

Sociologie et histoire des sentiments

In: Genèses, 9, 1992. pp. 150-163.

Citer ce document / Cite this document :

Bensa Alban. Sociologie et histoire des sentiments. In: Genèses, 9, 1992. pp. 150-163.

doi : 10.3406/genes.1992.1149

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1992_num_9_1_1149

Sociologie et histoire des sentiments

Alban Bensa

La transmission des patrimoines, les échanges obligés et inégaux de biens, de services et d'honneurs ne peuvent s'effectuer sans l'étayage d'une logique des sentiments. Celle-ci s'accommode mal d'une simple théorie du reflet. Certes, les affects longent, et parfois renforcent, les contours de la morphologie sociale. Mais ils sont aussi riches d'une dynamique originale qui a pour principale particularité de pouvoir enjamber (de façon souvent très complexe) les cadres convenus de la pratique ; sans pour cela les faire voler en éclats car le travail des sentiments est lui aussi une pratique culturelle indissociable de l'organisation sociale spécifique où il opère. L'économie générale des pratiques débouche sur une économie des passions.

Ces chassés-croisés, sans véritable échappatoire, entre les expressions de l'affectivité et les normes, entre la passion et la loi, habitent plutôt le genre romanesque que les études sociologiques et anthropologiques. Quand ces dernières se penchent sur le statut des sentiments dans la société, elles s'offrent pourtant, comme l'a montré Gregory Bateson¹, une belle occasion de poser des problèmes de fond. Récemment, plusieurs publications ici commentées ne l'ont pas laissé échapper.

Que faire des affects en sciences sociales ? Bernard Vernier, dans un ouvrage d'allure monographique, très abouti, resserre autour de cette question lancinante un matériel ethnologique dense, cohérent et original.

Les hommes et les femmes de Karpathos, île grecque de la mer Egée (Dodécanèse) ont, jusque dans les années cinquante, réglé la question de la transmission des biens de génération en génération, selon des principes semble-t-il uniques en Europe. Cultivateurs de céréales (blé, orge) et aussi de coton ou éleveurs de moutons, ces insulaires ont la particularité de privilégier leurs enfants aînés

►►► Principaux ouvrages et articles commentés

Bernard Vernier, *La genèse sociale des sentiments, aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos*, Paris, E.H.E.S.S., 1991.

Albert O. Hirschman, *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, Paris, PUF, 1980.

Norbert Elias, *Mozart, sociologie d'un génie*, Paris, Seuil ("La librairie du XX^e siècle"), 1991.

1. Cf. notamment : Naven, *A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*, Cambridge, Cambridge University Press, 1936, trad. fr. : *La cérémonie du Naven*, Paris, Ed. de Minuit, 1986 (1^{ère} éd. 1971).

2. Les conjoints vont vivre dans la maison de l'épouse.

(garçon et fille) en leur cédant la quasi-totalité des patrimoines familiaux : le père lègue ses terres, ses économies, toutes ses richesses, à son premier fils ; la mère, avec tous les biens qu'elle a reçus de sa propre mère, fait de même à l'égard de sa fille aînée. Les cadettes et les cadets sont exhéredés, hormis un petit pécule (l'*apoxenosis*) que les parents leur laissent pour favoriser leur départ et les rendre ainsi étrangers au partage. Cette procédure rigoureusement appliquée focalise tous les intérêts, toutes les stratégies, sur les aînés des deux sexes. Le terme qui les désigne (*canacares* : "celui qui est choyé") s'applique d'ailleurs à la fois aux premiers-nés, riches ou pauvres, devenant héritiers et, de façon plus restrictive mais extrafamiliale, aux seuls paysans aisés du village. Le groupe social dominant des *canacares* possède en effet les bonnes terres de plaine, les attelages de bœufs, les charrues, les faucilles, les moulins, et peut exhiber en nombre les signes du prestige et de la notoriété : assiettes décorées, pièces d'or, noms de famille valorisants, chapelles, prie-Dieu, etc. Sans former pour autant une caste absolument fermée, les *canacares* se distinguent donc nettement, selon la terminologie de l'auteur des "paysans moyens ou pauvres" et plus encore des simples bergers.

La marginalisation institutionnelle des cadets et des cadettes et la concentration des moyens de production entre les mains de familles privilégiées ont nécessairement tendance à faire "chauffer" le système en ses points d'articulation les plus sensibles : les relations familiales parents-enfants, aîné(e)s-cadet(te)s ; les relations de classes entre plus riches et plus pauvres. L'idéologie et les pratiques hiérarchiques des gens de Karpathos, loin d'englober les contradictions et de maintenir un ordre stable, génèrent de puissantes tensions que des formes complexes de reproduction sociale, économique et symbolique, parviennent toutefois à contenir ou à détourner.

La ruse idéologique trouve les moyens imaginaires de combler (tout en le creusant) le profond fossé qui sépare les riches *canacares* des pauvres bergers. Les enfants des premiers peuvent être parrainés par les seconds et réciproquement. Ces liens de parenté spirituelle donnent lieu, lors des baptêmes, à des échanges de cadeaux, dénis d'autant plus appuyés et spectaculaires des tensions sociales que chacun des partenaires y voit – sans jamais le dire – le moyen de satisfaire l'ensemble de ses intérêts : les *canacares* dotent leur fille aînée d'un capital de relations qui accroît sa valeur matrimoniale et fait retomber sur les pauvres du village une parcelle de leur gloire ; simultanément, ils reçoivent, sans avoir à les acheter, de la viande et de la crème, des parents bergers de leur filleul(e) lesquels, en retour, escomptent bien obtenir de la famille paysanne dont ils parrainent l'enfant des droits de pacage pour leurs bêtes.

