

ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

ÉMOTIONS

Shaqiri, Qendresa

Université Lumière Lyon 2

Date de publication : 2025-01-18

DOI : <https://doi.org/10.47854/t9hxpg69>

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

Les émotions n'étaient pas considérées comme un sujet d'étude à part entière en anthropologie avant les années 1970-1980. Ce manque d'intérêt de la discipline était dû à une conception communément admise dans la culture euro-américaine, à savoir que les émotions appartiennent à la sphère privée, qu'elles sont irrationnelles et inaccessibles à l'observation (Lutz 1988), et qu'elles ne sont pas dignes d'être un sujet d'étude (Briggs 2000). Bien que des travaux antérieurs (Mauss 1921 ; Mead 1963) aient traité des questions relatives aux sentiments et aux comportements sensibles, le terme d'émotion était peu utilisé. Cependant, dans les années 1980, un intérêt nouveau pour les émotions s'est fait jour, et quelques anthropologues ont commencé à les étudier pour elles-mêmes. Ce changement était généré par de nombreux facteurs, tels que la prise de conscience d'une prédominance de la dimension cognitive ; l'intérêt pour la dimension sociale et culturelle des émotions ; ainsi que la remise en question de l'idée que les émotions étaient un objet d'étude des sciences naturelles et qu'elles étaient donc inaccessibles aux sciences sociales (Lutz et White 1986). Briggs (1971), Lutz (1988), Rosaldo (1980), Abu-Lughod (2008), Wikan (1989), White (1990) et Hollan (1992) comptent parmi les anthropologues pionniers qui ont abordé les émotions de manière explicite. Leurs travaux ont ouvert la voie à une réflexion sur l'importance des émotions comme objet d'étude légitime.

L'étude des émotions en anthropologie a été marquée par de nombreux débats, notamment ceux entre la biologie et la culture. John Leavitt (1996) a proposé de dépasser ces dichotomies en considérant les émotions à la fois comme des expériences corporelles universelles et comme des entités caractérisées par des significations culturelles. De la même manière, David Le Breton (1998) définit les émotions comme étant constituées de perceptions sensorielles et de ressentis subjectifs qui sont façonnés par les circonstances sociales et culturelles. Selon Vincent Crapanzano (1994), nos théories sur les émotions ne sont pas un reflet de la réalité objective, mais plutôt la manifestation de nos préoccupations épistémologiques occidentales, lesquelles sont ancrées dans des conditions sociales et historiques particulières.

À la différence de la psychologie qui traite les émotions en tant qu'expériences

subjectives et physiologiques, l'anthropologie s'intéresse à la manière dont les émotions s'imbriquent dans les contextes socioculturels plus larges, en les regardant sous l'angle des significations culturelles, des manières de les nommer, de les réguler, de les exprimer, en examinant les causes attribuées à celles-ci, leurs localisations dans le corps, ainsi que la manière dont les groupes sociaux les mobilisent pour atteindre des objectifs particuliers.

