

Le mal-être féminin au prisme de l'émotion

Une perspective genrée et interculturelle



Extrait de la couverture du dossier de presse de l'exposition Suivez mon regard© France Télévisions/culturebox

Présenté par :

Justine Reboul

Sous la direction de
Eléonore Armanet

Les opinions exprimées dans ce mémoire sont celles de l'auteure et ne sauraient en aucun cas engager l'Université d'Aix-Marseille, ni la directrice de mémoire.

INTRODUCTION.....	6
I.L'EMOTION : OBJET CENTRAL DE MON ANALYSE	13
1.À L'ORIGINE D'UNE CONCEPTION DE L'EMOTION : UNE « VRAIE » NATURE UNIVERSELLE. .	13
<i>a.L'émotion est-elle universelle ?</i>	<i>13</i>
<i>b.L'ethnothéorie euro-américaine des émotions – aux origines de sa « vraie nature »..</i>	<i>17</i>
2.L'EMOTION ET LA DEPRESSION : ENTRE LIENS ET DIFFERENCES	21
<i>a.Une histoire des sciences dans la définition des termes</i>	<i>22</i>
<i>b.Réflexions sur l'état dépressif relié à l'émotion.....</i>	<i>25</i>
3.CO-CONSTRUCTION DE L'ETRE, DE L'EMOTION, DE LA DEPRESSION : VERS L'OUTIL « EMO- TION GENREE »	29
<i>a.Fabrication de notre être par les émotions - de nos émotions par notre être.....</i>	<i>29</i>
<i>b.Conception de l'émotion et de la dépression avec leur rapport à autrui</i>	<i>31</i>
II. LA CONSTRUCTION D'UNE « VERSION » FEMININE DE LA DEPRESSION..	33
1.COMPREDRE LA « DEPRESSION FEMININE » DANS SA DICHOTOMIE NATURE - FEMME / CUL- TURE - HOMME.....	34
<i>a.« Versions » de mondes et limites de la connaissance</i>	<i>34</i>
<i>b.La version physiologique de l'émotion : analyse et dépassement du rapport au féminin.</i>	<i>38</i>
2.COMPREDRE LA « DEPRESSION FEMININE » DANS LE RAPPORT A AUTRUI.....	40
<i>a.L'amour de soi et la création de pudeur et de honte</i>	<i>42</i>
<i>b.Amitié et émotion dépressive.....</i>	<i>43</i>
<i>c.Amour maternelle et dépression post-accouchement</i>	<i>44</i>
<i>d.Amour amoureux.....</i>	<i>46</i>
<i>e.Faire l'amour : sexualité et abus</i>	<i>48</i>
3.COMPREDRE L'EMOTION DEPRESSIVE DANS LES JEUX DE POUVOIR RELIES.....	50
<i>a.Politique des émotions et des évènements historiques reliés</i>	<i>50</i>
<i>b.Appréhender l'émotion féminine dans une dimension de pouvoir</i>	<i>52</i>
III.NON-UNIVERSALITE DE LA DEPRESSION ET POSSIBLE « ENTRE-TRADUC- TION ».....	55
1.FAIRE ENTRER LE RELATIVISME CULTUREL : POUR UNE SORTIE DU CADRE NATURALISTE ..	55
<i>a.La conséquence d'une vision neutre du savoir construit des émotions</i>	<i>55</i>

<i>b. La nécessité d'une comparaison entre culture</i>	56
2. REFLEXIONS SUR LE CONCEPT DE « DEPRESSION » EN DEHORS DU CADRE EURO-ETATS-UNIENS.	58
<i>a. Introduction de l'idée, pour une nouvelle grille de lecture</i>	58
<i>b. Des définitions différentes selon le groupe culturel</i>	60
<i>c. Positionnement introspectif et limites du langage : ethno-épistémologie des mots, du savoir et de l'action</i>	62
3. ENTRE-TRADUCTION DU DESARROI EMOTIONNEL SANS PRIVILEGIER UNE CONCEPTION SUR LES AUTRES	65
<i>a. Situations de désarroi : un cadre à penser selon les cultures</i>	65
<i>b. Modèle du désarroi émotionnel chez les Ifaluk de Micronésie</i>	66
<i>c. L'entre-translation des univers émotionnels</i>	68
4. LE DESARROI EMOTIONNEL FEMININ DANS OU HORS DU SCHEME NATURALISTE.....	69
<i>a. Repenser le mal-être féminin dans des sociétés non naturaliste</i>	70
<i>b. Un renversement de la pensée : le langage comme producteur du social</i>	72
<i>c. Une version plus articulée de l'émotion dépressive féminine</i>	73
CONCLUSION GENERALE	75

INTRODUCTION

Un constat simple m'a en premier interpellé : il y aurait une prévalence doublée pour la dépression féminine dans les pays occidentaux (Piccinelli, Wilkinson, 2000). J'ai commencé à m'y intéresser par l'éclairage d'articles de psychologie, de psychiatrie et d'études cliniques. Or je me suis rapidement rendu compte qu'il manquait dans ces écrits un apport anthropologique, du moins une perspective plus « sociale » des faits. D'autre part, je commençais à étudier l'émotion et l'affect en anthropologie, et ces premières lectures - entre psychiatrie et anthropologie - ont commencé à raisonner ensemble. L'émotion m'est alors apparue comme un outil intéressant pour éclaircir ce premier constat, et surtout le dépasser. Je vais ainsi tenter de montrer en quoi l'émotion, d'un point de vue anthropologique et genrée, apporte une nouvelle lecture à la construction d'un mal être-féminin.

Il existe toute une littérature clinique sur la question de la différences de genre dans la dépression (Bebbington 1998 - Hopcroft, Burr Bradley, 2012 - Weissman, Klerman, 1977, etc., in Acciai, Hardy, 2017). Ainsi, ce *gender gap*, traduit comme « différence de genre », traverse les pays développés : des pays d'Amérique du Nord - Canada (Schimmele, Chappell, 2012 in *ibid.*) et États-Unis (Maciejewski, Prigerson, Mazure, 2001 in *ibid.*) compris - au Japon (Tiedt 2006 in *ibid.*) en passant par les pays Européens (Hopcroft, Burr Bradley, 2012 in *ibid.*). Pour comprendre cet aspect genré de la dépression, largement généralisé dans les pays du Nord, des raisons variées ont été avancées. Par exemple, des évènements comme, la perte d'un mari, le stress ou une santé physique moins entretenue renvoient à une différence de genre (Gutierrez-Lobos, Scherer, Anderer, Schmidl-Mohl, 2000 in *ibid.*). Des explications génétiques et biologiques ont également été avancées. Certaines se basent sur l'âge (Mirowsky, 1996), d'autres essayent de comparer les pays entre eux (Hopcroft, Burr Bradley, 2012) ou bien de rendre compte des interactions complexes entre environnement et génétique (Van de Velde, Bracke, Levecque 2010). Enfin, Kuehner (2016), développe des « potentiels facteurs à risques » de cette prévalence féminine. L'influence des hormones sexuelles, la réponse au stress, une moins bonne confiance en soi des filles et des femmes, et une plus haute tendance à la honte corporelle et à la rumination, des plus hauts taux de stress interpersonnels, des expériences de violences, des abus sexuels durant l'enfance ou encore l'iniquité entre les hommes et les femmes

et les discriminations etc., feraient parties des premières causes de cette « dépression féminine » (ibid.).

Ces premières réponses, malgré un certain regard sociologique sur le *gender gap*, ne m'ont pas satisfaite. J'ai donc développé une réflexion parallèle autour des critiques faites sur le manque de perspective genrée dans les études cliniques et psychologiques. En effet, l'un des reproches fait souvent aux recherches en médecine est l'amalgame entre genre et sexe. Dit autrement, le manque de perspective sociale. La dichotomie entre les termes de « genre » et « sexe » serait négligée dans le cas des études de maladies et les deux termes seraient plutôt appréhendés comme des « variables continues » (*continuous variables*) (Howars L.M et al. 2017). Ainsi, “*the multidimensional relational nature of gender*” est mis de côté (Hammarström A et al, 2014 in Howars L.M et al. 2017 : 9). D'après l'enquête sur la santé mentale dans le monde, (Seedat S et al, 2009 in op cit. : 10), “*substantial inter-cohort narrowing of prevalence differences in major depression was related to changes in the traditionality of female gender roles*” (ibid.). Nous remarquons bien, à la fois le besoin de complexifier l'analyse par le genre et le manque d'étude sur ces effets pour questionner la dépression et sa prévalence deux fois supérieures pour les femmes. On peut également noter cette lacune de perspective de genre dans le livre *Les sciences et le Genre – Déjouer l'androcentrisme*, recueil de plusieurs articles sous la direction de Anne-Marie Devreux. Dans l'article « Définir et analyser le genre dans la recherche biomédicale » de Susan P. Phillips, celle-ci note l'importance du genre dans les études : « les facteurs sociaux - tels que le statut socio-économique ou le genre – peuvent agir directement sur la santé, ou interagir sur le bien-être avec les effets d'autres facteurs (par exemple les médicaments) » (Phillips, 2016 : 68). Elle poursuit en développant les aspects du genre qui rentrent en jeu dans les questionnements de santé tels que « la crainte pour sa propre sécurité, à domicile ou à l'extérieur, la confiance en soi, le sentiment de légitimation, l'amplitude de l'horizon professionnel et l'autonomie » qui « devraient être étudiés » (op cit. : 69). La suite de l'article donne des chiffres sur les essais cliniques de 2013 dans le champ de la santé qui ont pris en considération les effets de genre. On peut noter que sur « 49573 essais cliniques [qui] ont été répertoriés dans le principal moteur de recherche pour la recherche médicale (...) seuls 1189 ont fait mention du genre dans le résumé, ce qui ne garantissait pas par ailleurs que les données aient été analysées en fonction du sexe/genre » (op cit. : 71). Dans un autre article de l'ouvrage, il est montré, par une analyse exhaustive des essais cliniques qui traitent de la maladie par une perspective genrée, que beaucoup ont de grandes lacunes et limites, quant à leurs analyses. L'objectif de leur article était en outre « de démêler les différentes significations attribuées à l'analyse de sexe

et de genre en examinant comment ces termes se sont conceptualisés et mobilisés dans les recherches sur les différentes maladies et sur les états de santé » (Singh, Klinge, 2016 : 54). Elles concluent que « la majorité des recherches biomédicales continuent à utiliser le concept de genre comme un substitut pour le concept de sexe » (ibid. : 54).