La prééminence des *canacares* s'est perpétuée par le jeu d'une triple endogamie, de village, de classe et d'ordre de naissance. Invités à se choisir publiquement dans des bals réservés, aînés et aînées *canacares* s'entr'épousent, tandis que leurs frères, sans maison ni héritage, et surtout leurs sœurs plus jeunes dépourvues de dot, restent les uns et les autres massivement voués au célibat. Les cadettes non mariées (à la fin du XIX^e siècle, 50% des filles de paysans aisés et moyens, et 77% des filles de paysans pauvres et de bergers) vont constituer la principale force de travail de leurs vieux parents et de leurs aîné(e)s : elles se consacrent à tous les travaux agricoles et domestiques, tandis que la maîtresse de maison (le mariage est majoritairement uxori-local²) reste au village où elle prend soin de ses enfants (de préférence de sa fille aînée) et manifeste son rang en monopolisant les activités "nobles" (tissage et couture des habits de fête). Les cadets, de leur côté, n'ont d'autre choix que d'aller s'embaucher comme maçons, ouvriers agricoles ou marins dans les

îles plus riches de la région, en espérant accumuler quelque argent pour, de retour au pays, épouser des secondes-nées dotées ou bien des aînées de rang inférieur³. Le départ au loin de ces exclus familiaux et sociaux que sont les cadets et les pauvres a pour effet de dégonfler les effectifs des plus démunis du village, “danger sérieux pour l’ordre social des aînés et des *canacares*” (p. 58). Mais cette soupape par l’émigration n’est pas à elle seule en mesure de compenser la violence en forme d’injustice et de frustration qui traverse les lignées et les communautés villageoises de Karpathos. Pour mieux interdire la remise en cause de l’ordre social, il faut que jouent à plein tous les dispositifs symboliques qui tendent à “masquer les rapports de classe en les voilant derrière des rapports de parenté” (p. 62).

Le pouvoir des aîné(e)s est renforcé par la théorie locale de l’*anastassi* selon laquelle les âmes des grands-parents défunts ressuscitent dans les corps de ceux ou de celles qui reprennent leurs prénoms. Ainsi, la fille et le fils aînés se voient chacun respectivement dotés du prénom de leur mère de mère et de leur père de père, eux-mêmes anciens aînés. Le port du prénom étant le gage ostensible du droit d’hériter, cette transmission renforce “le culte des lignées” (p. 83 et suiv.). Toutefois, à l’intérieur du couple, la lignée la plus forte (en biens ou en prestige) peut tenter de s’imposer à l’autre en transmettant son patrimoine aux deux aînés, garçon et fille : au terme d’une sourde compétition, il lui faut pour cela, donner le prénom d’un de ses ascendants au nouveau-né, au détriment de la lignée alterne. Mais loin d’exacerber les enjeux jusqu’à une éventuelle rupture, le système prévoit, pour les cadets et les cadettes, des circulations croisées de prénoms d’une lignée à l’autre. De même, l’autonomie des deux lignes de descendance accolées par le mariage se voit réduite par les conceptions populaires de la ressemblance : psychologiquement, les aînés “ressemblent” à ceux dont ils héritent mais, physiquement les



3. Il s’agit de femmes qui se sont laissé embrasser en public par des hommes de basse condition, ou bien dont on est parvenu à ternir la réputation.

4. Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, et *Anthropologie structurale Deux*, Paris, Plon, 1973.

5. E.R. Leach, *Lévi-Strauss*, Paris, Seghers, 1970.

filles tiennent de la lignée de leur père, et les garçons de celle leur mère. Quant aux cadets des deux sexes, produits d'une semence affaiblie, ils ne ressemblent à aucun de leurs parents. Enfin, la position sociale s'inscrit dans des dispositions du "caractère" au point qu'on voit les cadettes et les bergers se conformer à la réputation de querelleurs et d'acariâtres, voire de simples d'esprit, qu'on leur taille. Des attitudes affectives d'allure "spontanée", parce que socialement adaptées à des situations récurrentes, sont attachées aux places que chacun occupe dans le dispositif : le père s'attache à son fils aîné (l'héritier) et à sa seconde fille porteuse d'un prénom venant de son côté ; à son fils aîné, la mère préfère sa fille aînée, sauf si celle-ci n'a pas reçu un prénom de la lignée maternelle, etc.

Si le contenu du rapport de classe, en se coulant dans la bienveillance obligée des rapports de parenté, voit sa violence euphémisée, un tel déplacement ne saurait logiquement être possible au sein des relations de parenté elles-mêmes. Leur violence propre ne peut être masquée que par une surdétermination des liens familiaux là où ils sont les plus oppressifs. C'est pourquoi, en l'occurrence, le travail des cadettes pour leur sœur aînée doit prendre les apparences du don gratuit et du dévouement. Pour bénéficier de l'estime de leurs parents, mais pas toujours de leur affection, les cadettes sont condamnées à "aimer" leur grande sœur jusqu'à l'abnégation. Une éducation les rappelant aux devoirs associés à leur rang leur inculque "une disposition permanente à se sacrifier pour les aînés qui, plus tard, doit exclure toute conscience de l'exploitation subie en leur donnant l'illusion qu'elles se sacrifient librement" (p. 69). Toutefois, cette "habitus de domestique" (*ibid.*), effet d'un constant laminage idéologique, n'est pas à l'abri d'un retour brutal ou pernicieux du refoulé : les victimes des rares meurtres sont des aînées tuées par des cadettes ; plus souvent, ces dernières prennent leur revanche en

séduisant l'époux de leur sœur. Dans ce cas, l'appareil coercitif familial est perturbé par la contre-offensive des sentiments qu'il a utilisés pour mieux se reproduire.