Pour comprendre comment étudier les émotions, l'école « culture et personnalité » s'est intéressée à la manière dont les émotions sont façonnées par la culture, en participant à la formation des types de personnalités. Selon Gregory Bateson et Margaret Mead (1942), les pratiques d'éducation ambivalentes chez les mères balinaises induisaient chez leurs enfants des dispositions de « retrait émotionnel », que ces deux anthropologues comparaient aux comportements schizoïdes observés en Occident (Beatty 2010). Ces théories étaient largement basées sur les cadres de pensée de la psychologie. Dans les années 1980, il s'est produit une rupture avec la perspective psychologique occidentale ; il fut dorénavant plutôt question de chercher à comprendre les émotions selon les logiques du contexte spécifique et de faire une analyse comparative. Pour Catherine Lutz, il s'agissait de traduire les émotions d'une culture à une autre en cherchant à comprendre comment celles-ci sont interprétées et vécues dans chaque groupe culturel, plutôt que de trouver des équivalents directs d'une culture à une autre, ou en imposant les catégories émotionnelles occidentales. Lutz, par exemple, a étudié la manière dont les émotions chez les Ifalukiens étaient fabriquées à travers les discours et les pratiques culturelles, en focalisant son attention sur les manières de catégoriser et de nommer les émotions pour donner du sens à l'expérience sociale. Une de ses perspectives de recherche est l'ethnopsychologie, qui est l'étude de la manière dont les groupes sociaux « comprennent et régulent leurs processus mentaux ainsi que ceux des autres, les comportements et les relations sociales, et en discutent » (Lutz 1988 : 83, traduction libre). Abu-Lughod (2008) ainsi qu'Almeida (1994) se sont également intéressés aux émotions en tant que discours, à travers des formes d'expression artistiques comme la poésie, selon une perspective genrée. Dans leur chapitre introductif fondateur, « Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life », Abu-Lughod et Lutz (1990) affirment que les émotions doivent être étudiées à travers les discours, en distinguant les *discours sur les émotions*, qui renvoient aux manières locales de parler des émotions, des *discours émotionnels*, qui se réfèrent à des discours chargés affectivement. Selon ces deux auteurs, les normes d'expression et de régulation des émotions s'inscrivent dans les rapports de pouvoir (définissant qui a le droit de ressentir ou d'exprimer certaines émotions) qui peuvent se révéler dans la vie quotidienne. Les émotions ont été également explorées à travers les rituels, mais aussi dans la banalité de la vie quotidienne. Jean L. Briggs (1971) les a étudiées en participant à la vie quotidienne des Utku. Elle s'est intéressée à l'expérience vécue dans ce groupe social et à leurs manières de réguler leurs émotions. Une autre approche est l'ethno-théorie des émotions qui consiste à s'intéresser aux « idées implicites ainsi qu'explicites, aux croyances et attitudes autour des émotions, comprenant, par exemple, les termes et les métaphores concernant les émotions, les idées, les hypothèses sur les causes et les conséquences des émotions, les croyances au sujet des changements dans des émotions, dans le cycle de la vie, etc. » (Wellenkamp 1995 : 169). Quelques anthropologues ont recherché de quelle manière les émotions peuvent être imbriquées dans des concepts tels que l'identité, la mémoire ou le politique (Milton et Svasek 2020). D'autres se sont intéressés à des contextes

contemporains variés et à la manière dont les émotions de groupes sociaux différents sont façonnées par la crise économique, les politiques de genre et la violence étatique dans les pays postcoloniaux (Good 2004). En revanche, d'autres études se concentrent sur une émotion en particulier. La revue *Terrain* a abordé le thème du rire (Morin 2013), illustrant cette approche ciblée. Quelques exemples sur les significations culturelles attribuées aux émotions pourraient éclairer une des manières de les aborder en anthropologie. La colère, par exemple, a retenu l'attention de nombreux anthropologues.

Les travaux en anthropologie des émotions ont rendu compte des *multiples et différentes significations associées aux émotions*, comme le montre l'exemple de la colère. Unni Wikan (1989) a montré qu'à Bali la colère est perçue comme une émotion indésirable et moralement réprouvée. Celle-ci est attribuée à la magie noire. Elle est considérée comme dangereuse et susceptible de provoquer des maladies. Parmi les Toraja d'Indonésie, la colère est également perçue comme une source de déséquilibre de la santé et de l'ordre social (Hollan 1992). Catherine Lutz a montré que chez les Ifalukiens, il existe différentes nuances de colère : *tipmochmoch* fait référence à l'irritabilité liée à la maladie, *lingeringer* est une colère accumulée face à une série de petits incidents désagréables, *nguch* décrit une sorte d'agacement ressenti lorsque les proches ne respectent pas leurs obligations, *tang* est une frustration éprouvée face à des incidents personnels ou des injustices que l'on ne peut pas réparer, *song* se distingue des autres formes de colère du fait qu'elle est moralement justifiée. *Song* surgit en cas de violation d'une règle ou d'une valeur partagée par la communauté. Contrairement aux autres émotions liées à la colère, *song* est exprimé par les figures d'autorité (chefs du village) et a pour but de corriger le comportement inapproprié (par une amende ou une punition) pour rétablir l'ordre. Cette forme de colère vise à maintenir les valeurs partagées et à renforcer l'harmonie sociale. Scheidecker (2019) fait remarquer que, dans la langue allemande, il existe également des catégories culturelles des émotions qui s'approchent de la « colère justifiée », comme *Zorn*, qui renvoie à la colère éprouvée par des autorités qui punissent des comportements désobéissants. Cependant, il souligne que cette notion est désuète dans le monde germanophone contemporain. L'indignation, selon lui, est une autre émotion pour qualifier le ressenti de colère punitive dirigée contre les autorités, comme les politiciens. Elle ne vise pas à imposer une sanction mais à dénoncer l'injustice. Cette émotion est valorisée et est considérée comme moralement nécessaire.

