

Alexandre Surrallés, “Des états d’âme aux états de fait. La perception entre le corps et les affects » *in* F. Héritier & M. Xanthakou (sous la direction de) *Corps et affects*. Pp.59-75. Paris, Odile Jacob, 2004.

- d'Afrique, Tokyo University of Foreign Studies (en français), 1990, p. 111-140.
- KAWADA Junzô, « Postures de portage et de travaux manuels – en rapport avec d'autres domaines de la vie japonaise », communication au colloque « Culture et usages du corps », Saint-Germain-en-Laye, 1^{er}-4 mars 1996 (multicopié).
- KOVÁTS-BEAUDOUX Édith, *Les Blancs créoles de la Martinique. Une minorité dominante*, Paris, L'Harmattan, « Connaissance des hommes », 2002.
- LAFONTAINE Marie-Céline, « Le carnaval de l'"autre". À propos d'"authenticité" en matière de musique guadeloupéenne : théories et réalités », *Les Temps modernes* 441-442 (n° « Antilles »), avril-mai 1983, p. 2126-2173.
- LEROI-GOURHAN André, *La Mémoire et les rythmes*, t. II de *Le Geste et la parole*, Paris, Albin Michel, « Sciences d'aujourd'hui », 1965.
- LESTEL Dominique, *Les Origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2001.
- MATHEU Nicole-Claude, « Le sexe social » (1^{re} éd. 1997), in *Le Sexe* (collectif), Paris, Mazonneuve et Larose, « QuinteScience », 1999, p. 64-73.
- MILLER Daniel E., *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford et New York, Basil Blackwell, « Social Archaeology Serie », 1987.
- SCHILDER Paul, *Das Körperschema. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des eigenen Körper*, Berlin, J. Springer, 1923.
- SCHILDER Paul, *The Image and Appearance of the Human Body : Studies in the Constructive Energy of the Psyche*, Londres, Kegan Paul, 1935 (trad. fr. *L'Image du corps*, Paris, Gallimard, 1968).
- SHIMEKAWA (auteur fictif), *Manuel de l'oreiller* (traduit du japonais ancien et présenté par Jean Cholley, introduction de Sugiura Saichirô), Paris, Éd. Philippe Piquier, 1997 (éd. orig. *Onna shimekawa oeshi-fumi*, détournement d'un titre célèbre, avec doubles sens ; littéralement « Manuel de bandaison [par Shimekawa] pour posséder les femmes », s.l., s.d.).
- UEXKÜLL Jacob von, *Mondes animaux et monde humain*, Paris, Denoël, 1956 (éd. orig. *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Berlin, J. Springer, 1934).
- VAN GULIK Robert H., *La Vie sexuelle dans la Chine ancienne* (traduit de l'anglais et du latin par Louis Évrard), Paris, Gallimard, « Tel », 1997 (éd. orig. *Sexual Life in Ancient China. A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D.*, Leiden, E. J. Brill, 1961).
- WARNIER Jean-Pierre, *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, Presses universitaires de France, « Sciences sociales et sociétés », 1999.
- WARNIER Jean-Pierre, « A praxeological approach to subjectivation in a material world », *Journal of Material Culture* VI (1), SAGE Publications (Londres), 2001, p. 5-24.
- WORSLEY Peter M., *The Trumpets Shall Sound. A Study of « Cargo » Cults in Melanesia*, New York, Schocken Books, 1968 (2^e éd. augm., 1^{re} éd. 1957).

Des états d'âme aux états de fait La perception entre le corps et les affects

Alexandre SURRALLÉS

« Quel lieu choisir pour mon exil ? Où me cacher ?
Quelle terre deviendra mon tombeau ? Toutes les eaux
du Tanais, celles du Nil ; le Tigre qui précipite son
cours vers le golfe Persique ; le Rhin majestueux ; le
Tage qui roule de l'or à travers les champs de l'Ibérie,
pourraient-ils purifier mes mains ? »

SÉNÈQUE, *Hercule furieux*, V.

Dans l'*Hercule furieux*, Hercule, dans un accès de folie provoqué par la déesse Junon, assassine son épouse, Mégare, ainsi que ses fils. Épuisé, il s'endort et, durant son sommeil, sa démence furieuse s'apaise. La citation de Sénèque fait référence au moment où, foudroyé, il se rend compte des horreurs qu'il a commises : dans son délire, il a pris son épouse et ses fils pour la famille du tyran Lycus et il les a massacrés de la plus atroce façon. Maints personnages de la mythologie classique sont devenus des paradigmes des aspects de la condition humaine et Hercule, dans sa fureur qui peut tout anéantir, peut signifier la capacité des passions de remettre en question ce que l'on considère comme socialement acquis. Les lois les plus élémentaires de la vie collective, vues comme socle du social par l'anthropologie, sont annihilées par un Hercule qui détruit l'alliance et la filiation, d'un élan du corps qui réclame ses droits : le corps passionnel.