Le dispositif domestique est plus efficace quand il autorise l'expression, ne serait-ce qu'inconsciente, de l'ambivalence des affects. Ainsi, la concurrence entre lignées paternelles et maternelles, particulièrement vive dans ce système où chacune d'elles est reconduite indépendamment de l'autre, se trouve en partie atténuée par des "choix d'objets incestueux" : "le conjoint est traité par l'inconscient comme s'il était assimilable au parent dont il est le substitut" (p. 27). Dans un chapitre très novateur, B. Vernier démontre statistiquement que les garçons tendent à épouser des femmes portant le même prénom que leur sœur aînée ou que leur mère, tandis que les filles choisissent plutôt des maris ayant le même prénom que leur père ou que leur frère. L'homonymie sert de support à l'investissement amoureux, et ce, avec d'autant plus de force que les conjoints, par ces mariages métaphoriques avec leur sœur, leur mère, leur frère ou leur père, "cumulent, sans même souvent s'en rendre compte, les bénéfices de l'échange et ceux de l'inceste" (p. 301). La vérification sociologique de l'hypothèse de Stekel et de Freud ouvre la voie à un réexamen de l'anthropologie de la parenté.

Pour construire "l'atome de parenté", Claude Lévi-Strauss⁴, on le sait, isole (arbitrairement selon Edmund R. Leach⁵) quatre relations types (mari/femme ; père/fils ; frère/sœur ; oncle utérin/neveu). Chacune est dotée d'une valence positive (+) ou négative (-) au sein d'un système qui serait équilibré : deux relations notées (+) (= familiarité, affection) face à deux marquées (-) (= évitement, crainte). Or, l'observation concrète des formes et contenus de ces rapports entre proches parents montre à l'envi qu'ils ne peuvent être réduits à des "cristallisations" élémentaires.

C. Lévi-Strauss lui-même qualifie ces attitudes en insistant tantôt sur leur dimension juridique (droits et devoirs), tantôt sur leur caractère affectif codé, tantôt encore sur leur spontanéité. Vernier est donc fondé à lui reprocher de “construire son atome complexe à la façon d’un bricoleur ajoutant, au coup par coup, les pièces nécessaires pour obtenir un nombre égal de signes positifs et négatifs” (p. 23). Cette critique (p. 17-28) conduit à penser que l’auteur des *Structures élémentaires de la parenté* s’emploie au fond à traiter les comportements humains (affects compris) comme les simples signes d’un code dont seul l’anthropologue aurait la clef. Prisonnier de cette froide sémantique, il résorbe les sentiments et émotions dans des attitudes aussi carrées que possible pour n’être plus que les paramètres d’un système logique. Mais est-il besoin, dans le souci de les ajuster aux “structures”, d’atrophier les affects au point d’occulter leur ambivalence initiale et d’expulser les tensions et les passions à la périphérie de la vie sociale ?

Pour Lévi-Strauss par exemple la légitimité de la passion amoureuse aurait été rendue possible par l’anisogamie⁶ qu’engendre l’échange généralisé : quand il n’est plus possible, en Inde ou dans l’Europe médiévale, qu’une caste ou un ordre s’autoreproduise (endogamie), la contradiction ne peut être surmontée que “par une sorte de *clinamen* sociologique qui, chaque fois que le mécanisme de l’échange sera bloqué, viendra, comme un *Deus ex machina*, donner le coup de pouce indispensable pour fournir un nouvel élan”⁷. L’amour passion, expression de cette nécessité vécue comme une liberté, vient heureusement combler l’écart social entre les deux conjoints et cautionner affectivement leur union. Lévi-Strauss reprend cette argumentation quand il rapporte plus généralement toute irruption de l’émotion au viol des coutumes et tabous⁸.



6. Type d’alliance matrimoniale ainsi défini : “les participants aux grands cycles échangistes acquérant progressivement – et du fait même de la formule d’échange – des différences de statut, ne peuvent recevoir leurs conjoints que de partenaires occupant une place, supérieure ou inférieure, dans la hiérarchie” (C.Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967, p. 544 et suiv.).

7. *Op.cit.*, 1967, p. 545.

8. Cf. C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd’hui*, Paris, PUF, 1962 (chap. III).

9. *Ibid.* 1962, p. 103.

10. Au Moyen Age, et jusqu’à la Renaissance, le mot “intérêt” n’est utilisé que pour les prêts d’argent et la “convoitise de l’argent” (Saint Augustin) est condamnée. On lui préfère l’éthique de la dépense, du panache et du risque propre à l’idéal chevaleresque et, Marcel Mauss y insiste, à la plupart des sociétés “traditionnelles”. La passion de la puissance et de la gloire, certes rationalisée, habite encore la nouvelle acception de l’“intérêt” que développe Machiavel.

11. M. Mauss, “Essai sur le don, forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques”, *L’Année sociologique*, vol. 1, Paris, 1923-1924, rééd. in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1966.