Certaines études ont mis l'accent sur *l'expression des émotions*. Trois études de cas de rituels funéraires pourraient illustrer cette dimension. Dans son article « L'expression obligatoire des émotions » (1921), Marcel Mauss décrit les rites funéraires des Aborigènes d'Australie et met en avant l'idée que les pleurs et les lamentations ne relèvent pas purement de réactions physiologiques, mais que ce sont des phénomènes sociaux marqués par des règles qui imposent des formes d'expression des émotions. Des membres du groupe, et spécifiquement des femmes, sont chargés des pleurs, des cris et des chants – ce sont des acteurs chargés d'exprimer la douleur. Ces derniers sont choisis en fonction de règles de parenté qui ne correspondent pas nécessairement aux liens de parenté de fait (père et fils), mais plutôt aux liens de parenté d'alliance. Ces règles d'expression des émotions liées à la perte impliquent des durées spécifiques et des intensités variables de l'expression du deuil. Mauss rappelle que, bien qu'il s'agisse d'obligations sociales, cela n'exclut pas la souffrance individuelle ressentie dans ces situations. Par ailleurs, l'expression du

deuil n'a pas pour seul objectif d'exprimer la douleur : par exemple, les cris des pleureuses des Arunta et des Loritja visent également à expulser les maléfices. Cependant, les émotions provoquées par la perte d'un membre de la communauté ne s'expriment pas toujours par des pleurs lors de rites funéraires. Parmi certains groupes sociaux de l'Afrique de l'Ouest, comme les Bwa, les Dogon ou les Samo, caractérisés par les *familles à plaisanterie*, les rites funéraires peuvent être marqués par des rires, et les plaisanteries y jouent un rôle important (Diarra et Privat 2018). Ailleurs, l'expression d'une forme de gaieté prend d'autres connotations. Chez les descendants d'esclaves noirs du littoral équatorien, l'enterrement d'un enfant doit se faire dans la joie (mais non pas pour les adultes). L'expression de la joie – générée par les proches moins affectés par la perte –, par les cris, les taquineries, les plaisanteries, les danses, les chants et la musique, a pour but d'accompagner l'âme de l'enfant mort directement au paradis. Si l'expression de la joie est une condition pour assurer le départ de l'âme au paradis, les parents doivent dissimuler leur souffrance pour faciliter l'accès de l'âme au ciel (Lorcy 2012).