Reste à savoir pourquoi la dimension affective a été ignorée par l'anthropologie bien qu'elle possède des facultés si puissantes. Dans le répertoire des sujets qui intéressent les anthropologues, la rubrique des affects est en effet l'une des moins fournies. Sensations, émotions, sentiments ou affects, l'anthropologie les a généralement considérés comme relevant de la psychologie, des catégories asystématiques ou encore des objets

indescriptibles. En dehors de l'école « Culture et Personnalité », il a fallu attendre les années 1980 pour que certains de ces traits deviennent un objet de recherche délibéré ; c'est le cas par exemple des émotions. Elles jouissent aujourd'hui d'une attention grandissante, en particulier aux États-Unis, et il existe un large éventail d'approches. Certains considèrent les émotions comme universelles et antérieures à la culture. Des études d'anthropologie psychologique identifient des universaux émotifs (joie, surprise, peur, colère...) réputés être d'origine biologique et où la culture interviendrait seulement dans la différenciation des déclencheurs et dans la prescription des règles de manifestation (Ekman 1992 ; Izard 1991). Moins concernés par un déterminisme physiologique, certains auteurs considèrent toutefois les émotions comme un dispositif cognitif profond dont la fonction serait d'évaluer et même de juger de manière automatique les événements auxquels le sujet est confronté (Parrot 1999). Des études d'anthropologie psychoclinique s'intéressent au rapport entre des événements sociaux et politiques et l'émotivité des individus lorsqu'il produit des troubles qui exigent une intervention thérapeutique (Kleinman 1995). Loin de ces approches psychologiques, mais octroyant à l'émotivité une valeur qui transcenderait les cultures particulières, d'autres travaux considèrent que les affects ne peuvent être dissous dans le relativisme puisque certains de leurs aspects, comme l'empathie, seraient antérieurs à la culture et concerneraient même l'analyste (Leavitt 1996 ; Rosaldo 1989). Certains chercheurs s'intéressent à l'expression non verbale des émotions (Basso 2000 ; Feld 1982 ; Urban 1986, 1988). Enfin d'autres anthropologues examinent non l'expression des émotions, mais le discours sur les émotions considérées, donc, comme une construction sociale et politique (Abu-Lughod 1988 ; Lutz 1988 ; Rosaldo 1980 ; Lutz et Abu-Lughod 1990).

Une caractéristique réunit malgré leur diversité la plupart des études portant sur ce thème : la conviction qu'existe une catégorie plus ou moins objective des phénomènes appelés émotions, ancrés soit dans le corps, soit dans l'esprit mais discernables des capacités d'intellection, conviction située dans l'impasse de la pensée dichotomique de la nature et la culture, dont la dualité émotion-raison ne serait qu'un avatar (Harkin 2003 ; Leavitt 1996 ; Lutz et White 1986 ; Lyon 1995 ; Xanthakou 1989). Cette caractéristique s'accompagne de l'absence de réflexion critique sur la pertinence de la notion d'émotion comme concept analytique

(Tarlow 2000, p. 713-715). Tout se passe comme si ces recherches s'appuyaient sur l'expérience que l'on éprouve en tant que sujet passionnel : puisque l'on ressent des émotions, il n'est pas nécessaire de les définir (Crapanzano 1994).

Mais parler d'émotions comme si elles constituaient une division « objective » de la psychologie des humains va à l'encontre, non seulement des récents développements de la neurologie, par exemple, lesquels signalent que la division de la psyché entre émotion et raison n'a aucun fondement objectif si l'on s'en tient à la nature du système neurocérébral humain (Damasio 1995), mais aussi des discours indigènes sur lesquels l'anthropologie fonde ses interprétations. En effet, l'ethnographie montre que, dans maintes sociétés, les émotions ne forment pas, séparées, un champ de phénomènes, et qu'un terme équivalent à celui d'« émotion » n'existe pas dans la plupart des langues (Lutz 1988). De surcroît, cet objectivisme fait que les émotions sont traitées comme externes au corps qui les produit et les contient. Dans la littérature ethnographique, les émotions sont souvent des termes que l'ethnologue a abstraits de la langue autochtone pour les replacer ensuite dans le texte. Ces termes deviennent ainsi des leitmotifs ou des guides métaphoriques à partir desquels l'ethnologue interprète un grand nombre de croyances et de pratiques ; l'idée ancienne que les émotions constituent un répertoire de noms devenus essences pour une société déterminée est bien vivante dans l'anthropologie des émotions (Rosenberg 1990, p. 163-164). Finalement, on se demande si la critique de la distinction entre raison et émotion et de la pensée dichotomique naturaliste associée, ne constitue pas une tâche préliminaire nécessaire (Surrallés 1998) afin de déterminer si l'emploi de la notion d'émotion comme concept analytique n'est pas un obstacle lorsqu'il s'agit de comprendre le sens et la logique de la diversité qui caractérise les phénomènes qu'elle est censée comprendre.

Perception et affectivité

Commençons par tirer toutes les conséquences de l'idée que les émotions, en tant qu'essences envisagées comme foyer de signification à l'extérieur du corps sensible, ne peuvent pas