Ces raisonnements font des affects ou bien les pions d'un jeu qui les dépasse et les détermine ou bien les produits d'accidents structuraux. L'alternative distingue implicitement les sentiments obligés (ceux de l'atome de parenté) d'avec les "émotions" spontanées qui surgiraient dans les fractures de la structure. Dans l'œuvre de Lévi-Strauss, il est vrai, les affects, quand ils ne sont pas ravalés au rang d'appendices moulus par la structure, détiennent le même statut théorique que l'événement ou l'histoire : ils sont hors-jeu. Leur turbulence naturelle excède le rôle de pur symbole mathématique qu'on voudrait leur faire jouer, brouille les logiques formelles originelles pour finalement rentrer au bercail structuraliste en s'intégrant à un nouveau schéma. Loin de nous et de Vernier, soyons clair, l'intention de ressusciter un quelconque psychologisme spontanéiste. Comme Lévi-Strauss le rappelle justement, "les pulsions et les émotions n'expliquent rien : elles résultent toujours"⁹. Mais cette assertion ne saurait se satisfaire de la mise en relation d'attitudes formalisées avec un univers de règles qui (comment ?) leur préexisterait.

En rupture avec tout objectivisme réducteur, Vernier intègre pleinement à l'analyse des structures villageoises de Karpathos la dynamique des sentiments ; à savoir la capacité tout à fait spécifique des affects à cumuler des avantages contradictoires (ambivalence), à compenser des situations ingrates (sublimation) et surtout à jeter sur toute entreprise le voile trompeur de la mauvaise foi collective qui s'ingénie à faire passer pour désintéressées des pratiques intéressées (déplacement). La démarche a le mérite de restituer aux actes leur ambiguïté naturelle et aux agents leurs possibilités de choix, de bluff, de double-jeu, bref toute leur habileté stratégique à faire fructifier leurs atouts ou à déjouer leur handicap. La "sociologie de l'intérêt" (p. 15) s'en trouve enrichie d'autant.

Traitant d'une société restée, jusqu'au milieu du XX^e siècle, largement préindustrielle, Vernier retrouve sans s'y arrêter la signification de la notion d'intérêt qui prévalait dans l'Europe de l'Ancien Régime. Comme l'a montré Albert O. Hirschman, elle n'était pas alors opposée à la passion mais la contenait¹⁰. Au début du XVII^e siècle, l'intérêt relève encore de la morale aristocratique qui ne dissocie pas les biens matériels de la renommée, la richesse de l'honneur ou, selon le vocabulaire que Vernier privilégie, l'économique du symbolique. Via le conflit annoncé par Jean de La Fontaine entre la Cigale et la Fourmi, l'acception purement marchande du mot ne s'imposera vraiment qu'au XVIII^e siècle. Jusqu'à cette époque, la noblesse terrienne occidentale, de la Méditerranée à l'Oural, fera (avec toute l'hypocrisie spontanée que supposent ces manières de "grands seigneurs") du mépris du calcul et de l'épargne le cœur de son éthique du désintéressement. Mais celle-ci sera battue en brèche par la montée progressive de l'idéologie bourgeoise, celle de "l'intérêt tout nu" (Marx), "du constant et glacial calcul utilitaire"¹¹. Au XX^e siècle, la rupture est consommée : d'un côté l'intérêt, réduit aux acquêts, de l'autre le sentiment et la passion, laissés aux poètes, aux romantiques.

A l'écart de ces grands processus stochastiques, la Grèce de l'île de Karpathos a longtemps conservé une philosophie sociale de l'honneur qui transmue allègrement le travail demandé (aux cadettes) en affection pour ses bénéficiaires (les aînées), l'affichage de la richesse en générosité, la ruine des cadets en bonheur de leur grande sœur bien dotée et bien mariée. Les relations d'équivalence et même d'identité, directes ou inversées, entre le monde des richesses matérielles et celui des valeurs morales sont ici principielles. Dès lors (faut-il le rappeler), l'opposition entre "économique" et "symbolique", avatar de la distinction lettrée tardive entre intérêt et passion, pour heuristique qu'elle soit en sociologie,

n'est pas interne au vieux monde indo-européen étudié¹². On peut ainsi se demander s'il n'aurait pas été judicieux de substituer de temps à autre au concept corollaire, mais tout aussi peu "indigène", de "capital" (économique et symbolique), les notions plus "ancien régime" ou "traditionnelles" d'influence, de notabilité, de patrimoine ; bref, des termes qui soulignent, pour ce type de société, la prégnance multivariée du social dans tous les registres de la pratique. De fait, l'interaction entre les champs que distingue l'observateur pour les besoins de l'analyse est vécue par les agents comme une expérience unique dont, à Karpathos, la bataille autour des noms propres nous fournit un bel exemple.