Il est intéressant de voir également comment les mots « sexe » et « genre » sont explicités, du moins analysés pour en faire ressortir leurs différences. Et comment cela est difficile de les séparer pour les tests cliniques, se confondant en partie. Susan P. Philips explique notamment que pour simplifier son propos elle ne fera pas de différenciation notable entre le sexe et le genre et elle utilisera le terme sexe/genre ensemble puisqu'ils sont « interdépendants » (Philips, 2016 : 67). Le sexe et le genre sont des facteurs qui font évoluer la santé de l'individu, du même acabit qu'un âge ou un poids, ils « évoluent au cours du temps » et ont un « un impact sur la santé » (ibid.). Ainsi, pour elle, le terme « sexe/genre » « renvoie aux effets imbriqués de la biologie et des attentes sociales » (ibid.). Le mélange est donc fait de façon systématique entre « sexe » et « genre » que ce soit au sein des essais cliniques ou dans l'utilisation de ces termes. Aussi, nous pouvons remarquer que même « si tous les individus sont assujettis à des forces sociales telles que les contraintes et les attentes de genre (...) il s'agit plutôt pour le médecin d'influence reconnue que de réelle catégorie d'étude ». (Ibid. 2006 : 78) Cela montre une des causes de la non prise en charge de cet aspect dans les recherches : le genre n'est pas considéré comme une catégorie d'étude à proprement parlé. Une autre raison avancée serait le temps et l'argent que cela coûterait en plus pour analyser le genre dans les recherches (ibid.). Apparaît dès lors un manque, pour appréhender les problèmes de santé et trouver des réponses plus adéquates à la santé féminine et masculine.

Une seconde lacune des études cliniques, est reliée à leur positionnement même quant à l'objet d'« émotion ». En effet, cette dernière n'est jamais travaillée comme une « catégorie d'analyse propre » (Lutz, 1990 : 69), la retranchant plutôt aux « fondements culturels qui la construisent » (ibid.) En effet, les émotions sont « intimement liées à la parole », au soi, tout en étant catégorisées d'inférieures par leur aspect physiologique (Abu-Lughod, Lutz, 1990 : 1 in Crapanzano, 1994 : 2). Ainsi, de la psychiatrie à la psychologie, l'émotion n'est envisagée que de cette manière négative, admettant dès lors une « essentialité » intrinsèque. D'ailleurs, mis à part quelques exemples rares, le discours anthropologique ne fait pas mesure d'exception (ibid.). C'est pourquoi mes questionnements commencèrent à se recentrer sur l'émotion. Je tentais ainsi de saisir comment l'émotion en tant qu'objet de savoir pouvait influencer le savoir

lui-même. Cela m'amena à me positionner plus spécifiquement sur la construction d'un mal-être féminin.

Ainsi, ma question s'affina et est devenue :

« Comment l'émotion par une perspective de genre peut aider à comprendre le mal-être féminin ? »

Pour répondre à cette question, je tâcherai d'abord d'analyser l'objet « émotion », pierre angulaire de mon sujet. Ainsi, mon premier chapitre tentera de montrer comment notre définition de l'émotion est spécifique à nos conceptions culturelles, comment les concepts « émotion » et « dépression » sont reliés dans nos sciences et enfin comment notre savoir à l'émotion et à la dépression sont en co-construction avec nous-mêmes et nos pensées. Le second chapitre se centrera sur le cas euro-américain féminin, c'est-à-dire la potentielle « dépression féminine ». À partir de mes premières réflexions sur l'émotion, je pourrai ainsi soutenir qu'il y a construction d'une « version » féminine de l'émotion - et donc de la dépression. Je tenterai alors d'analyser cette construction sous trois aspects interdépendants : la dichotomie « nature/culture », le rapport aux autres et enfin, les jeux de pouvoirs que cela provoque. Enfin, ma dernière partie ouvrira le sujet sur d'autres modèles culturels : je prendrai notamment l'exemple micronésien développé par Lutz (2004). Ce chapitre se positionnera à l'encontre de la catégorie « dépression » et en faveur d'une entre-translation symétrique de nosologies similaires. Il me permettra afin une compréhension d'un mal être social féminin en dehors d'un cadre rigide naturaliste¹.

¹ La notion de « cadre naturaliste » fait référence au schème ontologique du « *naturalisme* » (Descola, 2005) définie pour la culture euro-états-unienne. J'entends par là, que la pensée des pays du Nord se fait dans la séparation entre la nature et la culture.

Cadre d'analyse des termes clés

Je prendrai le concept d'« émotion » et de « dépression » d'une manière assez proche de celle de Catherine Lutz (Lutz, 2004) et de Vinciane Despret (Despret, 2001), qu'elles analysent à partir d'une « anthropologie du savoir ». Cette anthropologie « tente d'expliquer les multiples façons dont le vécu de la réalité varie d'un individu à l'autre » (Lutz 2004 : 47). Ce « vécu » viendrait d'une « réalité psychosociale (...) construite par nos positions à l'intérieur de celle-ci et par les manières dont nous l'appréhendons » (ibid.). Ces auteures soutiennent donc que notre vécu euro-américain admet une certaine définition de l'émotion, une émotion « vraie, naturellement vraie, mais surtout spontanément vraie » reliée à « l'idée d'un moi authentique ou d'un noyau d'irrationalité « enfoui » ou protégé » (Despret, 2001 : 119). Ainsi, définie dans ces termes, l'émotion admet une localisation « dans l'individus plutôt que dans les évènements » (ibid.). Apparaît sous-jacent notre schème naturaliste (Descola, 2005) avec pour fondement une séparation entre nature et culture. Or, pour elles deux, l'émotion, inscrite dans d'autres articulations, pourrait plutôt définir « la qualité d'un rapport » (Despret, 2001 : 119). L'émotion serait donc cet objet « placé en position de médiation entre les évènements ou entre les liens collectifs et les individus » (Lutz, 2004 : 50) qui « construit et nommé par la culture, permet aux gens de donner sens à ce qui leur arrive et à ce qui les lie et de définir ce que seront les rôles et comportements correspondants » (ibid.). Les émotions deviennent ainsi des « jugements culturellement construits » ; des « facettes des systèmes culturels de signification » mobilisées pour comprendre des moments vécus (ibid.).

La dépression quant à elle sera prise dans le même rapport, en affirmant qu'elle serait « fondamentalement émotionnelle » (op cit., : 47). Ainsi, je me positionnerai plutôt du côté anthropologique, qui voit la dépression comme une émotion, *a contrario* de la psychiatrie l'analysant comme un trouble mental. J'y reviendrai plus amplement dans le premier chapitre de mon exposé.

Une réflexion sur l'« émotion » générique (Chapitre 1), me permettra de la relier plus spécifiquement au genre et à une potentielle « dépression féminine » (chapitre 2). Aussi, le terme de « genre » sera pris bien entendu d'un point de vu socio-anthropologique, issu du mouvement des « Gender studies », aux États-Unis. J'emploierai une définition simple pour illustrer ce propos qui voit le genre comme « un système de bi-catégorisation hiérarchisée entre

les sexes (hommes/femmes) et entre les valeurs et représentations qui leur sont associées (masculin/féminin) » (Husson, 2018²). Le genre est une construction sociale : « il n'existe pas d'essence de la féminité et de la masculinité, mais un apprentissage tout au long de la vie des comportements socialement attendus d'une femme ou d'un homme » (ibid.). C'est un « processus relationnel », mettant en jeu des « rapports de pouvoir » imbriqués eux même dans « d'autres rapports de pouvoir » (ibid.).

Mon cadre d'analyse se positionnera d'abord dans l'aire culturelle états-uniennes³ et européenne. Ainsi, j'utiliserai souvent les termes « euro-américain » ou « euro-états-uniens ». Jusqu'à quel point les concepts de dépression ou la définition particulière de l'émotion sont-ils les mêmes aux Etats-Unis et en Europe ? Ces concepts ont en effet des racines similaires, mais non identiques, du fait de leur histoire, de leurs contextes socio-politiques, des langues etc. Je postulerais donc « l'existence d'une ethnothéorie américaine largement partagée » qui apparaît dans « les théories des sciences sociales, les discours profanes et la pratique clinique » (Lutz, 2004 : 52). J'y reviendrai au chapitre 2 lorsque je dévoilerai les limites propres à une analyse contemporaine entre le savoir et son objet.

Toutefois, il y aura une évolution de ces concepts au cours de l'écrit : mon objet est par essence transdisciplinaire. Il me faudra d'abord comprendre ces concepts dans une perspective euro-américaine, pour ensuite m'en éloigner et essayer une sortie du cadre « naturaliste ». C'est pourquoi les termes de « dépression » et « dépression féminine » seront ensuite abandonnés.

En effet, le terme de « dépression » se comprend dans notre modèle scientifique psychiatrique. Dans le DSM, le manuel de diagnostic officiel de l'Association psychiatrique américaine, la dépression est un « trouble de l'affect ». Elle est considérée comme une maladie mentale. De nombreuses limites se posent directement : la rigidité d'une telle catégorie, la séparation entre le normal et le pathologique, l'exclusion générée, la question d'un diagnostic fixe pour tout le monde etc. Ce n'est pas le propos que j'ai envie de développer, beaucoup l'ont déjà magistralement bien fait avant moi. J'aimerais simplement noter que si j'utilise le terme de

² Tiré du site « GenERe : Le carnet du laboratoire junior « Genre : épistémologie & recherches » », à retrouver dans la sitographie.

³ Je tiens à utiliser le terme d'« états-uniens » car comparé à celui d'« américains » il renvoie réellement à l'aire culturelle étudiée : les Etats-Unis. La confusion, que le terme d'« américains » engendre, entre le continent américain en sa totalité et les habitants des États-Unis est pour moi d'un non-sens total qui perpétue encore de nos jours, et jusqu'au cœur du langage, l'hégémonie états-unienne.

« dépression » c'est pour des questions de simplicité, et de meilleure compréhension. Il revêtira par ailleurs toujours des guillemets, et ne renverra qu'au contexte euro-américain où il continue d'évoluer. Je pourrai aussi le remplacer parfois par celui de « trouble dépressif », qui fera l'objet du même constat. Par ailleurs, durant mon propos, je montrerai la différence entre la psychiatrie et l'anthropologie. Aussi, j'utiliserai beaucoup plus après cela le concept d'« émotion dépressive », qui relève davantage d'une pensée anthropologique.

En ce qui concerne le concept de « dépression féminine », plusieurs questions se posent d'emblée : est-ce un a priori ou la dépression féminine existe-t-elle ? D'où vient-elle ? Une « dépression féminine » n'est absolument pas avérée, et ce même dans la littérature clinique ou psychologique qui décrit plutôt un *gender gap* - ou une prévalence dépressive doublée pour les femmes. Ces deux termes rapprochés ainsi, viennent de ma propre analyse simplifiée de la situation. Je ne crois pas qu'il y ait une catégorie féminine propre à la dépression puisque je crois à la construction même de la nosologie « dépression ». Ainsi, l'utilisation de dépression « féminine » fera référence seulement au constat des études cliniques et psychologiques du *gender gap* dépressif en Amérique du Nord et en Europe. Aussi, pour la problématisation de mon sujet qui tente de sortir du cadre euro-états-uniens (chapitre 3), je préférerai le terme de « mal être féminin ».

I. L'émotion : objet central de mon analyse

L'émotion est un objet ambivalent, polymorphe. Sa définition varie selon le champ scientifique – neurologie, biologie, anthropologie etc. – et selon la vision du monde dans laquelle elle évolue.