produire une notion analytique ; c'est une idée qui constitue plutôt un exemple ethnographique à étudier dans un champ plus vaste, que l'on peut appeler celui de l'affectivité. Celle-ci est présente toujours et partout et traverse toute instance sociale au-delà même des moments d'expression de la fureur, de l'amour ou de l'indifférence. Elle est un aspect inhérent à toute activité, à toute interaction, à toute représentation, à toute production et reconnaissance du sens. Il s'ensuit que ne peut pas exister, à proprement parler, une anthropologie qui s'intéresse à l'affectivité comme à un quelconque autre domaine. Si elle est présente en toute activité, si l'ensemble de la vie sociale en est imprégné, l'affectivité doit s'inclure dans la manière dont on décrit et analyse les faits sociaux. Elle doit être intégrée au niveau de l'épistémologie parce qu'elle concerne, en toute logique, la voie d'accès à la connaissance. Autrement dit, l'affectivité doit participer de l'*explanatio* – le moyen qu'on se donne pour comprendre – et pas du seul *explanandum* – ce qu'il faut expliquer. Dans les études du fait politique, de la parenté ou des rapports à l'environnement par exemple, elle est non seulement une instance du social, mais elle fait partie de son approche. Celle-ci doit rendre compte de la dimension affective en continuité avec la dimension cognitive, au sens de cette connaissance propositionnelle qui a constitué l'objet traditionnel d'étude d'une anthropologie dont la visée est de rendre compte des institutions structurées par des principes formant système. Il est pour cela nécessaire de faire abstraction du paradigme de la dichotomie nature/culture, qui a fourni le fondement ontologique de cette anthropologie, afin de se doter d'une perspective nouvelle pouvant intégrer tout l'éventail des manières de concevoir le champ qui va de la sensation à la cognition. Cette entreprise envisage un cadre théorique permettant d'établir une continuité entre le « sentir » et le « connaître ». Prendre en compte le primat de la perception sur la sensation et la cognition comme l'anthropologie commence à le faire peut être la voie pour tenter d'établir cette continuité. La perception nous offre en effet toutes les composantes qu'une notion voulant rendre compte de l'affectivité doit posséder : la possibilité d'établir un lien, non seulement entre le sujet et l'environnement, mais aussi entre sujets sensibles et production simultanée d'une intériorité, inhérente à toute entité sensible, située dans le corps.

De la perception en anthropologie

Dans l'histoire de l'anthropologie, la perception a été traitée, non comme un moyen d'intégrer les affects, le social et l'environnement, mais comme un processus pour décoder ce dernier. Si l'intérêt de l'anthropologie pour la perception date de la constitution même de la discipline, il a été orienté dès le départ vers le problème de savoir si la nature offre des discontinuités à la perception ou, au contraire, si c'est la perception culturellement orientée qui introduit des catégories dans un environnement continu. Déjà au XIX^e siècle, Franz Boas, suite à des études sur la perception de la couleur de l'eau de la mer par les Inuit de la terre de Baffin, propose un programme relativiste lorsqu'il note que l'œil n'est pas un simple organe physique mais un moyen de percevoir conditionné par la tradition culturelle de son possesseur (Geurts 2002, p. 11). À l'opposé et bien plus tard, les travaux de Berlin et Kay (1969) sur les catégories des couleurs récusent la variabilité culturelle de la perception, qu'ils considèrent comme une activité ancrée dans la biologie de l'espèce et la physique de la nature, puisqu'ils estiment que les différences culturelles sont seulement dues à l'évolution des manières de percevoir certaines couleurs de base. Parmi les précurseurs, seul Hallowell (1951, 1955) attire l'attention sur l'idée que la perception peut influencer l'organisation de la personnalité et l'expérience pratique des individus, proposant ainsi une approche plus approfondie de la question.

Si l'anthropologie n'a consacré qu'un intérêt fragmentaire à la perception, elle est restée pratiquement silencieuse sur la relation entre les affects, le social et la perception, malgré l'essor, ces dernières décennies, de la notion du corps et du rapport évident entre le corps et sa dimension sensorielle. C'est vraisemblablement en raison de ces carences qu'un nombre croissant d'anthropologues intègrent actuellement la problématique de la perception dans leurs recherches. Une partie de ces recherches n'est cependant pas concernée par la relation entre les affects, le social et la perception. Dans l'anthropologie dite des sens, par exemple, on s'oriente vers l'étude de la façon dont les « patrons » de l'expérience sensorielle varient selon les cultures en accord avec la signification et l'importance qu'elles attachent à chacune

des modalités du percevoir (Howes 1991, p. 3). C'est aussi le cas des études d'auteurs qui tentent de donner à la perception un rôle théorique accru. Ainsi Tim Ingold (2000) nous propose-t-il une nouvelle perspective pour comprendre comment les humains habitent leurs environnements, approche en rupture avec la conception dualiste biologie/société, implicite dans des travaux précédents de cet auteur. Les êtres humains ne sont plus un ensemble de composants séparés mais complémentaires, tels le corps, l'esprit ou la culture ; ils sont devenus une seule entité qui s'épanouit de manière créative dans un champ de relations en développement permanent. Ingold met en cause l'idée de la culture qui en fait un ensemble de représentations collectives organisant notre relation à l'environnement écologique et social, et précédant ainsi nos pratiques. Les variations culturelles ne seraient pour lui que l'expression des capacités de perception et d'action incorporées par les humains au cœur de leur pratique dans un environnement donné et dans leur engagement avec les constituants de ce milieu. Au lieu des dispositifs cognitifs construits sur les potentialités innées offertes par la biologie de l'espèce, c'est la perception qui primerait dans le devenir des humains dans le monde et leur donnerait du sens. Selon Ingold (1992, 2000, p. 392-420), dans la tradition anthropologique classique, celle de Leach et de Douglas, le langage est assimilé à la connaissance, laquelle organise la perception interne que nous avons de notre environnement au moyen de catégories significatives qui découpent un continuum sensoriel *a priori* chaotique. La théorie de la perception directe d'Ingold postule au contraire que le langage ne sert pas à générer des perceptions internes et qu'il n'est pas non plus nécessaire pour partager celles-ci avec nos semblables. Ainsi, la sociabilité ne dépendrait pas de la traduction de percepts, construits d'abord par les individus à partir de leurs sensations privées, dans les termes d'un système objectif de représentations collectives codifiées dans une langue et validées par un accord verbal. La sociabilité est ici préalable à l'objectivation de l'expérience en catégories culturelles : elle est le résultat de l'implication dans la même perception directe d'une collectivité de sujets concernés par une action conjointe dans un même environnement.

