo M., 1980. *Knowledge and Passion : Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rosenberg D., 1990. « Language in the discourse of the emotions » in Lutz C. et L. Abu-Lughod, *op. cit.*

Rozin P., **Haidt J.** et **C. R. McCauley**, 1993. « Disgust », in Lewis M. et J. M. Haviland, *Handbook of the Emotions*, New York, Guilford Press.

Silverstein M., 1976. « Shifters, linguistic categories, and cultural description » in Basso K. et H. Selby, *Meaning in Anthropology*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

INDEX

Thèmes : émotions

Index géographique : Etats-Unis

AUTEUR

VINCENT CRAPANZANO

CUNY Graduate Center, New York