Ce chapitre se concentrera d'abord sur l'analyse de la « nature » de l'émotion et de sa potentielle universalité. Pour alimenter mon propos, je ferai un retour historique sur la manière que nous avons entreprise pour construire une vision particulière de l'émotion. La seconde partie de ce chapitre tentera d'appréhender les points de confusion et de séparation entre l'émotion et la dépression. Ainsi, j'analyserai la dépression et l'émotion ensemble, dans le but de les appréhender simultanément dans la suite de l'écrit. Enfin l'émotion est à la genèse de nos constructions sociales, de la maladie, des relations à autrui, mais elle est aussi construite par ces dernières. Je réfléchirai donc dans une dernière sous-partie à l'inter-construction entre nos relations sociales, notre science et les nosologies comme la dépression qui en découlent. Cela me permettra finalement d'entrevoir une perspective de genre dans cette co-construction et d'amener ainsi à réfléchir plus spécifiquement à l'émotion dépressive féminine.

1. À l'origine d'une conception de l'émotion : une « vraie » nature universelle.

a. L'émotion est-elle universelle ?

i. L'émotion et l'affect: entre nature et culture

La controverse récurrente dans notre littérature scientifique sur l'émotion est de déterminer si cette dernière est naturelle ou biologique, ou si elle est culturelle. En somme de montrer la part universelle et la part spécifique à chaque culture. Ainsi, il s'est construit depuis Platon un débat d'idée autour de la question de l'universalité de l'émotion – entre, d'un côté, des concepts universalistes avec une potentielle naturalité, et de l'autre des conceptions sociales ou culturalistes. Les premiers prônent que l'émotion n'est pas touchée par la culture, et qu'on

peut ainsi en garantir son authenticité. La part la plus immuable, la plus universelle de tous les humains se retrouve être l'émotion jusque dans son accès – le corps – qui ne peut « trahir », « feindre », « mentir ». Les seconds oublient ce corps authentique et se concentrent sur l'aspect culturel de l'émotion. Finalement, une émotion n'est humaine que si elle est imprégnée de culture. Ainsi, les conceptions culturalistes se concentrent sur la « vocation culturelle de l'homme » (Despret, 2001 : 23).

En anthropologie, depuis les années 90, les questionnements se sont aussi posés autour de l'universalité de l'émotion, mais d'une manière un peu différente. L'une des façons a été de réfléchir à la notion d'« émotion » corrélée à celle d'« affect ». En effet, certains anthropologues, tel Brian Massumi, soutiennent que la différence entre les deux serait une différence dans le lien avec la culture. L'affect serait une réponse corporelle autonome, dissociée du social - et donc, de toute signification (Massumi, 1995). L'émotion, elle, serait un « affect contrôlé », apparaissant ainsi après l'affect.

L'affect serait d'intensité non qualifiée, survenant avant l'émotion et en amont ; il consisterait en des énergies qui traversent les humains et les non-humains, sans être pris en charge d'un point de vue culturel ou social (ibid.). L'affect nous place dans un entre-deux, entre l'humain et le non-humain, l'extérieur et l'intérieur, la culture et la nature. Cette place liminaire rend l'affect difficile à saisir ; archaïque et corporel, il possède une dimension incarnée, brute, autonome. Cinq grands critères sont à son fondement : il est une force vitale viscérale (1) ; il est de nature non intentionnelle (2) ; il est omniprésent (3) sans être pris dans l'ordre culturel (4)⁴ et enfin, il est transsubjectif, car il met en lien des personnes (5) (ibid.).

L'émotion, tout comme l'affect, est un phénomène relationnel, mais cette dernière serait plutôt son explication, décrit alors comme un « affect domestiqué » (ibid.). Ainsi, l'affect serait un potentiel orienté vers la forme « émotion », à la fois corporel tout en étant soumis à des processus de culture : il est ce qui fait rougir, trembler ou frissonner. Des premières réponses semblent apparaître ici. L'affect, en tant que forme brute de l'émotion, semble porter en lui un caractère universel, tandis que l'émotion, par sa variabilité culturelle, ne peut être partagée de façon homogène.

Nous remarquons qu'afférente à ces différentes approches, une question subsiste : la « nature » de l'émotion et sa potentielle – ou non – universalité. Ce questionnement, prégnant

⁴ C'est-à-dire qu'il est « non signifiant » : situé en deçà des mots, des paroles, des discours.

dans nos sciences, « reflète bien sur une des caractéristiques de notre tradition, celle de partager le monde en objets-sujets de nature et en objets-sujets de culture » (Despret, 2001 : 23). Catherine Lutz nous met également en garde face à cette « caractéristique » issue de notre tradition (Lutz, 2004 : 43-46). Dans nos sociétés, la prémisse - à la fois la mieux partagée, mais aussi la plus débattue - admet que « c'est dans ces émotions que l'espèce humaine serait la plus homogène, la plus immuable », puisqu'il n'y a qu'un « nombre limité de pulsions, de désirs ou de façons de ressentir » invariants. La variation se joue entre la chose elle-même et la manière. En effet, « le quoi peut varier [...], mais la façon dont nous ressentons - le comment - serait, elle, universelle » (op. cit : 43). Dans cette explication, nous retrouvons la distinction entre l'affect et l'émotion : nous sommes affectés d'une manière identique, un « comment » similaire, traduit culturellement dans un « quoi » en émotion singulière. Vinciane Despret conclut que dans notre modèle, « l'émotion doit prendre place dans le *contraste* » : entre nature et culture (Despret, 2001 : 23). Or, ce contraste issu de l'ethnopsychologie euro-américaine, est bien moins évident lorsque l'on tente une transposition vers d'autres cultures.

ii. La non-universalité de l'émotion

« La curiosité que nous avons pour les autres se prolonge alors dans la culture d'une passion : la passion de l'étonnement. La curiosité pour les autres se retournent en étonnement de nous-mêmes : nous voilà à nous regarder à la lumière de ce contraste, comme des créatures bien étranges, nous voilà à nous regarder comme « autres » ; nous voilà à nous surprendre nous-mêmes dans la perspective. » (Despret, 2001 : 17)

Vinciane Despret nous invite ainsi à nous requestionner sur les fondements même de notre rapport à l'émotion. En effet, nos questionnements sur la nature de l'émotion et son évident caractère contrasté, semblent poser problème, sortis du cadre euro-américain. Dès lors, à la lumière des autres cultures, nous nous retrouvons à devoir, nous aussi, « nous regarder comme « autres » » (ibid.), à tenter une mise en perspective de notre propre modèle, à requestionner nos émotions, puisqu'elles ont perdu de leur « caractère d'évidence » (ibid.). La première évidence avec laquelle il nous faut rompre est celle de son universalité. En effet, puisque « nos » questions ne font pas beaucoup sens pour les autres, [cela nous] invite beaucoup plus sérieusement à repenser cette universalité » (op. cit: 20). Dit autrement, nous voulions trouver d'autres réponses à nos interrogations en allant regarder un « autre » qui,

finalement, nous amène plutôt à mettre nos pratiques en perspective et à en déconstruire les évidences. Voilà donc le paradoxe de l'universalité qui apparaît, voir l'émotion comme un fait naturel, « c'est-à-dire comme [un] universel commun » (op. cit : 112), est produit culturellement. Ainsi, trouver l'universel de l'émotion - « que ce soit par des symptômes physiologiques ou par des manifestations expressives partout identiques » (ibid.) – n'universalise pas le phénomène en lui-même mais simplement un « ordre local » (ibid.).

La colère peut être un bon exemple ici. En effet, cette dernière « est (presque) universellement reconnue » (ibid. 2001 : 115). Pourtant, cela ne veut pas dire qu'elle l'est. Un contre-exemple qui peut être donné est celui du peuple Esquimau Uktus qui arrive à identifier la colère, car dans leur langage⁵ les états-uniens sont caractérisés par cette émotion, mais qui ne se mettent jamais eux-mêmes en colère. En effet, l'anthropologue Jean Briggs ne l'a jamais identifié, en deux ans entiers en leur compagnie (Briggs, 1970). Ainsi, la colère ne signifie pas plus qu'« une identification inadéquate du syndrome émotionnel « colère » avec le comportement agressif » (Despret, 2001 : 114). Apparaissent ici les premières limites de la tentative d'universalisation entre cultures. Au lieu de tenter une entre-translation symétrique de phénomènes différents, tout ce qui « ne pouvait recevoir d'analogue » s'est vu « effacé, oublié, ou interprété » (ibid.). Nous y reviendrons lors du troisième volet de ce dossier, plus spécifiquement axé sur une réflexion entre « cultures de la maladie dépressive ».

Par ailleurs, ce premier point révèle ainsi quelque chose d'important : l'émotion n'admet pas l'universalité, elle est construite culturellement. Je reviendrai en fin de premier chapitre à ce sujet. Les questions qui semblent essentielles ici : pourquoi est-ce tant difficile de l'admettre ? Et comment en est-on arrivé là ?

Réfléchir à l'histoire du concept d'« émotion » de la création d'une âme par Platon, au modèle qu'on lui connaît actuellement des laboratoires, permet une meilleure compréhension de la vision dominante de l'objet « émotion ». Mon analyse va ainsi se concentrer sur l'ethnothéorie de l'émotion des pays d'Europe et d'Amérique du Nord, son histoire et les aprioris sous-tendant au concept d'« émotion ».

⁵ Se dit *kaplunas* et signifie des personnes désagréables qui se mettent en colère pour un rien.

b. L'ethnothéorie euro-américaine des émotions – aux origines de sa « vraie nature »

Dans l'ethnothéorie scientifique, la majorité de la recherche en laboratoire et en psychologie expérimentale se concentre sur l'aspect authentique de l'émotion, en somme son universalité. Ainsi, pendant longtemps et jusque dans les années 60, l'émotion était considérée comme « fille de la biologie et hôte d'honneur du laboratoire » (Despret, 2001 : 54). Avant d'en venir aux caractéristiques de l'émotion prégnantes dans ce modèle (ie.l'émotion est de nature physiologique, ne connaît pas d'intentionnalité, elle est subjective et naturelle), nous proposons ici, un bref retour historique.

i. Une brève histoire de l'âme

Nous allons tenter de comprendre comment s'est construite l'émotion dans notre science, en d'autres termes, « comment notre tradition en est venue à créer cette constellation particulière qui associe intimement l'émotion au corps, à la naturalité, à l'authenticité, à la passivité et à l'irrationnalité » (ibid.).