La puissance critique du travail d'Ingold est évidente, mais on retrouve cependant dans sa vision de la perception un processus désincarné, comme si percevoir était un acte réalisable dans l'absolu : le sujet qui perçoit n'a pas de corps, il est tout au plus une pellicule sensible sans épaisseur ni consistance, qui renvoie

sur-le-champ au monde tout stimulus provenant de celui-ci. Les affects n'ont pas de place dans l'univers d'Ingold, où toute individuation est une boîte noire et où le sujet se trouve dissous dans l'environnement. Si, comme il le propose, le sens est ancré dans la perception mais que celle-ci n'exige pas un corps sensible contenant une sorte d'intériorité, alors il ne devrait pas y avoir de différences culturelles quant à la perception, sauf si l'on postule qu'elles sont le résultat des différences environnementales auxquelles les collectivités humaines doivent faire face. Ce déterminisme écologique radical, qu'on peut déduire d'une définition du sujet comme foyer perceptif sans corps, retire tout intérêt à l'analyse anthropologique. C'est pour cela que malgré le brillant exercice critique que constitue l'ouvrage d'Ingold par rapport à toute l'anthropologie précédente sur le sujet, il n'offre pas une perspective théorique ni les outils conceptuels qui vont avec, permettant de bâtir une méthodologie alternative.

L'incorporation

On peut se demander si la notion d'incorporation (*embodiment*), et l'influence qu'elle exerce aujourd'hui, ne contredit pas l'idée que la notion de perception employée en anthropologie ne permet pas de rendre compte des affects. L'apparition de cette notion dans les travaux de Csordas (1990, 1994) ou Taussig (1993) a signifié un pas décisif dans ce sens. Elle permet en effet de concevoir un corps qui n'est pas simplement un substrat passif où s'inscrivent les principes de l'organisation sociale, sans tomber pour autant dans la perspective opposée évoquée plus haut, selon laquelle il ne serait qu'un point sensible transmetteur de stimuli provenant de l'environnement. Trois aspects, associés en général à l'usage de la notion d'incorporation, méritent néanmoins un développement.

En premier lieu, si le paradigme de l'incorporation introduit un corps source d'expérience sensible, il ne situe pas au centre du paradigme la manière dont le corps ressent et il oublie souvent son anatomie expressive : le corps n'est vivant que parce qu'il devient un terme équivalant à la définition phénoménologique de sujet, c'est-à-dire sans entrailles, sans substances, sans fatigue. En deuxième lieu, si parler d'un corps élaboré de manière

performative et engagé dans le monde constitue un pas significatif, on reste dans la description de dispositions somatisées qui orientent la façon d'agir, à la manière d'une seconde nature¹. Or, au-delà de l'incorporation d'habitudes d'action socialement déterminées, la perception nous entraîne dans un corps récepteur, performatif et réactif à la situation qu'il contribue à configurer. Le corps n'offre pas seulement des possibilités performatives incorporées ; le corps qui ressent déclenche l'action dans l'immédiat et intériorise en permanence les circonstances dans lesquelles il se trouve. En troisième lieu, la constellation des approches associées à la notion d'incorporation jette un nouvel éclairage sur des phénomènes tels que l'usage caractéristique du corps ou de ses extensions semi-symboliques dans l'action rituelle, l'expression des affects, codifiée dans les formes d'évocation artistique, la dimension subjective des formes de connaissance ou encore l'élaboration culturelle de l'engagement sensoriel. Cependant, ces approches ne tentent pas de faire évoluer l'appareil conceptuel de l'anthropologie, dans le sens de redéfinir le social en intégrant les affects et la perception à l'épistémè, afin de pouvoir rendre compte de ces autres aspects de la vie sociale considérés plus éloignés de l'affectivité que les phénomènes précédents. Cette objection est par ailleurs généralisable à la plupart des études concernées par l'affectivité et la perception. Comme je le disais plus haut, prendre en compte l'affectivité concerne les outils d'analyse autant que le champ d'étude.

Des états d'âme, de choses, de fait

Récapituler les problèmes d'ordre empirique que pose l'emploi de la notion d'émotion par l'anthropologie actuelle et la réponse partielle que l'usage de la notion de perception donne dans toutes ses variantes, révèle en fait une difficulté d'ordre épistémologique : comment intégrer le domaine de l'affectif dans la construction du discours anthropologique ? En effet, si les

1. Histoire devenue nature, comme dit Bourdieu (1980) pour définir la notion d'habitus, étroitement apparentée à celle d'incorporation (Csordas 1990). Taussig nous parle également de la nature que la culture utilise pour créer une seconde nature (1993, p. 13), afin de décrire sa conception de la *mimesis* qu'on pourrait aussi mettre en relation, dans ce contexte, aux notions précédentes.