Pour ce qui est de la *régulation des émotions*, les anthropologues n'ont pas seulement étudié celles-ci lors des rituels, mais aussi dans la vie quotidienne. Ainsi, dans son étude réalisée à Bali, l'anthropologue norvégienne Unni Wikan (1989) a montré que, dans cette culture, la régulation collective des émotions est d'une grande importance : c'est une obligation sociale et morale. La peur de la sorcellerie, qui peut causer de nombreuses maladies, amène les Balinais à faire un travail émotionnel constant pour maintenir une forte force vitale, *bayu*, notamment par l'expression d'un « visage rayonnant ». Dans ce contexte, les émotions ne sont pas considérées dans une dimension personnelle uniquement, mais elles sont envisagées comme ayant des répercussions sociales importantes. Les états engendrés par la tristesse peuvent se diffuser et affecter les autres. Ainsi, pour contrer les conséquences indésirables de la tristesse, le rire est recherché à la fois pour améliorer les relations sociales mais aussi pour les effets bénéfiques qu'il a sur la santé. Ce rapport aux émotions est soutenu par la croyance que les émotions « peuvent et doivent être choisies » (Wikan 1989 : 303). On retrouve un rapport similaire aux émotions dans un autre groupe ethnique de l'Indonésie, les Toraja, étudiés par Douglas Hollan (1992). Chez ces derniers, les émotions sont associées au souffle : un souffle ample est synonyme de bonne santé, tandis qu'un souffle étouffé évoque confusion et désorientation. Cet état peut mener à des actions indésirables qui nuisent à la santé individuelle mais conduisent également au désordre social. Un travail émotionnel est nécessaire pour maintenir l'équilibre. Cette régulation des émotions pour répondre aux idéaux culturels passe par différentes techniques, comme la suppression des émotions indésirables, le fait de ne pas prêter attention à ce qui a généré les émotions comme la colère, mais aussi ne pas avoir d'aspirations trop importantes ou d'objectifs considérés impossibles à atteindre pour éviter de ressentir la frustration qui peut être dangereuse à la fois pour soi et pour les autres. Dominique Dray (1994), qui se base sur son expérience de consultante dans une association d'aide aux victimes d'agression, a étudié la manière dont les émotions se régulent à la fois individuellement et collectivement. Les proches des victimes participent à un travail collectif de redéfinition de la peur de ces dernières en cherchant à reconstruire le lien social et l'identité individuelle, bien que l'expérience traumatique de la victime persiste après ces efforts.

Les anthropologues ont également étudié la *socialisation émotionnelle* auprès des enfants. Comme on l'a déjà vu, chaque groupe humain possède des croyances

sur les émotions, sur la manière dont elles doivent s'exprimer, sur le degré de leur intensité, sur les moments appropriés. Cela passe notamment par l'apprentissage du vocabulaire local autour des émotions, où les enfants apprennent des adultes les significations attribuées à celles-ci en fonction des situations sociales (Geertz 1959). Hildred Geertz, dans son étude de la société javanaise, a montré comment cette société très hiérarchisée est marquée par des différences de statut, lesquelles impliquent l'expression de déférence et des émotions appropriées. La notion de respect se réfère au statut social (père, chef, etc.) et renvoie à des comportements codés, qui impliquent pour les enfants de ressentir des émotions telles que *wedi*, la peur, ou *isin*, la gêne ou la honte (générée par le fait de ne pas se comporter de la façon requise par les attentes sociales). Par exemple, le *sungkan* est un état où l'enfant doit étouffer ses propres désirs pour ne pas bouleverser l'équilibre émotionnel de l'autre (notamment en se mettant dans un coin lorsque des invités importants sont présents).

D'autres chercheurs (dont Röttger-Rössler et al. 2015) montrent que, contrairement aux contextes euro-américains où les parents tendent à cultiver des émotions positives liées à l'estime de soi chez l'enfant, dans le contexte taiwanais ainsi qu'indonésien, les parents incitent les enfants à ressentir de la honte. Dans le contexte de la socialisation émotionnelle chez les Bara de Madagascar, où l'obéissance est un idéal culturel, la peur est l'émotion dominante, tandis que chez les Tao de Taïwan, c'est l'anxiété qui domine les pratiques éducatives, afin de rendre les enfants attentifs aux dangers multiples qui les guettent dans leur environnement.

Pour ce qui est de *l'étude contemporaine des émotions*, selon Andrew Beatty (2013), les recherches actuelles en anthropologie des émotions ont perdu leur élan des années 1980-1990, lors desquelles avaient paru des contributions majeures ; depuis, l'intérêt pour les émotions a faibli. Selon Beatty, la globalisation a participé au remodelage des méthodologies de recherche. Alors que, jusqu'aux années 1990, une perspective « eux » par rapport à « nous » caractérisait les études sur les émotions, l'approche des cultures et des peuples isolés a été remplacée par l'étude des diasporas, du transnationalisme et des « flux culturels ». De plus, d'après Beatty, les concepts de subjectivité, d'incarnation, d'expérience, de personne, ont remplacé l'intérêt pour les émotions, lesquelles ne sont plus considérées comme un objet d'étude en soi mais comme des enjeux interdépendants. Les études actuelles mettent l'accent sur la manière dont les individus agissent et sont agis par les structures de pouvoir.