On peut remonter à la science platonicienne pour tenter une mise en contexte de notre regard actuel sur l'universalité de l'émotion. L'émotion, ou à cette époque, la passion (le *pathos*), était directement reliée à l'irrationnalité, avec une nécessité de contrôle sous-jacent. Son origine était supposée être interne et physiologique. Dans son livre *La république*, Platon développe une psychologie qui met en scène une âme constituée de trois parties : dans trois lieux du corps correspondent trois fonctions (Platon, 381 av J-C dans Despret, 2001). L'intellect est situé dans la tête et *doit diriger* cette psychologie, descriptive et normative. Le *thumos* - seconde fonction, correspond à la volonté, le courage, voire la colère⁶. Il est situé dans la poitrine. Il s'agit d'une partie de l'âme alliée à l'intellect, qui permet de combattre les désirs concupiscent. Vient enfin la troisième partie de l'âme composée de désirs concupiscent, situés dans le ventre. La poitrine sert donc de barrage entre la tête et le ventre. De plus, il est intéressant de noter qu'à ce modèle physiologique correspond en fait un modèle politique sous-jacent, puisqu'à la vision de l'âme de Platon correspond en fait le modèle de la cité idéale. En effet, des « dirigeants mûs

⁶ La volonté se transforme en colère lorsque l'âme doit être ordonnée.

par leur seul intellect y sont secondés d'une main de fer par des courageux et irascibles gardiens, afin de contrôler les désirs d'un petit peuple plein de passion. » (Platon, 381 av J-C in op cit. : 55). Je reviendrais là-dessus un peu plus tard dans mon développement, pour le mettre en lien avec les conséquences générées sur la gouvernance de la santé mentale, le politique et le féminin.

Plus récemment, nous pouvons remarquer que le modèle psychanalytique de Freud, fait grandement écho à celui de Platon. En effet, pour ce dernier, l'être se divise en trois parties le *ça*, le *moi* et le *surmoi* (Freud, 1923). Ces trois instances seraient à l'origine des comportements conscients et non-conscients de l'être humain. En effet, le *moi* correspond à la part consciente de la personnalité, le *ça* serait au contraire la partie la plus inconsciente de l'être, elle correspondrait aux instincts humains et aux désirs les plus enfouis et inavoués. Enfin, le *surmoi* est pour Freud une intériorisation des interdits parentaux, sorte de loi morale qui nous dicte ce qu'il faut ou non faire. Il est ainsi une sorte d'instance critique entre le *moi* et le *ça*. Le *ça* est pour Freud un lieu de « chaos, marmite pleine d'émotions bouillonnantes » qui « tend seulement à satisfaire les besoins pulsionnels, en se conformant au principe de plaisir » (Freud, 1936). Ces besoins seraient donc conditionnés par le *surmoi* qui interdit certaines pulsions et dont la part consciente de l'être, le *moi*, doit nécessairement tenir compte. Le *moi*, connaîtrait un rôle de médiateur, qui tente de satisfaire les exigences du *ça*, du *surmoi* et du monde extérieur, il ne serait ainsi pas « maître dans sa propre maison » (Freud, 1917 : 9). Nous retrouvons dans ce modèle, une dichotomie entre le conscient du *moi* et l'inconscient du *ça*.

Ainsi, de ces deux modèles, apparaît la dichotomie entre raison et émotion. En effet, ce discours platonicien dicte de gérer nos émotions, de les contrôler, sans quoi elles pourraient déborder et entamer notre raison. La raison devient le seul garant du bon ordre de l'âme ; elle permet une mise à distance par le contrôle, d'une part sauvage menaçant l'âme d'un désordre incontrôlable : la passion. Ainsi, l'émotion apparaît comme cet affect intérieur au corps, qui paradoxalement doit en être séparé et de surcroît séparé de la raison. Cette séparation des systèmes de la rationalité et de l'émotion se répercute dans notre histoire scientifique, d'après Despret. Selon la philosophe, nous pouvons comprendre l'état actuel des recherches sur l'émotion, en regardant notre histoire scientifique et ce sur quoi la recherche s'est concentrée. Platon est donc un premier chaînon pour comprendre notre construction scientifique de l'émotion : il a posé cette base, peu réfutée par la suite, consistant à soutenir que l'émotion est séparée de la raison. Cette séparation « pensée / émotion » en amène inéluctablement d'autres : « corps / esprit » ; « subjectivité / objectivité » ; « nature / culture » ou encore « passivité / activité ». Ce

sont ces aspects-ci sur lesquels je vais tâcher de me concentrer maintenant tout en y apportant du relief avec l'histoire scientifique correspondante.

ii. La « vraie nature » de l'émotion

Cette « vraie » nature de l'émotion a été construite culturellement. Elle n'en reste pas moins inscrite dans une vision dominante. C'est pourquoi il est intéressant d'en connaître les caractéristiques. Dans ces deux sous-parties, je n'admettrais plus la distinction faite précédemment entre affect et émotion, puisque mon point est de montrer sa « vraie nature » qui est par définition l'affect, avant qu'il soit domestiqué.

○ **Manifestation physiologique, non intentionnelle**

Dans l'ethnothéorie des pays du Nord, l'émotion serait vue comme une manifestation physiologique et ce malgré une ambivalence perceptible. L'émotion serait de nature physiologique. Sa localité serait intime. On verra cela notamment dans notre utilisation d'expressions, qui mettent en évidence l'aspect corporel de l'émotion : nous avons « le cœur brisé », la « gorge serrée », « les nerfs à fleurs de peau » ou encore un visage qui « trahit l'émotion ». D'ailleurs, l'une des définitions les plus influentes sur le sujet définit les émotions comme « un ensemble de réponses musculaires et glandulaires localisées dans le visage est réparties dans la totalité du corps, qui engendrent une rétroaction sensorielle dont la nature est soit « acceptable » soit « inacceptable » (Tomkins 1980 : 142 in Lutz, 2004 : 79). Même si certaines « théories de la cognition » ont introduit la question de la régulation de l'émotion par la cognition, (Beck, 1971, Lazarus, 1977 in op cit. : 81), les changements d'états physiologiques supposés restent au centre de leur définition de l'émotion. Ainsi, la manière dominante de comprendre l'émotion relève d'une conception physiologique et cela « même lorsque le changement physiologique

n'est pas lui-même mis en évidence, comme dans la tradition psycho-évolutionnaire⁷, les émotions n'en sont pas moins définies comme biologiques, instinctives ou primitives » (Despret, 2001 : 53).

Cela se voit d'ailleurs dans les études de Beck (Beck, 1967 ; Beck et Shaw, 1978) qui démontrent l'idée devenue courante que la cognition pourrait dominer l'émotion. Dans ce modèle, il y a l'idée qu'à contrario des affects, les émotions spécifiques de tristesse ou de désespoir seraient plutôt enclenchés par « des schémas cognitifs erronés », liés à « des idées idiosyncratiques, des perceptions, des processus, d'évaluation et des croyances » (Kovacs et Beck, 1979 : 424 in Lutz, 2004 : 82). Ici, le modèle est renversé puisque l'émotion pourrait être raisonnablement contrôlée par le mental, elle n'en reste pas moins de nature corporelle.

Ce modèle psychobiologique de l'émotion induit de la voir exclusivement comme dénuée d'intention. Notre langage le montre, nous devons nous « ressaisir », ne pas nous « laisser aller » face à des émotions qui nous « submergent » ou nous « dominent », « nous sommes « la proie » de nos émotions et « trahis » par elles. Ainsi, par son caractère impérativement physiologique ou biologique, le comportement émotionnel n'admet pas de responsabilité : ce que nous ressentons n'est « jamais pleinement intentionnel » (Lutz, 2004 : 84).

○ **Fait subjectif et naturel**

L'émotion est opposée à la pensée, comme le rationnel à l'irrationnel, c'est pourquoi en son sein l'aspect subjectif et préculturel apparaît. L'ethnothéorie états-unienne pose sa réflexion sur la portée objective de la pensée, c'est même le but en soi de sa science : atteindre des postulats objectifs, neutres, rationnels. Dans ce contexte, la place donnée à l'individu pour comprendre ses émotions est considérable. Tandis que les émotions « m'appartiennent en propre » (ibid.) puisque je suis le seul à les ressentir de *cette manière-là*, la pensée, elle, est identique *entre n'importe quel* esprit et admet donc une indifférenciation.

⁷ La psychologie évolutionniste a pour « objectif (...) d'expliquer les mécanismes de la pensée humaine et de ses comportements à partir de la théorie de l'évolution biologique » (Wikipédia, entrée « psychologie évolutionniste »). Elle est au croisement de la psychologie cognitive, culturelle et de la psychodynamique (ibid.).

Ensuite, de la dichotomie nature / culture découle implicitement cette seconde : la pensée opposée à l'émotion. (Wagner, 1975) Ainsi, l'émotion serait par essence naturelle, lui conférant une place de « complément naturel » qui peut agir sur la culture sans être elle-même de la culture. Les formes de l'émotion sont aussi variables que la culture, mais elles sont jugées globalement comme « moins valables ou inférieures à la pensée ». Selon les descriptions, l'émotion/affect passe de « matériau malléable que travaille les forces d'acculturation » à une « énergie (...) qui nourrit les formes culturelles » (Lutz, 2004 : 87-88). Nous retrouvons ici encore la vision psychobiologique de l'émotion. Dans ces définitions, la question de la raison a peu de place, car l'émotion admet la « permanence d'un noyau archaïque de naturalité sous les couches de la culture ou du social et de ses artifices. » (Despret, 2001 : 24) Dès lors, s'introduit de nouveau l'idée qu'il existe une distinction entre les sentiments et/ou émotions d'origine culturelle et ceux « d'origine naturel et intime » (Fajans, 1975). En définitif entre l'affect et l'émotion. Mais que l'émotion se retrouve du côté de la culture lorsqu'elle est séparée de l'affect, ou du côté de la nature, lorsqu'elle est superposée à ce-dernier, il n'en reste pas moins qu'elle est toujours abordée par son aspect plus ou moins naturel.

La compréhension de l'émotion, prise dans une ethnothéorie eurocentrée, engendre des conséquences directes sur la compréhension de la dépression et les réponses qui lui sont apportées. Saisir les liens et les différences induites entre « dépression » et « émotion » permet de voir jusqu'à quel point ces deux termes sont confondus. De plus, en recadrant mon sujet sur cette question, je peux en tirer des conclusions quant à la superposition possible du modèle dépressif avec le modèle émotif. Je pourrais alors mettre en parallèle la construction scientifique de l'émotion et celle de la dépression.

2. L'émotion et la dépression : entre liens et différences

Dans cette sous-partie, je ferai un rapide constat historique du lien entre dépression et émotion. D'abord, je me concentrerai sur l'histoire antique des termes avec Platon, ce qui me permettra de la relier à Foucault et l'histoire de la folie. Ensuite, je contextualiserai mon propos, dans la référence à des champs actuels, traitant directement de la dépression : la psychiatrie, la psychologie et l'anthropologie. Je réfléchirai aux conséquences directes de l'amalgame entre dépression et émotion.

a. Une histoire des sciences dans la définition des termes

i. Origine Platonicienne et analyse Foucauldienne de l'histoire de la folie

Commençons de nouveau par un petit retour dans le temps. Reprenons où je m'étais arrêtée. Le modèle physiologique de l'émotion et de l'âme tripartite est corrélé à un modèle politique lui permettant de définir les clés de la cité idéale. C'est d'ailleurs pour cette raison que la passion peut se définir « comme un motif d'exclusion, en tous points similaires au motif politique » (Despret, 2001 : 151). Cela peut s'entrevoir dans les « expériences-limites » développées par Socrate dans *La république* de Platon. Ces expériences sont le rêve, la folie et la maladie et « présentent une connaissance fondée sur la sensation ». De plus, « rien ne permet de distinguer, dans ces expériences, la vérité du simulacre, [et ainsi], l'Homme de raison se définit ici une fois encore contre son « autre » (ibid.) ; un « autre » passionné, malade ou fou. Ainsi, la passion est tantôt associée à la folie, tantôt à l'animalité. Rien d'étonnant donc à admettre que ce qui caractérise la science des émotions et des passions soit le sauvage ou le débordement. Penser la passion à l'Ouest et « l'animalité et la folie pointent le bout du nez », et « l'autre » de l'Homme risque toujours de vous répondre » (op. cit : 152).