La transmission des prénoms d'aînés en aînés assure celle des fortunes paternelles et maternelles. Autour de ces deux lignes de force, les cadets sont aussi en mesure de capter des parcelles d'héritage à condition de recevoir un prénom qui les identifie à un ascendant possédant des biens. La possibilité de se placer sous les gouttières par lesquelles les patrimoines se transmettent est donc contenue dans le prénom que l'on porte. Sur le plan collectif, les noms de famille, transmis en ligne paternelle, sont plus explicitement porteurs du rang social. Les *canacares* ont tous des noms à signification élogieuse (le prénom suivi d'un titre ecclésiastique) tandis que les bergers sont affublés de patronymes plutôt désobligeants. Mais cette hiérarchie des noms, double parfait de la stratification sociale, est contestée de façon souterraine par un système de sobriquets héréditaires qui se transmettent de façon indifférenciée à l'intérieur de l'ensemble du groupe de descendance. Toujours injurieux et dépréciatifs (bégayeurs, idiots, mauvaises langues, mauvaises gens, mangeurs de merde, etc...), ces "biens symboliques négatifs" (p. 108), bottes secrètes utilisées exceptionnellement dans les querelles villageoises, ont le pouvoir de miner la notoriété des personnes. L'efficacité potentielle de ce



12. Cf. Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. I, Paris, Ed. de Minuit, 1969.

jeu de massacre par le nom est si forte qu'on évitera, par exemple, de choisir pour conjoint l'héritier d'un sobriquet trop stigmatisant. Enfin, on l'a vu, l'homonymie est une des dimensions inconscientes de l'alliance mariage. Ainsi, l'espace social et les compétitions qui le traversent sont balisés par les noms, prénoms et surnoms dont la circulation, la promotion ou le dénigrement suscitent d'intenses échanges affectifs : "Ici, on peut se tuer pour des histoires de noms" (p. 91), dit-on souvent à Karpathos.

Loin de faire sauter la marmite, cette atmosphère de tragédie (grecque ?) baigne nombre de rites (dations d'un nom, baptême, bals, etc.) par lesquels les individus, finalement, perpétuent le dispositif global, aussi contraignant soit-il. Mais cette reproduction sociale, thème central de l'ouvrage et modèle idéal de la tradition karpathiote, se fragilisera rapidement dès que des occurrences nouvelles s'offriront aux dominés du système. Les bouleversements s'annoncent au milieu du XIX^e siècle : le déclin agricole et l'expansion démographique accentuent l'émigration au moment où l'île fait son entrée dans l'économie monétaire. A l'origine simple exutoire, l'exil obligé va donner aux cadets et aux pauvres le moyen de s'enrichir en travaillant en ville ou à l'étranger. De retour au village, fortune faite, ils sauront concurrencer les *canacares*. La terre, richesse suprême dont on dotait les aînés pour faire perdurer la lignée et son rang, sera remplacée par l'argent. Suit un dérèglement du marché matrimonial : les hommes *canacares* cherchent à épouser des sœurs (y compris des cadettes) d'hommes devenus riches, lesquels ont maintenant accès aux femmes *canacares* dévaluées faute de dot en drachmes ou en dollars. Comprenez que la terre, le nom et le renom, ne suffisent plus à asseoir le prestige villageois et la maîtrise du marché matrimonial, les aînés et les riches émigrent à leur tour. Les premiers à quitter le village, au début de ce siècle se prolétarisent fortement tout comme les cadets qui

les ont précédés. Mais les *canacares* des générations suivantes "développent des stratégies de conversion beaucoup plus efficaces" : ils parviennent à accrocher à leur ancienne aisance héritée les nouveaux atouts de la fortune acquise. Jouant d'un capital scolaire meilleur au départ (accès privilégié à l'écriture, prêtrise) ils savent rapidement se tirer du piège de la prolétarianisation en accédant à des professions plus nobles et plus rémunératrices (enseignants, gros commerçants, avocats, médecins, etc.). Ils perpétuent du même coup leurs privilèges matrimoniaux, au moins en partie car les plus démunis de l'ancienne société karpathiote ont su, eux aussi, profiter de l'ouverture de l'île sur le monde moderne : les cadets arborent les signes de leur réussite et contestent les aînés sur leur terrain.

Ces bouleversements suscitent chez tous les îliens une impression de désenchantement. La terre n'est plus cette ressource sanctifiée, identifiée à la lignée et dont on prenait pitié quand elle n'était pas utilisée. Les mariages d'autrefois sont paradoxalement présentés avec nostalgie comme des "mariages d'amour" bien différents, dit-on, des "mariages métalliques" d'aujourd'hui. Le sentiment de crise se nourrit des multiples conflits que les contradictions entre valeurs font éclater dans les familles. L'arrivée sur le marché matrimonial de nouveaux ayants-droit, l'importation de comportements urbains de plus en plus ostentatoires et l'ardente compétition pour les diplômes scolaires obligent les villageois à réorienter leurs investissements affectifs et stratégiques. Pour conserver les fortunes toutes fraîches, on redouble les alliances, on privilégie les échanges de sœurs, les mariages entre cousins. Compte tenu de la récurrence des prénoms au sein des lignées, ces pratiques matrimoniales tendent à multiplier les choix "incestueux". Les liens familiaux s'en trouvent resserrés malgré les pleurs et les grincements de dents.

Vernier insiste sur les “stratégies de désespoir” (p. 195) déployées par les femmes quand “l’arrivée massive des cadettes sur le marché matrimonial rendit catastrophique un rapport numérique entre les sexes que l’émigration des hommes avait fortement déséquilibré” (*ibid.*). Contraintes d’adopter une attitude provocatrice à l’égard des hommes plus jeunes restés au village, elles jouaient leur réputation pour obtenir un mari par le truchement du chantage ou du scandale. Elles pouvaient aussi “faire perdre sa valeur à un produit matrimonial concurrent” (p. 187), en lançant contre leurs rivales des campagnes de ragots : “... le village était devenu un excellent terrain pour leur propagation. En effet, les bouleversements sociaux et les changements rapides dans la position sociale des familles multipliaient les occasions d’envie et de désir de vengeance” (*ibid.*).