émotions d'autrui ne peuvent être comprises par la simple projection de l'expérience de nos propres émotions, il est pourtant nécessaire pour l'anthropologie de rendre compte de l'affectivité. Or, si l'affectivité ne constitue pas seulement une sorte de « musique de fond » de la structure cognitive, produisant certes des tensions et des modulations, mais finalement intégrée comme un dispositif de plus, il ne reste qu'à suivre la voie qui part du principe que le domaine de la sensation est en continuité avec celui de la cognition. Cela entraîne des conséquences théoriques non négligeables, car postuler l'irréductibilité du sensitif exige l'existence d'un corps « bon à sentir » avant même qu'il ne devienne « bon à penser », car le sentir est bien le propre du corps.

Ce projet impose donc la description de l'ontologie d'un tel corps et les principes du développement ontogénétique qui permettent de penser l'avènement d'un corps structuré. Il faut par conséquent se placer à un niveau plus profond que le cognitif, et imaginer l'existence au stade précédent, celui de la sensibilisation. La sensibilisation émerge du néant. Elle établit un domaine sans signifiante, sans catégories, sans discontinuités et bien évidemment, sans sujet ni objet, car la sensation est constitutive ; c'est un domaine pré-objectif. Puisque le monde de la sensibilité n'est pas concevable sans le corps, parce que le propre du corps est bien de sentir, la perception que nous avons des sensations est la perception que nous avons du corps : notre organisme est au fondement des représentations du monde et de ce « moi » que nous édifions en permanence. La sensibilité, à cause du cadre cerné par le corps sentant, délimite par conséquent le monde tel que nous le percevons.

Le prototype du sujet cognitif, le pré-sujet, est une sorte d'embryon en suspension dans le liquide amniotique. Les premières ébauches du sentir se manifestent lorsque cet embryon frôle un autre corps. Alors, il se sent comme corps propre – la naissance du pré-sujet – en même temps qu'il sent l'autre corps. Pour peu que le contact soit senti comme réciproque, ce corps-autre devient celui d'un « autre soi-même », et de ce simple contact sensible naît la promesse de l'intersubjectivité ; en revanche, si le contact n'est pas senti comme réciproque, le corps autre deviendra un objet et apparaît le domaine du pré-objectif : c'est la naissance du pré-objet. Ainsi, l'esthésie, c'est-à-dire l'aptitude à percevoir des sensations, se présentera sous deux types de pré-rapports : une esthésie pro-objective et une esthésie pro-intersubjective. La première exige que le pré-sujet se transcende

en pliant son immanence pour saisir l'objet ; ce rapport fonde l'extéroceptivité. La deuxième esthésie exige le repli sur soi-même du pré-sujet pour pouvoir saisir cet « autre soi-même » ; ce repli constitue l'intéroceptivité. Resurgit une forme de dualisme (intéroceptivité/extéroceptivité), mais celui-ci est réduit et homogénéisé par la pré-subjectivité, terme commun à ces deux formes d'esthésie. Car la pré-subjectivité est le propre corps sentant. L'effet homogénéisateur du corps suppose que l'intéroceptivité n'est pas dissociée de l'extéroceptivité. Les notions de « pli » et de « repli » révèlent que l'une est le revers complémentaire de l'autre : l'intéroceptivité est l'autre en moi et l'extéroceptivité le déploiement de moi sur autrui.

Notons que cette ébauche de dualisme, qui a son origine dans la différence entre les deux premières perceptions ressenties par le corps – celle d'un corps égal à soi-même et celle d'un corps autre – engendre la notion de l'identité et de la différence et préfigure, en conséquence, la première instance de catégorisation (Héritier 1996). Lorsque ces catégories élémentaires s'instituent, la signifiante s'insinue légèrement et la valeur semble se constituer, cette valeur qui est la précondition de l'échange et donc, de l'avenir de la structure dans son acception classique. Du point de vue analytique, il s'ensuit que cette signifiante ne deviendra jamais un phénomène achevé et restera en perpétuelle structuration. Car si l'univers de la sensibilité est une précondition de l'avènement de la signifiante, celle-ci reste toujours sensibilisée parce que la cognition n'échappe pas à la médiation du corps et donc, de la sensibilité ; la cognition lui sera liée en permanence¹.

Ces idées, abstraites et générales, doivent se déployer dans des applications particulières qui permettent d'aborder les faits sociaux concrets². Une application en est la notion que j'appelle des « états » : les états d'âme, qui rendent compte de l'intéroceptivité intimement mêlée à l'extéroceptivité, les états de choses, qui décrivent le parcours inverse : l'extéroceptivité teintée d'intéroceptivité, et les états de fait, qui décrivent les interactions dynamiques entre les deux états précédents. Ces états définis peuvent expliquer les sens des faits sociaux selon différents niveaux analytiques. Le champ d'application le plus large permet de partager

1. En ce qui concerne l'avènement du sens, les travaux de Fontanille (1995), et de Greimas et Fontanille (1991), en particulier, ont nettement influencé mes idées.

2. J'ai développé d'autres applications qui découlent de ce cadre, telles que présence, prégnance, intensité, étendue, tension, etc., dans des travaux précédents (Surrallés 2000, 2003a, 2003b).

l'ensemble du matériel ethnographique en trois grands volets. Il faut d'abord mettre en évidence, dans la notion locale de perception, le centre ou les centres de la perception, leur inscription dans le corps et d'une manière générale, leur relation avec l'idée de corporéité dans la notion de personne. Identifier ces centres perceptifs permet de souligner le seuil entre le plan de l'intériorité et celui de l'extériorité et de décrire, par conséquent, les interactions dynamiques entre le centre et ces plans. En effet, cela nous permet d'accéder aux idées sur les états internes – les états d'âme –, d'une part, et d'articuler ceux-ci à la notion d'objectivité et aux modes d'identification et de relation à autrui, d'autre part – les états des choses. Enfin, ce travail ouvre la voie à la compréhension de l'action en tant qu'interaction dynamique entre ces états – les états de fait.