Mais cette histoire ne s'est bien sûr pas arrêtée là, la folie est devenue cette anormalité à exclure, pire que la passion car incontrôlable. Pour commenter cela, nous pouvons citer les travaux de Foucault et sa thèse (1955) sur l'histoire de la folie. Foucault soutient que « la maladie mentale est une invention récente » (Foucault, 1955, dans Fortanet Fernandez, 2016 : 20) puisque « ce que nous qualifions de folie change au fil de l'histoire. Foucault montre ainsi que chaque époque définit à sa manière l'objet actuellement appelé « maladie mentale ». Pour cela, il étudie trois époques distinctes : la renaissance (du moyen-âge au 16^{ème} siècle), l'âge classique (du 16^{ème} au 18^{ème}) et l'époque moderne (du 18^{ème} au 19^{ème}). Tandis qu'à la renaissance, la folie et la raison sont reliées, les deux dialoguant ensemble, à partir de l'âge classique et du *cogito* de Descartes « Je pense donc je suis », « raison et délire de la déraison » arrêtent de dialoguer (op cit. : 27). Ainsi, le fou est vu au moyen-âge comme un messenger, « porteur d'une vérité profonde sur le monde » (ibid.). Il « trace sa route nulle part en toute liberté » (ibid.), et inspire de la sagesse. Au contraire, à l'âge classique, il n'est plus porteur de messages puisque Descartes à poser « la condition nécessaire de l'impossibilité de la folie pour se dire rationnelle » (ibid.), et il représente peu à peu un danger pour la société. À la moitié du 17^{ème}, commence la période du « grand enfermement » dans les hôpitaux généraux. Pour vider la ville de

Paris des mendiants qui représentent 10 % de la population, Louis XIV, le 16 avril 1656, donne l'ordre d'ouvrir le premier hôpital général, l'hôpital Salpêtrière, également nommé à cette époque « Hôpital général pour le Renfermement des pauvres de Paris » (op cit. : 30). Ainsi, les hôpitaux généraux vont proliférer dans toutes les grandes villes d'Europe et internés des milliers de personnes, et pas seulement des fous : vagabonds, délinquants, prostitués, pervers furent également enfermés. Petit à petit, les hôpitaux se vidèrent des personnes relativement sages d'esprits, pour ne garder plus que les malades. Deux catégories de malades étaient représentées, les premiers dont la cause de la maladie était d'origine corporelle, et les seconds dont la cause était mentale. Comme la psychiatrie n'existait pas encore à cette époque, les seconds, « sous l'étroite surveillance du regard médical, (...) deviennent les sujets de l'invention de la maladie mentale » (op cit. :34). Ils subirent des châtements inhumains, et la médecine commença à s'y intéresser pour trouver le statut exact de leur maladie. Peu à peu, la figure du médecin-psychiatre prit de l'importance, car elle préservait l'ordre moral, social, scientifique, institutionnel et thérapeutique. En définitif, « le psychiatre eut pour mission de veiller sur la normalité » (op cit. : 35). C'est ainsi que la « maladie mentale » fit son apparition et connue dès lors un « lent processus de positivisation » (ibid.) : la médecine essaya de définir ce que c'était d'être fou. De plus, sous l'impulsion de Pinel - l'un des fondateurs de la psychiatrie - ce tout nouveau domaine médical s'« humanisa ». Les méthodes devinrent moins brutales, Pinel interdit notamment l'enchaînement des fous à l'hôpital de Bicêtre et pratiqua des méthodes de plus en plus respectueuses. Pour Foucault, ces événements marquent le passage de l'époque classique, à l'âge moderne. La folie est maintenant traitée en se soumettant aux normes, elle devient un « délire » à soigner. Les malades acquièrent d'ailleurs un « statut de patients (...) susceptibles de guérir » (op cit. : 37). Derrière cela, se cache tout un discours sur le « progrès » médical triomphant de l'ignorance antérieure. Pour Foucault, c'est plutôt « le triomphe de la psychiatrie sur le délire du malade » (op cit. :36). La naissance de la psychiatrie et les attitudes de Pinel renvoient pour lui « à deux éléments clefs du monde contemporain : la création de l'institution psychiatrique en tant qu'organe chargé de la normalisation de la population et la création d'un savoir médical qui réduisait l'être et son expérience à l'état de chose » (op cit. : 38). Au cœur de ce domaine, apparaît l'incorporation de la norme : « la psychiatrie est l'une des premières sciences humaines à s'occuper de transformer l'être humain en un objet délimité par des pratiques jugées normales » (op cit. :38). C'est pourquoi, cette récente histoire de la psychiatrie incorpore nécessairement dans son discours une dichotomie entre la raison et l'émotion, le sain et le malade, le normal et le pathologique.

Ainsi, depuis Platon, l'émotion et la folie (devenant par la suite « la maladie mentale ») sont juxtaposées. Elles ont évolué et été réfléchies ensemble. Lorsqu'on se concentre seulement sur la catégorie même de « dépression », la transposition de l'une à l'autre est encore plus évidente. Pourtant « émotion » et « dépression » ne sont pas entièrement superposables pour les trois champs qui en ont développé l'usage par la suite : l'anthropologie, la psychologie et la psychiatrie. Je vais tenter de faire un rapide point sur la manière de chaque science de définir la nosologie « dépression » vis-à-vis de l'émotion.

ii. Le point de vue des sciences aujourd'hui : visions croisées de l'anthropologique, la psychologie et la psychiatrie

Pour montrer les différentes manières d'appréhender l'émotion dans le concept de dépression, ma source principale sera l'introduction par Arthur Kleinman, de son livre co-dirigé avec Byron Good, *Culture and Depression*. En effet, dans son introduction, Kleinman propose un retour historique, des années soixante à quatre-vingt-dix, sur la dépression. Il se demande, dans les trois domaines prégnants à cette époque, si la dépression est considérée comme une émotion ou un désordre mental. Reprenons pas à pas certains points de son exposé.

Depuis les années 60, la découverte des anti-dépresseurs et la comparaison de ses effets, a marqué la période la plus active de la psychiatrie. Des « biological mechanisms that correlate with depressive illness » (Kleinman, 1985 : 5) ont été découverts. Peu après cela, à la moitié des années 60, et pour diagnostiquer plus justement les désordres mentaux, l'institut national de la maladie mentale a fait de gros efforts pour établir des critères clairs : le manuel de diagnostic officiel de l'Association psychiatrique américaine (DSM) est né. Cela a créé un changement dans la manière d'assigner le diagnostic psychiatrique, désormais transposable sur l'individu. Le DSM acquiert dans le monde psychiatrique une certaine fiabilité et une utilité pour identifier individuellement les désordres mentaux.

Un consensus apparaît dans la communauté des psychiatres, avec des critères dépressifs vus comme valides, universels et biologiques. Le monde médical propose ainsi un « universalisme dépressif », en transposant nos diagnostics sur les autres cultures afin de déterminer qui est mentalement malade, et de quelle maladie il s'agit. Pour que ce postulat - évidemment critiquable - tienne, le monde psychiatrique doit voir la dépression comme un désordre mental, une maladie, une entité clinique. Tandis que l'anthropologie, qui veut tester l'entière entreprise,

reconnait plutôt la dépression comme une émotion. C'est ce renversement épistémologique entre anthropologie et psychiatrie que je vais développer ici.

La dépression admet ainsi deux formes assez distinctes : un désordre ou trouble mental d'un côté, ou une émotion de l'autre. Par ailleurs, malgré leur distinction évidente, ces deux formes sont plutôt vues dans le domaine des sciences sociales comme un continuum entre l'état psychologique et l'état clinique. Tandis que dans la sphère psychiatrique, ces formes n'admettent aucune continuité. L'anthropologie concentre son analyse sur "the system of normative meanings and power relations which mediates the interconnections between person and society" (op. cit : 8) ; Dans ce sens, les émotions sont vues comme constitutives des relations sociales. Un chagrin ou une grosse peine sont considérés comme relevant de l'état émotif « dépression ». *A contrario*, le clinicien se concentre sur la maladie clinique, les sentiments étant vus comme personnels, la dépression est commune, souvent sévère, avec des caractéristiques affectives (tristesse, irritabilité, manque de joie), cognitives (problèmes de mémoire, difficulté à se concentrer) et végétatives (sommeil, trouble de l'énergie). Enfin, la psychologie varie entre ces deux positions. Pour la psychologie comportementale, la dépression n'est pas une maladie ; pour la psychanalyse, la dépression est à la fois une émotion et un désordre, en admettant des continuités et des différences dans les deux cas (op cit. : 9).

Ainsi, ce renversement épistémologique entre psychiatrie et anthropologie entraîne des manières bien différentes d'appréhender la dépression vis-à-vis de l'émotion. Pour la première, elles sont distinctes : l'état clinique dépressif apparaît lorsque l'on a plus le contrôle de ses émotions. Pour la seconde, elles sont superposables, l'état dépressif peut être vu comme un état émotif. Par ailleurs, dans le DSM la dépression est attribuée à un « trouble affectif » distingué des « troubles de la pensée », comme la schizophrénie. Dans n'importe quel domaine d'application, dépression et affect sont donc intimement liés. Par ce lien, nous pouvons mieux appréhender ces deux objets, et dans mon cas affiner notre compréhension de la dépression. C'est pourquoi je me placerai dans un cadre d'analyse anthropologique, c'est-à-dire un cadre qui admet la dépression comme une émotion. Je vais ainsi tirer les premières conclusions possibles de ce positionnement.

b. Réflexions sur l'état dépressif relié à l'émotion

i. Nature de l'émotion / Nature de la dépression

Différentes visions de l'émotion – discours universitaires, consensus ou controverse - mènent à une meilleure compréhension de la dépression. En transposant le modèle émotif (vu plus haut) à la dépression, cette dernière se retrouve perçue comme un « problème physiologique », plutôt que mental. Et cela peut encore plus s'accroître dans un cadre médical. Dans sa grille de lecture biomédicale, Fabrega (1982) montre que « beaucoup de psychiatres pensent que les changements comportementaux entraînés par la dépression (l'abattement et la tristesse...) sont sensori-moteurs par nature » (ibid., 1982 : 52) et qu'ainsi, les états dépressifs sont directement induits par des modifications liées au cerveau.