Ainsi, les turbulences de la modernité ont exacerbé les passions, libéré des forces jusque là muselées par les hiérarchies, et ouvert les vannes d’une transformation sociale accélérée mais pas radicale. Les habitants de l’île, dont beaucoup sont pourtant exilés au loin, ne cessent actuellement de faire du village le lieu de leur préoccupation, le champ de leurs rivalités et de leurs performances ; celui vers lequel converge toute leur énergie sociale et psychologique.

La grande habileté du livre de Vernier est d’avoir intégré à l’ensemble des stratégies familiales ou personnelles et à leur évolution la logique affective qui les anime. On accède du coup à la “parenté réelle” (p. 240 et suiv.), au contenu même des relations vécues et utilisées, subies et travaillées. Car tout lien social répond d’une dialectique de la mauvaise foi, mise en œuvre dans des interactions (collectives et individuelles) et codifiée de façon particulière selon les cultures. Pour en saisir les modalités et les effets, il est nécessaire de ne pas déduire les pratiques des règles mais de



13. Émile Durkheim, *Éducation et sociologie*, Paris, PUF, “Quadrige”, 1985 (1^{ère} éd. 1922).

14. J. Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (Séminaire, Livre II)*, Paris, Seuil, 1978, p. 43.

considérer ces dernières comme des formes de pratique. Le rapport à la règle, relation à l'autre, fait de la vie affective des personnes et de leur expérience sociale un seul et même phénomène. L'opposition entre théories psychologiques du social et conception sociologique de l'individu tombe alors d'elle-même. L'individualité n'est ni, comme le soutient l'idéologie libérale, une entité autonome congénitalement faible ou forte, ni cette *tabula rasa* imaginée par Durkheim¹³. L'affectivité – les sciences psychologiques le montrent – s'élabore dans un contexte essentiellement relationnel. A ce titre, elle est partie prenante des champs sociaux et donc de toute problématique sociologique.

En suivant cette voie, les sciences sociales peuvent engager un dialogue sérieux avec la psychanalyse. Freud interprète le fonctionnement de l'inconscient en termes de commerce interindividuel : "économie psychique", "investissement", "intérêt", "transfert". De façon complémentaire, Vernier le rejoint au creux de sa compréhension de Karpathos : les rapports sociaux s'assimilent aussi à des mouvements de capitaux (cession, réévaluation, transformation) et c'est en cela qu'ils "structurent les désirs inconscients" (p. 301). "L'indexation des échanges affectifs sur les échanges économiques et symboliques" (p. 14) ferme la boucle : l'économie des sentiments est tributaire de l'organisation sociale. "Le collectif et l'individuel, c'est strictement la même chose", avait lancé Jacques Lacan¹⁴ ; l'individu, il est vrai, ne saurait se soutenir de lui-même, fut-il, comme Mozart, un "génie".

Dans son analyse de la personnalité et de l'oeuvre du grand musicien, Norbert Elias conduit un raisonnement comparable, en partant, non pas, comme Vernier, d'un espace social constitué, mais d'une observation biographique : "Wolfgang Amadeus Mozart mourut en 1791 à l'âge de trente-cinq ans [...]. A ses yeux, sa vie avait perdu de sa valeur, et

ce n'est certainement pas étranger à l'évolution rapide du mal qui l'emporta. Il mourut manifestement avec le sentiment d'avoir manqué son existence sociale [...]" (p. 7). A l'origine du destin à la fois glorieux et tragique du grand musicien se tiennent de profondes cassures et contradictions.

Le père de Mozart appartient à ce monde bourgeois encore largement dépendant de la société de cour qui lui passe commande de meubles, de costumes, de mets, d'œuvres d'art, de spectacles, etc., et donne le ton en matière de bonnes manières et de goût. Pour survivre, la famille de Mozart doit plaire aux princes. Solidaire en cela du siècle qui consacra, avec ou sans révolutions, la montée en puissance des groupes bourgeois, Amadeus souffrira toute sa vie du pouvoir de tutelle qu'exerce encore la noblesse sur l'ensemble de la société.

En France et en Angleterre, la cour royale est la seule puissance financière capable d'entretenir la production musicale lettrée. Centralisateur, l'absolutisme impose aux artistes une gamme très limitée et contrôlée de canons esthétiques. En Allemagne et en Italie, *a contrario*, la multiplicité des cours en concurrence diversifie les snobismes et les goûts. Mozart et, plus généralement, la musique de l'époque ont tiré avantage de cet assouplissement des conventions artistiques. La liberté créatrice restait toutefois très relative. Les princes, voulant distraire leur public, acceptent volontiers la bonne surprise d'un concert original mais tolèrent mal les innovations trop marquées qui peuvent dérouter ou heurter l'auditoire. Pour les artistes, de Bologne à Vienne ou à Mannheim, la marge de manœuvre reste étroite. Mozart l'exploitera au mieux en cherchant à se dégager de l'emprise des cours princières. En vain : éconduit à Paris et à Londres, il refuse l'autorité de l'archevêque de Salzbourg qui l'avait engagé et tente à Vienne d'organiser ses propres

concerts. A l'artiste de cour, baladin soumis aux caprices du Prince, Mozart veut opposer l'artiste indépendant et maître de sa carrière, modèle qui ne s'imposera qu'au siècle suivant. En 1787, l'entreprise reste prématurée : le compositeur de *Don Giovanni* se heurte à la société de cour ; il ne se relèvera pas de son échec à Vienne.