Le « cœur » des Candoshi

Quelques éléments des idées de la perception propres aux Candoshi – société amérindienne de la haute Amazonie – vont servir d'illustration. La notion clé de ces idées est celle de « cœur », *magish* en langue autochtone. Les Candoshi affirment sans ambiguïté qu'on voit avec le cœur, même dans les rêves. Le cœur est à la fois un organe physique et le point de convergence des différents composants de la personne dans l'anatomie. En tant que centre de la perception, le cœur délimite deux plans, comme n'importe quel autre foyer d'un système sensible (un appareil photographique ou l'œil humain, par exemple) : un plan extérieur en contact avec le monde et un plan intérieur contenu dans le corps perceptif. Les interactions culturellement établies entre le centre perceptif, le cœur en l'occurrence, et ces plans distincts, constituent ce que j'ai désigné par le terme d'« états ».

Le cœur reçoit des *stimuli* de l'extérieur, lesquels retentissent dans son for intérieur et, de ce fait, il devient le lieu des activités subjectives. Il est en effet le lieu du « sentir » mais aussi le siège de l'activité intellectuelle, de la volition et des qualités du tempérament qui ne sont pas distinguées en tant que telles par les Candoshi. Les états que le monde suscite dans le cœur-foyer de la sensibilité sont les états d'âme. Ils sont nombreux et systématiquement formulés, comme le montre la liste

d'expressions ci-dessous, qui font référence aux activités internes, avec le cœur comme substantif :

— *magish kama*, « cœur doux » ; *kama* est utilisé aussi dans le registre des saveurs. Ce terme exprime la sensation de tranquillité. Le sujet n'a aucun problème et tous ses rapports sociaux se déroulent dans l'harmonie ;

— *magish kisa*, « cœur joyeux », exprime l'émotion ou la sensation de soulagement après le règlement d'un problème ou d'un souci avec quelqu'un ;

— *magish vanasircha* : très proche de l'adjectif *kama*, *vanasircha* a toutefois une connotation plus proche de l'euphorie. Référence est faite à la joie de vivre, à la satisfaction, au bien-être ; au contraire de *kisa*, cette joie n'est pas le résultat d'un dénouement heureux ;

— *magish shabatchich*, « cœur guéri », rend plutôt une forme de joie ou de satisfaction liée à un espoir comblé ou à une relation de confiance avec quelqu'un ;

— *magish mantsatarich*, « cœur impur » ; l'adjectif est un dérivé de la racine *mánts-* qui renvoie à la notion d'impureté. Signifie être ou se sentir affligé devant un événement grave tel que le décès d'un parent proche ou l'abandon du conjoint ;

— *magish tsiyantárich*, « cœur furieux » ; être ou se sentir en colère ou irrité par quelqu'un ;

— *magish maipírích*, « cœur préoccupé » ; des informations manquent pour donner le sens exact de cette expression. Elle est utilisée lorsqu'on est angoissé en raison d'un problème que l'on ne peut pas maîtriser et dont la solution est entre les mains d'une personne jugée peu compétente ou peu fiable ;

— *magish psiskich*, « cœur qui se souvient » de quelque chose dont il faut tenir compte dans une situation donnée ;

— *magish mámaarpámaama*, « cœur qui fait des éclairs » (de *mamaaro*, « éclair ») : une métaphore pour dire « cœur qui se trompe » ou « qui se trompe à cause de » ;

— *magish pshtokich*, probablement « cœur qui entre » ; cette expression est utilisée pour dire « cœur qui comprend » et s'applique, par exemple, à quelqu'un qui fait attention, qui apprend ;

— *magóanamaama* : très proche de l'expression précédente, ce verbe signifie aussi « apprendre » ou « comprendre » ;

— *magish kxárákich*, « cœur empêché » ; l'adjectif dérive de *kxárámaama*, « empêcher ». Cette formule exprime une décision de refus ;

— *magish táatkich*, « cœur qui s'appuie ou se repose », pour signifier la confiance en une personne ;

— *magish vayakich*, « cœur gardé » ; ce terme dérive de *vayáamaama*, « garder ». L'expression réfère à l'aveu d'une faute ou d'une mauvaise attitude et à la correction qui s'ensuit ;

— *magish tachitkich*, « cœur suivant » ou « suivre avec le cœur » ; ce mot dérive de *táchítamaama*, « suivre ». L'expression est utilisée pour exprimer la détermination d'assumer une responsabilité, une tâche agricole par exemple, même contre l'appréciation négative de certains ;

— *magish tominkich*, « cœur accompli » ; le second terme dérive de *tomínomaama*, « accomplir ». On peut demander à l'épouse un bol de bière de manioc et elle le sert aussitôt parce qu'elle a le « cœur accompli ».