De plus, la littérature psychologique ou psychiatrique voit en l'émotion un phénomène authentique et naturel : il en est donc ainsi pour la dépression. D'après cette littérature, ce sont donc des « forces biologiques et/ou psychologiques » qui produisent ce phénomène (Lutz, 2004 : 90). Il en va de même dans les théories cognitives vues plus haut (Beck, 1967 ; Seligman 1975 dans Lutz, 2001) : ces théories restent dans le modèle de l'authenticité, tout en renversant l'idée : la dépression serait ici générée par des « processus cognitifs » d'ordre « culturels », et serait donc produite par l'individu et ses représentations. Le constat à l'arrivée est le même que pour l'émotion : la dépression est considérée de manière psychobiologique. Elle possède un fondement naturel et donne lieu à des interprétations culturelles. Nous nous retrouvons face à la même « permanence d'un noyau archaïque de naturalité » que l'émotion, « sous les couches de la culture ou du social » (Despret, 2001 : 24). Dit autrement, même si des raisons peuvent être avancées pour comprendre l'affect dépressif, vu que l'émotion est par définition l'opposé de la pensée, la dépression est elle aussi vue comme subjective et irrationnelle. C'est pourquoi, « les manifestations dépressives » tendent à être assimilées à des perturbations ou à des obstacles sur la voie de la compréhension et de la raison » (Lutz, 2004 : 85). Et c'est pourquoi encore « la recherche interculturelle sur la dépression est si souvent ramenée à une question de rapports entre un fait naturel – la réaction affective – et un fait culturel – le savoir ethnomédical en la matière et les institutions sociales » (ibid., 2004 : 90). Ainsi, les mêmes questions finissent par se répondre en écho : où s'arrête la dépression d'origine « naturelle et intime » (Fajans, 1975) et où commence son origine culturelle ? La dépression admet-elle l'universalité ? Une réponse se fait directement : la dépression n'est pas universelle puisque l'émotion, comme nous l'avons montré plus haut, ne l'est pas non plus. Pour illustrer ce propos, nous pouvons revenir au livre de Catherine Lutz : l'auteure soutient que « l'opposition entre le quoi et le comment de

l'expérience dépressive et l'opposition entre « émotion » et « cognition » n'ont de sens qu'au sein du système culturel euro-américain, dans lequel elles ont été développées (Lutz, 2004 : 43-44).

Ces questionnements seront mieux travaillés lors d'une réflexion sur la dépression entre cultures, dans le troisième volet de ce chapitre. Pour l'heure, je souhaite continuer à analyser les points de superposition entre émotion et dépression. Je vais ainsi explorer l'aspect hormonal de la dépression.

ii. Point hormonal : entre émotion et première perspective de genre.

Je souhaite proposer une rapide réflexion autour des théories hormonales puisqu'elles se situent aux confins de ces premiers questionnements. Expliquer le phénomène dépressif par son origine hormonale est intéressant, les hormones étant intrinsèquement reliées à l'émotion. Le second intérêt de ce prisme des hormones est son lien fort avec le genre, les hormones sexuelles étant souvent mobilisées pour expliquer la « dépression féminine ». Ce point me permettra finalement de relativiser les causes avancées scientifiquement qui tentent une « naturalisation » par le sexe de ledit « dépression féminine » et d'ouvrir ma réflexion sur le genre.

Je vais tout d'abord essayer de comprendre la dépression par le dérèglement hormonal intrinsèque à l'émotion⁸. Les hormones seraient engendrées par des stimuli émotionnels extérieurs. Il existe des hormones « positives », telle la dopamine dite « hormone du bonheur », et des hormones plus « négatives », tel le cortisol ou schématiquement l'« hormone du stress ». Les stimuli extérieurs stressants engendrent du cortisol, le cortisol induit du stress et nous rentrons dans un cercle vicieux, lorsque ce stress n'est plus régulé par d'autres émotions et hormones. Ce n'est pas la seule émotion qui entre en jeu : la solitude et la peur accompagnent le stress. Dans un état dépressif majeur, il nous est impossible de réguler nos émotions, ni de contrôler les émotions négatives. Notre cerveau et le centre des émotions réagissent différemment, il y a

⁸ Les connaissances qui suivent sont tirées du cours « Anthropologie de la dépression » par l'intervenante Mahé Ben Ahmed et l'article de Psychomédia qui résume les données de la recherche de Tom Johnstone et l'équipe de chercheurs en psychiatrie et en psychologies de l'Université de Wisconsin-Madison dans le Journal of Neuroscience.

des anomalies des circuits neuronaux des centres de l'émotion qui rendent susceptibles de ruminer des pensées négatives. Devant des évènements répétés facteurs de stress, notre cerveau, par sa plasticité cérébrale, va s'habituer à créer du cortisol. Cela devient dangereux lorsqu'il lui est impossible de diminuer ce stress. Petit à petit, le cerveau ne produira plus de dopamine jusqu'à ne plus savoir comment faire. À ce moment-là, des anti-dépresseurs sont prescrits, comme régulateurs hormonaux, comme substituts à la dopamine inexistante. Par ailleurs, savoir à quel moment les anti-dépresseurs doivent être prescrits est assez complexe : aucun test spécifique ne détermine s'il y a un dérèglement hormonal. Il existe plutôt des « critères » de sélection du DSM, qui font entrer ou non le patient dans la catégorie dépressive. Hormones et « Dépression » sont donc corrélées : de nouveau l'émotion, produite hormonalement, est fortement reliée au mal être dépressif.

Lorsque l'on s'intéresse hormonalement à la dépression, on se rend compte rapidement que ce prisme des hormones peut être réfléchi dans un contexte genré, ou plutôt sexué. En effet, la différence sexuelle induit une différence des hormones mises en jeu : l'œstrogène pour la femme, la testostérone pour l'homme. Il a été « tout d'abord [...] établi que les hormones de stress sont régulées par les hormones sexuelles » (Moisan, 2016 : 144) Cela se remarque notamment lorsque l'on étudie la dépression puisque « les différences de prévalence entre homme et femme ne sont apparentes qu'entre la puberté et la ménopause, suggérant l'influence des hormones sexuelles féminines dans le développement de cette pathologie » (op. cit : 145). Ainsi, nous pouvons voir que le sexe est « un facteur de différenciation significatif des réponses au stress » (ibid.)

Pourtant, une perspective épigénétique qui prend en considération les effets comportementaux sur nos gènes, suggère aussi « l'importance de prendre en compte le genre et avec lui, les différences sociales qui définissent des places et des situations diversement ressenties par les femmes et les hommes » (ibid.) Ainsi, l'importance du genre sur les réponses de l'adrénaline liées au stress se voit notamment dans l'étude de Ulf Lundberg. L'auteur remarque que le niveau d'adrénaline est plus élevé pour les mères que pour les pères accompagnant leurs enfants à l'hôpital. Or, cette différence disparaît si les femmes ont opté pour une éducation qui ressemble plus à celle du père (Lundberg, 2005 dans Moisan, 2016). Marie-Pierre Moisan cite d'autres auteurs qui mettent en jeu « les différences de réponses de l'adrénaline [lié] au stress ». Tous « concluent que les rôles de genre et les facteurs psychologiques sont plus importants que les facteurs biologiques liés au sexe, pour expliquer les différences de réponses de l'adrénaline au stress » (Moisan, 2016 : 148). Ainsi nous remarquons l'importance de réfléchir aux émotions

de manière à en faire ressortir des différences de genre. Pour cette raison, la piste hormonale n'est pas aussi intéressante qu'elle n'y paraît, puisqu'elle ne peut se cantonner qu'aux différences sexuelles.

La question du façonnement social de l'émotion devient incontournable. Pour mettre en place cette perspective de genre, je vais d'abord reconsidérer l'objet « émotion » et l'objet « dépression » et montrer la co-construction qu'ils entretiennent avec le façonnement de notre être. Cela me permettra ainsi de faire le lien avec l'aspect genré de la dépression et le second chapitre de mon mémoire.

3. Co-construction de l'être, de l'émotion, de la dépression : vers l'outil « émotion genrée »

a. Fabrication de notre être par les émotions - de nos émotions par notre être.

Je vais tenter de montrer ici comment la construction de notre savoir au sujet de l'émotion a également conditionné notre émotion à être ce qu'elle est actuellement. C'est grâce à l'auteure Vinciane Despret (2001) que je vais développer cette sous-partie.

Une partie du propos de Despret va être ainsi de comprendre les effets de la science et de ses pratiques - « la psychologie expérimentale et sociale, la biologie et la sociologie », lorsqu'elles « privilégient certaines conceptions de l'émotion », comme ces aspects « naturelles, universelles, intimes, internes, somatiques, authentiques » (Despret, 2001 : 21). Dans une symétrie parfaite, Vinciane Despret se demande également « comment les questions qu'elles visent à résoudre déterminent » ces conceptions privilégiées (ibid.). La réponse évidente serait de voir les pratiques scientifiques comme le prolongement de « nos conceptions de l'émotion » c'est-à-dire comme les « dimensions que privilégient notre culture » (ibid.). Par cette vision, l'articulation entre les questions des scientifiques et nos conceptions sont perpétuées « dans leurs champs propre », ce qui limite largement le modèle. En effet, cela réduit la science « au rôle d'héritière passive d'une tradition ayant elle-même le pouvoir de se perpétuer » (op cit. : 22). Cette réponse ne révèle ni « comment ces conceptions aboutissent dans nos pratiques » ; elle ne rend pas plus « compte des transformations que ces conceptions y subissent », ni, enfin, « des exigences auxquelles elles répondent et qui contribuent certes à

se prolonger, mais à les réinventer et à les retraduire » (ibid.). Par suite, si nous admettons que notre savoir des passions est un « produit de notre héritage » et que « nos pratiques effectuent les conceptions de notre tradition », alors nous pouvons certainement en conclure que ce savoir et ces pratiques « prolonge[nt] nos conceptions » tout en les transformant, et que tout ce qui sera dit participera à cette transformation, devenant à son tour vecteur d'héritage (op cit. : 27).

Je peux conclure cette idée par cette citation de Vinciane Despret, qui montre finement cet aller-retour tracé entre le savoir et la passion, la raison et l'émotion, et ce, malgré son apparente dichotomie :

« Vecteur et produit d'héritage, c'est ainsi que nous pouvons d'ailleurs définir sur un mode positif le rapport apparemment paradoxal de nos savoirs à la passion, de nos pratiques à l'émotion : notre savoir est un produit de ce que sont nos passions, puisque ce qu'elles sont nous les donne à savoir ; mais il en est aussi le vecteur, puisque ce que nous savons de nos passions, la manière dont notre culture les définit – en ce compris ce que les sciences produisent à leur sujet – nous les donne à vivre, et les font exister. De la même manière que nous construisons nos mythes pour nous inventer à travers eux, nous fabriquons nos émotions afin qu'elles nous fabriquent » (op cit. : 32-33)

Si l'on garde le lien entre dépression et émotion développé plus haut, la construction de la dépression connaît des implications similaires. En effet, la dépression est à la fois créée et créatrice du savoir. Le savoir et les pratiques prolongent nos conceptions sur la dépression et transforment dans un même temps nos savoirs et nos « pratiques » de cette dernière.