Cet effort immense pour s'affranchir de la tutelle des nobles a mis la vie de Mozart sous constante haute tension. Son père l'avait formé à la musique dans l'obsédant souci de trouver pour les siens un engagement stable et rémunérateur auprès d'un noble mécène. Cette ambition paternelle, toujours enrobée d'une profonde affection, a sans aucun doute sous-tendu l'opiniâtre éducation musicale inculquée au jeune Amadeus. Mais Mozart devait intérioriser, et finalement tenter d'accomplir, le désir inconscient de son père : s'émanciper des conditions subalternes où les cours princières maintenaient les bourgeois, quelles que fussent leurs compétences et leurs talents. La révolte contre l'ordre politique et culturel dominant se confond chez Mozart avec une révolte contre un père trop soumis à la volonté de ses maîtres, membres de la noblesse ou du clergé. Ainsi, son œuvre relève tout autant d'un art consommé de la musique du XVIII^e siècle (virtuosité) que d'un dépassement si inventif et si puissant de cet art qu'il transcende l'époque et est finalement (au XIX^e siècle) assimilé à du "génie". N. Elias rapporte ce "génie", sans jamais l'y réduire, au conflit social latent d'où Mozart tire conjointement toutes ses souffrances structurelles et toutes ses ressources de sublimation par la musique : "Le drame de Mozart tint pour une bonne part à ce qu'il essaya, non seulement personnellement mais aussi dans sa carrière artistique, de transgresser seul et pour lui-même, les limites des structures de pouvoir de sa société, alors même que sa propre imagination musicale et sa conscience artistique restaient encore largement attachées aux goûts

traditionnels de cette société, et à ce qu'il le fit au cours d'une phase de l'évolution sociale où les rapports traditionnels de pouvoir étaient pratiquement intacts" (p. 26).

A Karpathos, la souffrance institutionnalisée des cadettes n'a connu que deux issues : soit la sublimation de l'opprobre objectif par l'amour (très réactionnel) pour la grande sœur, soit la revanche, la modernité venue, contre les aînées directement affrontées dans l'arène matrimoniale. L'ancienne société ne reconnaissait pas le sort douloureux des cadettes comme tel. Loin de les plaindre, on les enfonçait même, en soulignant "leur moindre existence sociale et leur infériorité" (p. 73) par le biais d'appellations insultantes mais tout à fait admises ("pousse de travers", "esclave", etc.) ou de moqueries relatives à leur "naturel" prétendument grossier, irritant, voire déséquilibré. En retour, les villageois exigeaient d'elles, à l'égard de leur aînées, "l'amour le plus sublimé" (p. 74). Ainsi, "les rapports d'exploitation généraient une certaine économie des échanges affectifs qui, en retour, venaient les renforcer" (p. 67). Il fallut que le célibat et le travail de la terre se soient avérés incompatibles avec les intérêts des aînés et des parents pour que "la société villageoise devint accessible à l'injustice faite depuis toujours à ces cadettes" (p. 167).

Chaque civilisation, chaque culture, assigne un sens précis au couple souffrance-sublimation. Cette conversion affective et imaginaire, essentielle pour la compréhension des rites et des religions, est le plus souvent redoublée par des rapports socio-politiques de domination. Que ces derniers se renforcent et l'on voit l'idéologie compensatoire s'exacerber. Par exemple, la colonisation des Juifs par les Romains est concomitante de l'invention du christianisme dont le dogme central va lier étroitement la souffrance la plus terrible à l'amour le plus idéalisé. Si, en revanche, dans d'autres contextes (révolutions, nouveaux

modes de production, urbanisation, etc.), les rapports de domination sont redistribués, les générations qui ont à vivre la rupture avec l'ordre ancien traversent des crises d'habitus lourdes de conséquences. Appréhendé sous cet angle, le cas de Mozart est exemplaire. Sa situation de bourgeois, tout proche de la noblesse mais ne parvenant pas à s'en déprendre dans la réalité, est sublimée chez lui par une activité créatrice débordante. Habitée par le désir contradictoire de séduire ses contemporains et de s'affranchir de leur goût, sa musique cherche à apaiser le tourment qui la nourrit.

Les artistes les plus novateurs campent sur les frontières sociales et esthétiques de leur temps. Ils compensent leur vécu de "bâtard" ou de "mutant" par des œuvres d'autant plus fortes qu'elles portent en elles la marque de l'ancien monde qu'elles surmontent et celle du nouveau qu'elles fondent en l'annonçant. Les désordres sociaux et les réajustements qui s'ensuivent condamnent les individus et les groupes qui ont pu accumuler le plus fort capital culturel à des exercices de sublimation parfois chaotiques, toujours douloureux.

L'animisme, contrarié par l'aveuglement et le culot des missionnaires, s'investit dans le prophétisme et le messianisme. En détruisant très progressivement l'ordre chrétien, le positivisme laïque, fils de l'industrie et du machinisme, donne naissance au culte de la marchandise si caractéristique de notre modernité.