Des recherches futures pourraient se concentrer sur l'articulation entre émotions et crise écologique, en explorant des termes émergents comme l'éco-anxiété ou la solastalgie, et questionner les discours et les pratiques qui en découlent (Albrecht 2020). L'ethnographie des espaces virtuels peut donner à voir des communautés de soutien émotionnel qui favorisent le partage d'expériences affectives. De nouvelles formes d'expression des émotions, comme l'amour (Laborie 2024) ou la tristesse (Vilanova 2022) dans les réseaux sociaux, reflètent de nouvelles cultures émotionnelles. Par ailleurs, des recherches sur la popularité des pratiques de régulation des émotions pour atteindre l'équilibre émotionnel personnel (Pritzker 2016) pourraient offrir des perspectives intéressantes sur des enjeux contemporains plus larges. L'exploration de l'indignation à travers des mouvements sociaux comme MeToo, Black Lives Matter ainsi que Fridays for Future peut permettre de comprendre comment les crises contemporaines font émerger de nouvelles formes d'appartenance

et de mobilisation à l'échelle globale. Au-delà de l'indignation, de nouvelles expressions de l'espoir semblent se manifester à travers l'imagination de futurs alternatifs pour répondre aux défis actuels et construire de nouvelles modalités d'existence collective.

Références

Abu-Lughod, L., 2008, *Les sentiments voilés*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond.

Albrecht, G., 2020, *Les émotions de la Terre. Des nouveaux mots pour un nouveau monde*, Paris, Les Liens qui libèrent.

Almeida de, M.V., 1994, « Émotions rimées. Poétique et politique des émotions dans un village du sud du Portugal », *Terrain*, (22) : 21-34, <https://doi.org/10.4000/terrain.3082>

Bateson, G. et M. Mead, 1942, *Balinese Character*, New York, Transactions of the New York Academy of Sciences.

Beatty, A., 2010, « Emotions », in A. Barnard et J. Spencer (dir.), *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Londres et New York, Routledge : 223-226, <https://chairoflogicphiloscult.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/02/encyclopedia-of-social-and-cultural-anthropology.pdf>

Beatty, A., 2013, « Current emotion research in anthropology: Reporting the field », *Emotion Review*, 5 (4) : 414-422, <https://doi.org/10.1177/1754073913490045>

Briggs, J.L., 1971, *Never in anger: Portrait of an Eskimo family*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

Briggs, J.L., 2000, « Emotions have many faces: Inuit lessons », *Anthropologica*, 42 (2) : 157-164, <https://psycnet.apa.org/record/2000-14493-001>

Crapanzano, V., 1994, « Réflexions sur une anthropologie des émotions », *Terrain*, (22) : 109-117, <https://doi.org/10.4000/terrain.3089>

Diarra, P. et J.M. Privat, 2018, « Plaisanteries funéraires et applaudissements posthumes », *Cahiers de littérature orale*, (83) : 145-160, <https://journals.openedition.org/clo/4882?lang=en>

Dray, D., 1994, « L'agression physique : une "peur" irréparable », *Terrain*, (22) : 35-50, <https://doi.org/10.4000/terrain.3084>

Geertz, H., 1959, « The vocabulary of emotion: A study of Javanese socialization processes », *Psychiatry*, 22 (3) : 225-237, <https://doi.org/10.1080/00332747.1959.11023175>

Good, B.J., 2004, « Rethinking "emotions" in Southeast Asia », *Ethnos*, 69 (4) : 529-533, <https://doi.org/10.1080/0014184042000302344>