Nous pouvons commenter ici les travaux de Philippe Jeammet, psychiatre de formation, dans son ouvrage *Quand nos émotions nous rendent fous*. Son point de vue se place entre le discours anthropologique et psychiatrique. L'auteur n'avance aucune argumentation qui mobilise un champ disciplinaire universitaire spécifique. Il ne se base que sur ces expériences professionnelles en tant que psychiatre. Jeammet (2017) soutient que l'émotion peut mener à la folie, puisque « l'émotion nous cessons de le dire (ou de nous l'entendre dire (...)), c'est ce que nous devons apprendre à gérer. Faute de quoi nous ne serons plus maître de nous » (op cit. : 57).

Ainsi, il argue que « les maladies mentales sont des dérèglements des émotions » (op cit. : 101). De plus, Jeammet voit la maladie mentale comme « une mesure d'adaptation qui enferme » (op cit. :93). L'idée de « mesure d'adaptation » donne ainsi à voir le spectre du normal au pathologique, tel un « continuum » (ibid.). Certains points sont intéressants, d'autres n'admettent aucune originalité. En effet, nous pouvons admettre que voir la dépression, ou n'importe quelle maladie mentale, comme un dérèglement émotif n'est pas très nouveau, et reste complètement intégré dans une dichotomie « raison / émotion », « normal / pathologique » qui ne fait pas trop avancer mon propos. Par ailleurs, lorsque Jeammet soutient que la maladie mentale peut s'expliquer par le fait d'être « une mesure d'adaptation qui enferme » et oblige de repenser le spectre du normal au pathologique tel un continuum, il touche à un point très intéressant. Son idée de mesure adaptative enfermante, est reliée à une autre qui est encore plus simple et encore plus heuristique pour mon propos : la relation à autrui.

b. Conception de l'émotion et de la dépression avec leur rapport à autrui

i. Le rapport à autrui intrinsèque à l'émotion dépressive

Pour Jeammet, nous avons autant peur de nous abandonner à l'idée que nous avons besoin des relations sociales pour vivre. Dans ce paradoxe, un effet pervers apparaît : nous avons le plus besoin des autres lorsque nous sommes dans une situation vulnérable, où il sera difficile de demander de l'aide. Ainsi, cette relation à autrui - qui nous permettrait de retrouver une certaine salubrité mentale - est paradoxalement ce qui est le plus difficile à recevoir. C'est pourquoi la maladie mentale est pour lui une « mesure d'adaptation qui enferme » (ibid.).

D'autres auteurs vont associer plus généralement émotion et relation à autrui. Vinciane Despret par exemple, explique que ce souci d'« authenticité », cette « vraie nature » de l'émotion, peut s'inscrire dans d'autres articulations qui la définissent différemment. Cette nature n'est ainsi plus définie par « la vérité de l'être seul, mais la qualité d'un rapport » (Despret, 2001 : 119). Despret peut alors arguer que « les émotions n'existent pas en soi, mais uniquement dans la relation à autrui » (ibid., Quatrième de couverture).

Un exemple parlant de ce rapport relationnel à l'émotion pourrait être celui de l'émotion du *kefi* analysé par Erthymios Papataxiarchis. Le *kefi* est vue comme un état affectif de pureté

émotionnelle, qui révèle le « moi authentique ». Il ne peut être considéré ni comme un état intime ou interne, ni comme une réaction. Il n'est pas un sentiment solitaire, car il ne s'exprime que dans l'interaction ; et il n'existe que comme un sentiment partagé (Papataxiarchis, 1994). Un autre exemple qui traverse les cultures et renverse cette vision interne et physiologique de l'émotion serait celui de la Chine. Tout comme nous, la Chine voit dans le corps le lieu de ses émotions, mais cela n'en est pas moins pour les chinois son lieu de « lisibilité » (Despret, 2001 : 54). En effet, même si pour une grande part de nos sciences, le corps est vu comme le seul lieu « fiable qui permette de comprendre et de définir les émotions envisagées comme processus » (ibid.). Pour les chinois, leur compréhension de l'émotion ne se définit pas comme un processus corporel, mais plutôt dans un espace interrelationnel.

ii. Les limites de notre modèle dépressif à repenser par l'angle du genre

Nous atteignons à nouveau les limites du modèle scientifique qui prône l'authenticité et l'universalité de l'émotion dépressive : il prône avant tout l'universalité dans des procédures de fabrications de singularités. En désarticulant ce qu'elle cherche à interroger, notre science « efface la part collective de l'individu », ce qui enfin le « rattache à sa culture et à son univers relationnel » (ibid., 2001 : 63). Pourtant, pour tenter une lecture genrée efficace de l'émotion dépressive, nous ne pouvons pas mettre de côté ces aspects - ils sont fondamentaux.

Notre bref retour historique sur le savoir de l'émotion nous a montré plusieurs éléments intéressants. Je vais tenter de les mettre en lien avec ces nouvelles données. L'émotion générique et l'émotion dépressive apparaissent comme ce qui est à l'intérieur du corps, mais aussi ce qui doit en être séparé. Cette séparation des systèmes de la rationalité et de l'émotion a été répercutée dans l'Histoire, d'après Despret. La philosophe montre toute la construction scientifique médicale de cette « version de l'émotion », perpétuée depuis Platon et son modèle de l'âme tripartite. Nous pouvons rapidement en faire un état des lieux. Robert Whytt a développé une théorie qui met en avant le système nerveux « autonome », responsable des émotions, et ainsi de suite jusqu'à aujourd'hui⁹. Ainsi, nous pouvons voir ces influences médicales comme

⁹ Ce-dernier a influencé Bichat à la fin du dix-huitième siècle, qui pose la division du cerveau en deux aspects : la vie animale (fonction d'adaptation au milieu : perception, intelligence, ou raison) et la vie organique (fonction de digestion, de l'absorption, sécrétion et de l'émotion). Lui-même a, à son tour, influencé Claude Bernard, qui a influencé Cannon etc.

des chaînons auxquels vont se relier d'autres évènements, dont bon nombre vont se réarticuler, se retransformer par la suite. De ces réarticulations/transmutations, d'autres questionnements peuvent surgir. Notamment, comment cette « version de l'émotion » « participe et se voit redéfinie dans une politique qui relègue la femme dans les sphères du pathos et de l'irrationalité » ? (Despret, 2001 : 61)

Je vais donc réfléchir de nouveau à l'émotion - et donc la dépression – à l'aide d'un prisme genré, sans perdre de vue notre version de l'émotion en Amérique du Nord et en Europe. Cela me conduira inéluctablement à ce qui se trouve au cœur de ma réflexion, dans le second volet de ce mémoire : la construction de la dépression féminine en occident.

II. La construction d'une « version » féminine de la dépression

Ainsi si on reprend en filigrane de la première partie les points avancés sur la nature de l'émotion, nous pouvons y retrouver des angles d'analyses pertinents pour une perspective d'anthropologie du genre. Trois points importants peuvent être travaillés autour des questions de genre et former le plan de ma seconde partie :

- Le fait de penser la dépression émotive en dichotomie avec la raison : dichotomie également au fondement des différences de genre.
- Le fait de voir l'émotion comme existante seulement dans la relation à autrui.
- Enfin, le fait de voir l'émotion comme vecteur de pouvoir au fil de l'histoire.

Je vais tâcher d'abord d'analyser comment ces couples dichotomiques, nature / culture, émotion / pensée et féminin / masculin, sont vecteur d'une construction féminine de la dépression. Pour cela, je mobiliserai à nouveau Despret (2001), afin de comprendre son outil réflexif de « versions ». Je pourrai donc poser qu'il s'est construit une « version » féminine de la dépression aux confins de la dichotomie nature / culture, ce qui me donnera la possibilité de réfléchir à un dépassement dichotomique par une littérature variée – journalistique avec Bienaimé (2016), sociologique (Latour, 1997) ou encore historique (Lett et Boquet, 2018). Ensuite je tenterai de voir comment les relations à autrui, spécifiquement la relation maternelle, amicale et matrimoniale, peuvent induire des facteurs dépressifs à prévalence féminine. Mon analyse se concentrera plus particulièrement sur une émotion : l'amour. Enfin, je me concentrerai sur l'aspect politique des émotions (Lutz, 1990, Ahmed, 2004) et le pouvoir intrinsèque que ces émotions génèrent. Ceci m'amènera finalement à repenser mon sujet par « un pas de côté » inter-culturel.

1. Comprendre la « dépression féminine » dans sa dichotomie nature - femme / culture - homme

L'une des premières réflexions qui va guider notre réflexion ici est le postulat d'une dichotomie entre l'émotion, reléguée au caractère du féminin et la raison appartenant à celle du masculin. Pour bien entrer dans ce premier postulat, et en analyser finement les conséquences, je dois tout d'abord poser deux points importants : comprendre l'outil théorique de « versions » de mondes (Despret, 2001) et leurs enjeux sur la connaissance.

a. « Versions » de mondes et limites de la connaissance

i. Penser les sciences par le modèle des « versions » de mondes

Dans l'introduction *Ces émotions qui nous fabriquent*, Vinciane Despret nous amène à une nouvelle manière de voir nos connaissances reliées à l'émotion. En effet, lorsque l'on analyse notre savoir à l'émotion comme une prolifération d'explications le constat semble être sans équivoque : « personne ne sait vraiment » (Despret, 2001 : 16). Alors pourquoi pas appréhender différemment notre savoir, en voyant comment « nos sciences se définissent elles aussi comme héritières de cet intérêt pour l'émotion » tout en l'articulant « à leur projet propre, à leurs exigences, et parmi ces dernières, à celles qui président à la définition de ce qu'est pour elles, « savoir » » (ibid.). Une conclusion aussi rapide que « personne ne sait » montre en fait « la singularité des accès privilégiés par nos sciences » en même temps que la grande diversité qui apparaît induite de l'intense intérêt porté pour l'émotion (ibid.).