Ce travail de sublimation n'est, il s'en faut de beaucoup, jamais parfait. L'arrachement aux structures sociales et mentales préexistantes débouche souvent sur la souffrance la plus violente, parce que la plus dépouillée, celle qui ne dispose pas, ou pas encore, des moyens de se symboliser. Le brouillage des catégories, des statuts, des classes et des positions sociales, typique de cette fin de siècle, a multiplié les "bâtards sociaux" et accru leur désarroi. "Mal dans leur peau, parce que mal

dans leur position", explique Pierre Bourdieu¹⁵, ces lycéens, agriculteurs ou employés, "victimes structurales" d'un système social qui a progressivement détruit les identités personnelles et collectives disent leurs "boulots de merde" et leurs "vie perdue". Le recul de l'influence des institutions d'encadrement (Église, syndicats, partis politiques, famille) a libéré l'individu d'importantes tutelles formalisées mais l'a du même coup privé de nombreux modes hérités de sublimation. Le bouleversement de l'ancien puzzle n'est pas sans susciter de nouvelles souffrances. Sortis des contextes qui les ont forgés, les individus de la modernité – l'effondrement des systèmes d'enseignement aidant – trouvent péniblement leur place dans les configurations neuves qui s'imposent à eux. C'est dire combien la relation à soi-même est tributaire du rapport aux autres qu'induisent les structures sociales et culturelles.

Toutes les langues du monde disposent, peu ou prou, d'un vocabulaire désignant les états affectifs et mentaux de l'être humain. Mais cette palette de sentiments de base reconnus universellement (orgueil, haine, amour, pitié, cruauté, respect, etc.) ne nous dit rien des usages qu'en font les sociétés à travers leur propre grille sémantique de lecture. Chez les Asiatiques, par exemple, l'expression et la signification de la colère n'ont rien à voir avec celles que lui attribuent les Occidentaux. Alors qu'en Guadeloupe, remarque Christiane Bougerol, "le sorcier *jaloux* ne dépouille pas autrui à son profit" mais ... "détruit ce que l'autre possède parce qu'il ne réussit pas à obtenir l'équivalent", dans le bocage mayennais la jalousie du sorcier vise à l'accaparement du bien de l'ensorcelé¹⁶. Ces différences, solidaires d'expériences historiques variées du monde naturel et humain, montrent que la manière dont sont vécus, dits et pensés les affects passe par un codage culturel. Le risque est grand, dès lors, de les traiter comme des "représentations" surplombant les individus.



15. Cf. *La souffrance, Actes de la Recherche en Sciences sociales*, n°90 (La souffrance"), 1991, p. 3.

16. C. Bougerol (Jalousie et lien social à la Guadeloupe, *Ethnologie française*, XXII, 1992, 2, p. 140) commentant ici J. Favret-Saada, *Les mots, la mort et les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.

17. V. Descombes, L'équivoque du symbolique, *Confrontation*, cahier n°3: "Les machines analytiques", printemps 1980, pp. 77-95.

18. Souligné par nous.

19. H. de Balzac, *La comédie humaine (Avant-Propos)*, vol. I, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", Paris, 1976, p. 12.

Le pas a été franchi quand le structuralisme lévi-straussien a privilégié une “définition mathématique du symbole”¹⁷. S’il n’est que pure et rigide convention, comment peut-il être porteur des projets et des passions des hommes ? L’affect encodé n’est pas un code “désaffecté” tournant pour lui-même, comme un ordinateur fou. Tout se passe comme si, en séparant radicalement le monde des sentiments de celui de l’intellect, on avait oublié que la vie sociale est régulée pour chaque culture de façon toujours spécifique par une théorie indigène des passions.

Raison et passion s’entre-dévorent. Goethe, par le bouche de Méphisto, le souligne impi-toyablement : “La raison, l’homme ne s’en sert que pour être plus bestial que n’importe quelle bête”. Les philosophes grecs ne l’ignoraient pas, comme le commente Emmanuel Terray citant le poète allemand et méditant sur Thucydide : “Une raison qui ne peut se passer de la force et des passions pour faire valoir ses droits, une violence et des passions qui savent fort bien mettre la raison au service de leurs buts. Chacun des deux camps est ainsi représenté dans l’autre” (p. 186-187). C’est là souligner l’équivoque du symbole qui met à distance la pulsion comme pour mieux se laisser investir par elle. En ce sens, pour les sophistes

grecs, la passion et la loi sont sœurs. Moins pragmatiques, les penseurs chrétiens s’efforceront ensuite de ranger la passion du côté du péché et de la folie. Il faudra, à la Renaissance, toute la lucidité d’un Machiavel pour que, selon l’expression et l’analyse de Michel Meyer, l’homme à nouveau “s’ouvre à sa propre *“passionalité”* (p. 137) : si les passions aveuglent, c’est parce qu’on dénie leur force; il vaut mieux, suivant “la logique de la prudence” prônée par Machiavel, les inscrire dans le champ de la réflexion, évaluer les profits qu’on peut en tirer en regard des fins visées.

Les ouvrages et articles, ici retenus pour brièvement interroger la place et le rôle des affects dans les faits sociaux et dans la théorie anthropologique, rejoignent au fond l’invite du grand Florentin. Comment les chercheurs en sciences sociales qui veulent penser la société dans son mouvement pourraient-ils ne pas faire aussi leur cette réflexion d’Honoré de Balzac, dans son avant-propos à la *Comédie humaine* : “En lisant attentivement le tableau de la Société moulée, pour ainsi dire, sur le vif avec tout son bien et son mal, il en résulte cet enseignement que si *la pensée, ou la passion, qui comprend la pensée et le sentiment, est l’élément social*¹⁸, elle en est aussi l’élément destructeur”¹⁹.