Par delà les états et les facultés intérieures qu'il rend possibles, le cœur, au centre du corps, va vers le monde. Grâce à la continuité de substance qu'autorise l'idée de corporéité commune à toutes les entités, le cœur et son corps s'engouffrent dans l'environnement. Celui-ci est un espace-temps appelé *tsaponish*, qui suit un itinéraire éternel à travers le cosmos. La lumière solaire qui apparaît chaque jour à l'horizon est la seule compagne du disque terrestre, la trajectoire du soleil, *itsinsaro*, étant l'axe principal du monde. Toutes les entités qui peuplent cet espace-temps possèdent de même une subjectivité ; il en résulte un « animisme » généralisé dans lequel les astres, les végétaux, les animaux perçoivent le monde en tant que sujets et selon leurs propres perspectives relatives. Or, au sein de cette collectivité, seuls certains êtres sont capables de faire exploser ce cosmos de saillances statiques et de s'imposer au sujet. Porteurs d'une intensité existentielle particulièrement puissante, ces entités déclenchent chez celui qui les rencontre un processus de subjectivation, d'intériorisation d'autrui à soi, c'est-à-dire une identification. Ces présences prégnantes sont d'abord celles des animaux dentés et dotés d'un grand cœur – les grands prédateurs en particulier –, celles des divers esprits humanoïdes et, bien sûr, celles des êtres humains. Toute cette communauté forme l'espace de la sociabilité au-delà de l'humanité dans le sens courant du terme. L'univers des rapports qu'on peut établir dans cet espace de sociabilité qui apparaît à la perception du cœur est l'état des choses.

Les possibilités de l'action – les états de fait – sont étroitement associées dans la perception *candoshi* aux interactions possibles

entre les états d'âme et les états de choses. Cela apparaît de manière évidente dans l'action rituelle et très particulièrement dans les rituels *magómaama*. À l'écart des espaces sociaux et en combinant des jeûnes prolongés, l'abstinence sexuelle, la prise d'hallucinogènes et certains chants d'imploration, ces pratiques visent à établir un premier contact avec une force de l'environnement, c'est-à-dire appartenant à l'état des choses, qui se manifeste dans une vision : jaguars, anacondas, étoiles filantes, etc. Dans la vision, ces éléments de la nature deviennent des ancêtres qui donnent leur aval à l'action, en remettant au visionnaire une boule incandescente à avaler, lumière à l'état pur venant rappeler que ce qui est mis en valeur dans cette pratique rituelle est le sensitif. Cette boule de lumière est censée se loger dans le cœur du pratiquant afin de renforcer son centre perceptif et de lui octroyer des capacités performatives renouvelées de perception et d'action. À partir de ce moment, il pourra s'engager par exemple dans la première expédition guerrière que ses parents organiseront ou dans toute autre initiative d'importance, car il est habité par la détermination nécessaire pour y participer ; l'affectif projette vers le performatif, il permet d'agir, il vise à changer le monde en bouleversant l'état préétabli des choses. En examinant toutes les sphères de la vie concernées par ces exercices rituels, on peut conclure qu'il existe chez les Candoshi une théorie générale de l'action qui concerne tous les domaines de la vie. Ainsi, le bon déroulement des pratiques thérapeutiques, de la chasse, de l'horticulture, des rapports interpersonnels, est facilité par des *magómaama* qui ont une structure analogue. Cette homogénéisation conférée par le *magómaama* est en définitive due au fait qu'il prétend faire surgir du « sentir » la capacité d'« agir ».

Conclusion

L'histoire d'Hercule, possédé par la fureur de la déesse Junon, qui bannit métaphoriquement les principes de l'organisation sociale, a introduit la question que pose ce texte : comment rendre compte de l'affectivité, aspect essentiel de la sociabilité et pourtant oublié par l'anthropologie, à quelques rares exceptions près. Aujourd'hui, les ethnologues parlent davantage des émotions mais elles apparaissent cependant comme objectivées à l'extérieur

du corps sentant. Cette façon de voir est paradoxale au regard de l'importance que le corps, comme point d'ancrage du social, a prise ces dernières décennies dans la discipline, si l'on veut bien considérer que le propre du corps est de sentir. Décrire un corps capable de faire le lien entre le sentir et le connaître semble être la bonne voie. Si l'on échappe à une conception désincarnée de la notion de perception, celle-ci pourrait fournir le chaînon manquant entre le corps, l'affectivité et la connaissance. J'ai tenté d'offrir en ce sens quelques éléments qui doivent permettre de tracer la continuité entre ces instances : l'image de l'ontogenèse du corps désigne un parcours qui permet, à la manière d'un processus génératif, de rendre compte du continuum du sensitif au cognitif, la perception somatisée étant le lieu du social animé d'affectivité. J'ai déduit de ces éléments théoriques les notions analytiques d'états d'âme, d'états de choses et d'états de fait, comme outils descriptifs de la réalité concrète des faits sociaux. L'exemple ethnographique candoshi montre comment le rapport entre les états d'âme – les perceptions ressenties par le corps, exprimées par les états qui ont pour lieu le cœur, foyer de la perception – et les états de choses – l'environnement des rapports sociaux effectivement perçus – déclenche l'action, et conditionne par conséquent une pragmatique socialement instituée : les états de faits.