Hollan, D., 1992, « Emotion work and the value of emotional equanimity among the Toraja », *Ethnology*, 31 (1) : 45-56, <https://doi.org/10.2307/3773441>

Laborie, C., 2024, « Ils filment leur chagrin d'amour et se font consoler sur YouTube », *Le Monde*, 28 janvier, https://www.lemonde.fr/intimites/article/2024/01/28/ils-filment-leur-chagrin-d-amour-et-se-font-consoler-sur-youtube_6213480_6190330.html

Leavitt, J., 1996, « Meaning and feeling in the anthropology of emotions », *American Ethnologist*, 23 (3) : 514-539, <https://www.jstor.org/stable/646350>

Le Breton, D., 1998, *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Paris, Armand Colin.

Lorcy, A., 2012, « "Faire la joie". Les enfants dans les rituels funéraires (Noirs du littoral équatorien) », *AnthropoChildren*, <https://popups.uliege.be/2034-8517/index.php?id=1441>

Lutz, C.A., 1988, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press.

Lutz, C.A. et L. Abu-Lughod (dir.), 1990, « Introduction: Emotion, discourse, and the politics of everyday life », *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press : 1-23.

Lutz, C. et G.M. White, 1986, « The anthropology of emotions », *Annual Review of Anthropology*, 15 : 405-436, <https://doi.org/10.1146/annurev.an.15.100186.00220>

Mauss, M., 1921, « L'expression obligatoire des sentiments », *Journal de psychologie*, 18 : 81-88, https://psychaanalyse.com/pdf/l_expression_obligatoire_des_sentiments.pdf

Mead, Margaret, 1963, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon.

Milton, K. et M. Svasek (dir.), 2020, *Mixed Emotions: Anthropological Studies of Feeling*, Londres et New York, Routledge.

Morin, O., 2013, « Introduction. Les équivoques du rire », *Terrain*, (61) : 4-15, <https://doi.org/10.4000/terrain.15142>

Pritzker, S.E., 2016, « New age with Chinese characteristics? Translating inner child emotion pedagogies in contemporary China », *Ethos*, 44 (2) : 150-170, <https://doi.org/10.1111/etho.12116>

Rosaldo, M.Z., 1980, *Knowledge and Passion*, tome 4, Cambridge, Cambridge University Press.

Röttger-Rössler, B., G. Scheidecker, L. Funk et M. Holodyski, 2015, « Learning (by) feeling: A cross-cultural comparison of the socialization and development of emotions », *Ethos*, 43 (2) : 187-220, <https://doi.org/10.1111/etho.12080>

Scheidecker, G., 2019, « Emotionen der Wut in kulturvergleichender Perspektive », in H. Kappelhoff et al. (dir.), *Emotionen: Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, JB Metzler : 185-189, http://dx.doi.org/10.1007/978-3-476-05353-4_27

Vilanova, C., 2022, « Selfies en pleurs et "sadfishing" : quand les larmes se mettent en scène sur les réseaux sociaux », *Le Monde*, 7 avril, https://www.lemonde.fr/pixels/article/2022/04/07/selfies-en-pleurs-et-sadfishing-quand-les-larmes-se-mettent-en-scene-sur-les-reseaux-sociaux_6120937_4408996.html

Wellenkamp, J.C., 1995, « Introduction: Ethnotheories of emotion », in J.A. Russell et al. (dir.), *Everyday Conceptions of Emotion: An Introduction to the Psychology, Anthropology and Linguistics of Emotion*, Dordrecht, Springer Netherlands : 169-179.

White, G.M., 1990, « Emotion talk and social inference: Disentangling in Santa Isabel,

Solomon Islands », in K.A. Watson-Gegeo et G.M. White (dir.), *Disentangling: Conflict Discourse in Pacific Societies*, Palo Alto, Stanford University Press : 53-121.

Wikan, U., 1989, « Managing the heart to brighten face and soul: Emotions in Balinese morality and health care », *American Ethnologist*, 16 (2) : 294-312, <https://psycnet.apa.org/doi/10.1525/ae.1989.16.2.02a00070>