Ces propositions ne sont pourtant qu'un petit pas au seuil de la grande entreprise consistant à développer d'autres notions analytiques, à dénicher de nouveaux outils descriptifs et à examiner d'autres aspects de l'ethnographie qui permettraient d'approfondir le sujet. Je me contenterai ici d'évoquer, pour conclure, un seul problème : les idées distinctes sur l'anatomie du corps perceptif et l'importance variable accordée à chacun des sens signalent l'existence d'une variabilité culturelle, aux niveaux non seulement des modulations et des discontinuités perçues de l'environnement et de l'espace social, mais des manières d'engager l'acte de percevoir. Cela doit avoir des implications sur les dispositions affectives socialement partagées de relation à autrui. Le lien social aurait ainsi autant de modalités de constitution différentes qu'existeraient de formes d'intentionnalité collective déterminées par des manières distinctes de percevoir.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABU-LUGHOD Lila, *Veiled Sentiments : Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1988.
- BASSO Ellen B., « Dialogues and body techniques in Kalapalo affinal civility », in MONOD-BEQUÉLIN Aurèle et ERIKSON Philippe (éd.), *Les Rituels du dialogue*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2000, p. 183-198.
- BERLIN Brent et KAY Paul, *Basic Color Terms : Their Universality and Evolution*, Berkeley, University of California Press, 1969.
- BOURDIEU Pierre, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.
- CRAPAZANO Vincent, « Réflexions sur une anthropologie des émotions », *Terrain* 22, 1994, p. 109-117.
- CSORDAS Thomas J., « Embodiment as a paradigm for anthropology », *Ethos* 18 (1), 1990, p. 5-57.
- CSORDAS Thomas J. (éd.), *Embodiment and Experience : The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1994.
- DAMASIO Antonio, *L'Erreur de Descartes. La raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 1995.
- EKMAN Paul, « An argument for basic emotions », *Cognition and Emotion* 6, 1992, p. 169-200.
- FELD Steve, *Sound and Sentiment : Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982.
- FONTANILLE Jacques, *Sémiotique du visible. Des mondes de lumière*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.
- GEURTS Kathryn Linn, *Culture and the Senses. Bodily Ways of Knowing in an African Community*, Berkeley, University of California Press, 2002.
- GREIMAS Algirdas Julien et FONTANILLE Jacques, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Seuil, 1991.
- HALLOWELL A. Irving, « Cultural factors in the structuralization of perception », in ROHER John H. et SHERIF Muzafer (éd.), *Social Psychology at the Cross Roads*, New York, Harper and Brothers, 1951, p. 164-195.
- HALLOWELL A. Irving, *Culture and Experience*, New York, Schocken Books, 1955.
- HARKIN Michael E., « Feeling and thinking in memory and forgetting : toward an ethnohistory of the emotions », *Ethnohistory* 50, 2003, p. 261-284.
- HÉRITIER Françoise, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- HOWES David (éd.), *The Varieties of Sensory Experience : A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto, University of Toronto Press, 1991.
- INGOLD Tim, « Culture and perception of the environment », in CROLL E. et PARKIN D. (éd.), *Bush Base-forest Farm : Culture, Environment, and Development*, Londres, Routledge, 1992, p. 39-56.
- INGOLD Tim, *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres/New York, Routledge, 2000.
- IZARD Carroll E., *The Psychology of Emotions*, New York, Plenum Press, 1991.

- KLEINMAN Arthur, « Pitch, picture, power : the globalization of local suffering and the transformation of social experience », *Ethnos* 60, 1995, p. 181-191.
- LEAVITT John, « Meaning and feeling in the anthropology of emotion », *American Ethnologist* 23, 1996, p. 514-535.
- LUTZ Catherine, *Unnatural Emotion : Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- LUTZ Catherine et ABU-LUGHOD Lila (éd.), *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- LUTZ Catherine et WHITE Geoffrey M., « The anthropology of emotions », *Annual Review of Anthropology* 15, 1986, p. 405-436.
- LYON Margot L., « Missing emotion : the limitations of cultural constructionism in the study of emotion », *Cultural Anthropology* 10, 1995, p. 244-263.
- PARROT W. Gerrod (éd.), « Fonction of emotion », *Cognition and Emotion* 13 (5), 1999.
- ROSENBERG Daniel V., « Language in the discourse of the emotions », in LUTZ Catherine et ABU-LUGHOD Lila (éd.), *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 162-185.
- ROSALDO Michelle, *Knowledge and Passion : Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- ROSALDO Renato, *Culture and Truth : The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press, 1989.
- SURRALLÈS Alexandre, « Peut-on étudier les émotions des autres ? », *Sciences humaines*, hors série 23, 1998, p. 38-41.
- SURRALLÈS Alexandre, « La passion génératrice. Prédation, échange et redoublement du mariage candoshi », *L'Homme* 154-155, 2000, p. 123-144.
- SURRALLÈS Alexandre, *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*, Paris, Éd. du CNRS/Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2003a.
- SURRALLÈS Alexandre, « Face to face : meaning, feeling and perception in amazonian welcoming ceremonies », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9, 2003b, p. 775-791.
- TARLOW Sarah, « Emotion in archaeology », *Current Anthropology* 41 (5), 2000, p. 713-746.
- TAUSSIG Michael T., *Mimesis and Alterity : A Particular History of the Senses*, New York, Routledge, 1993.
- URBAN Greg, « Ceremonial dialogues in South America », *American Anthropologist* 88, 1986, p. 371-386.
- URBAN Greg, « Ritual wailing in Amerindian Brazil », *American Anthropologist* 90, 1988, p. 385-400.
- XANTHAKOU Margarita, *Idiots de village. Conversations ethnopsychiatriques en Péloponnèse*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1989.