Dès lors, l'ethnopsychologie se donne d'autres modalités : prolonger le savoir de l'émotion, comprendre ce qu'est être ému ou avoir une âme, et multiplier ainsi les définitions. À partir de là, le modèle des « versions » de mondes prend tout son sens. Ce modèle pose l'idée de « se rendre activement compte de la coexistence de savoirs divergents » (op cit. : 37) et ainsi amène à « cartographier nos pratiques en définissant ce qu'elles produis[ent] en terme de *versions* » (ibid.). Il y a deux raisons à ce choix des « versions » de mondes. La première rend « compte de cette coexistence multiple de savoirs, de définitions contradictoires et de controverses » (ibid.). « Version » prend donc le même sens qu'« alternative » dans ce contexte en renvoyant à la multiplicité, en gardant d'autres versions en mémoire. La seconde, c'est qu'une version « garde en mémoire ce à quoi elle s'oppose », elle est ainsi « contreversion », préservant « ce contre quoi elle se définit et se constitue » (op cit. : 38). Ainsi, les versions peuvent être vues comme de multiples possibilités qui s'articulent entre elles et avec l'ensemble de la culture. Ces

versions peuvent être qualifiées, disqualifiées ou encore évaluées « selon qu'elles se donnent sous le régime de l'existence d'autres versions ou de leur disqualification (...), de l'activation de nouvelles versions ou (...) du simple prolongement » (op cit. : 39). Vinciane Despret oppose la « version » à la « vision » des choses. Ce second objet serait censé être évident, envahissant le champ, monolithique, s'imposant du dehors. Et paradoxalement « sur le mode de la révélation et de l'évidence » (op cit. : 43), tout en nous empêchant finalement l'accès à la vérité. La version, quant à elle, « coexiste dans le même monde et se cultive dans ce monde » (op cit. : 43-44). *De facto*, « la vision est culturellement dépendante, alors que la version se cultive » (op cit. : 44). Ce renversement du mode des « visions » du monde... aux « versions » de mondes permet de « comprendre sans disqualifier chacun des mondes dans lequel ces passions ont pu émerger » (ibid.). Aucune des versions n'est en absolu vraie ou fausse, mais simplement dans le prolongement d'autres qu'elles transforment, par l'articulation à de nouveaux dispositifs. Par ailleurs, toutes les versions ne se valent quand même pas, elles peuvent être considérées comme fiables ou au contraire « peu résistantes face à d'autres versions », puisque la plausibilité vient du fait de nier les autres (ibid.). Dans le cas d'une version qui doit nier le hors-champ pour exister, elle se retrouve finalement plus proche de la vision.

ii. Une version particulière de l'émotion

Nous avons vu, dans la première partie de ce travail, comment une version authentique, naturelle, interne de l'émotion s'est construite - depuis Platon jusqu'à aujourd'hui, en passant par les laboratoires cliniques et la psychologie expérimentale. Les versions sont inscrites « dans le temps d'une histoire et dans l'espace d'une cartographie de nos savoirs » (op cit : 45) Les laboratoires et la psychologie expérimentale ont construit les conditions pour mettre en place cet héritage, en définissant « ses impératifs, ses objets privilégiés et la bonne manière de les construire et les interroger » (op cit. : 46). Cela s'est effectué par effet de transmission : la dimension authentique de l'émotion au laboratoire et dans la psychologie expérimentale a été héritée et préservée depuis Platon. Mais l'invention de ces exigences a aussi été menée dans son système de références propre. En d'autres termes, la définition des « objets privilégiés et les bons accès à ces objets » au laboratoire et dans la psychologie de l'époque a permis cette dimension authentique de l'émotion (op cit. : 61). Ainsi « selon ses propres impératifs », le laboratoire a effectué la dichotomie entre un intellect culturel et changeant, peu contrôlable qui agit, et une émotion universelle, non contingente, hermétique à la culture sur laquelle on pouvait

réagir. (Op cit. : 62) Toute l'entreprise fut de trouver ce quelque chose qui aille au-delà de la culture, du non-contrôlable et qui soit en même temps possible de contrôler de manière fiable. Or, cette double exigence est remplie lorsque l'émotion est décrite en laboratoire comme cet affect subi, qui échappe au contrôle du sujet et n'appartient pas à la sphère culturelle. Ainsi, la sphère médicale a construit sa version de l'émotion, ce qui lui a finalement garanti « un accès privilégié, authentique à ce qu'il s'agi[ssait] d'interroger » (op cit. : 62). En d'autres termes, la construction de « l'authenticité de l'émotion, tout comme sa réactivité, sa « naturalité » » est dûe à « l'effet de cette articulation entre les accès privilégiés et les qualités de l'objet qu'il s'agi[ssait] d'interroger » (ibid.). L'émotion devient authentique car le sujet la subit et ne la contrôle pas. Elle devient authentique par son « accès fiable à l'intériorité » qui « échappe [de fait] à la raison » ; Elle devient authentique, car « elle constitue ce vieux fond inaliénable de nature, universel et inaltérable » (ibid.)

iii. Les limites du savoir et de son objet

J'aimerais faire une petite aparté sur la difficulté même de tenter toute réflexion épistémologique : la connaissance, une fois dévoilée, ne cesse de se transformer, puisqu'elle génère d'autres connaissances. Vinciane Despret porte un intérêt à la culture euro-américaine tout à fait novateur : elle s'interroge « sur ce que nous sommes » et « à ce que nous pensons » (Despret, 2001 : 33). Ainsi, la limite de son discours est de se retrouver dans le même rapport de contemporanéité que nos sciences avec leur objet. Un rapport qui rend les « conditions de production de savoir de celui qui interroge » identiques à celles du « sujet ou l'objet de l'interrogation ». En somme « un rapport qui caractérise l'inextricable enchevêtrement du savoir et de son objet, du savoir et de celui qui produit ce savoir » (ibid.). La science prescrirait en même temps qu'elle décrit, comme l'a analysé Ian Hacking pour les études psychologiques. Les personnes catégorisées d'une certaine manière auraient « tendance à se conformer ou à devenir de la manière dont ils ont été décrits » (Hacking, 1995 in Despret 2001 : 34). Et inversement : des théories peuvent être rapidement invalidées « par le fait même qu'elles sont devenues un ingrédient du savoir de ceux qu'elles décrivaient » (ibid.). Puisqu'elles étaient vraies, elles deviennent fausses, comme des recherches sur l'altruisme dans les années soixante, qui furent rapidement invalidée. Ces recherches furent lancées à la suite du meurtre d'une jeune New-yorkaise Kitty Genovese dont les témoins ni ne réagirent ni appelèrent la police, alors que le meurtre dura près de trente minutes, en pleine rue et qu'une trentaine de personnes en furent témoin.

Les psychologues analysèrent ce comportement et l'expliquèrent « en termes de dissolution de la responsabilité » : « plus il y a de témoins moins les gens pensent devoir réagir » (ibid.). Or, très rapidement cette théorie, dont les premiers résultats concordés, s'est invalidée. Cela peut s'expliquer par le fait que la théorie de la dissolution de la responsabilité a été très diffusée, dès lors le public se fit « très attentifs au fait d'intervenir, et ce, d'autant plus s'ils étaient nombreux » (op cit. : 35). Il y donc eu une invalidation du savoir par le fait de son partage.

C'est la même limite que dénonce Sarah Ahmed lorsqu'elle avance que « la tâche ne serait pas seulement de lire et d'interpréter la douleur comme surdéterminée, mais également de faire le travail de traduction, lorsque la douleur étant transférée dans le domaine public bouge et se transforme » (Ahmed, 2004 :173). À cette limite en succède une autre, au sein même de la catégorie euro-américaine, qui relie dans un même terme l'aire culturelle européenne et d'Amérique du nord. Nos appartenances socio-culturelles agissent sur notre manière de percevoir : il y a une différence de positionnement sur le savoir à l'émotion entre les Etats-Unis et l'Europe. Par exemple, aux Etats-Unis la question de l'altérité est plus cruciale qu'ailleurs : elle est le « produit d'une société d'immigrés aux origines très diverses, d'un individualisme exubérant jamais libéré d'un conformisme exigeant, d'une réticence à toute centralisation et d'une culture contestataire toujours aux limites de la violence » (Crapanzano 1994 : 116). Par suite, l'anthropologie des émotions issue de l'Amérique du Nord est « nécessairement marquée par ses origines », insistant « sur les relations entre les émotions et le self » (ibid.). L'anthropologie des émotions de l'Europe, elle, est critique quant aux assertions psychologiques et physiologiques, mais nécessairement par la médiation d'un tiers. C'est-à-dire en confrontant les idées à d'autres théories, en prônant la nécessité de la triangulation, pour mener à bien le travail ethnographique. De plus, les notions d'émotion et de dépression ont des origines similaires mais non identiques dans les systèmes de savoir États-Uniens et européens. Il y a notamment des traditions différentes, entre les traditions euro-protestante – qui forment le contexte culturel d'une grande partie de la psychiatrie états-unienne – et euro-latine (Gains, 1982 dans Lutz 2004 : 52). Dès lors, pour simplifier mon analyse, je poserais le même cadre que Lutz (2004) qui « postule l'existence d'une ethnothéorie américaine largement partagée telle que la laisse clairement apparaître les théories des sciences sociales, les discours profanes et la pratique clinique » (op cit. : 52).

J'ai ainsi posé les limites de ce savoir à l'émotion. À présent, je vais tenter d'en analyser l'une de ces formes : féminine, irrationnelle, subite.

b. La version physiologique de l'émotion : analyse et dépassement du rapport au féminin.

i. L'émotion comme attribut féminin : la construction d'une version.

Dans la version particulière de cette dimension « authentique » de l'émotion est sous-jacente l'« idée d'une séparation entre la vie intellectuelle et la vie émotionnelle, entre la vie de nature et la vie de culture, entre l'universel de l'émotion et le particulier de ce qui n'est pas elle, entre la vie intime et privée et la vie sociale » (Despret, 2001 : 46).

Nous pouvons tenter ici de relever une autre séparation, celle entre la femme reléguée dans « les sphères du pathos et de l'irrationalité » (op cit. : 61) et l'homme confiné dans les domaines du concret et du rationnel. En effet, l'émotion peut être vue comme relevant de l'espace du féminin, et la raison comme relevant de l'espace du masculin. Les femmes considérées comme plus proches de la nature, plus émotives, voire irrationnelles, subissent leurs émotions quitte à se laisser déborder par elles ; les hommes, plus raisonnés et cultivés, arrivent à avoir le contrôle partiel de leurs émotions, qui varient moins souvent. Bien que récurrente dans l'analyse du champ social, « cette lecture a été excessivement figée par l'historiographie en deux oppositions radicales qui seraient structurantes pour nos sociétés : la première, entre homme-masculin et femme-féminin et la seconde, entre émotion et raison » (Boquet, Lett, 2018 : 7).

En fait, depuis l'antiquité et la théorie des humeurs, « le masculin est du côté des émotions chaudes et sèches (colère, fureur, hardiesse, haine), le féminin, du côté des émotions froides et humides (modestie, douceur, crainte, pudeur, compassion, langueur) (ibid.). Mais cet antagonisme, rigide et extrême, date pour l'essentiel du dix-huitième siècle (ibid.).

Or, depuis Platon, et l'invention de notre « âme », il y a là « l'idée que les passions sont en contraste avec la raison, et les dimensions de passivité, de naturalité, d'incontrôlabilité de l'émotion » sont des « dimensions unies dans des configurations très serrées » (Despret, 2001 : 47). Ainsi, cette distinction posée entre le féminin et masculin, l'affectivité et la cognition est intéressante : cette distinction opère également lorsque l'on réfléchit à la dépression dans nos sociétés. En effet, la dépression, dans le contexte euro-américain est exclusivement comprise dans sa dichotomie entre cognition et émotion (Lutz, 2004).

Ce constat ouvre finalement à plusieurs questionnements : ce lien très fort entretenu depuis des siècles entre féminité et émotivité ne serait-il pas à la base de cette « spécificité féminine » de la dépression ? Comment dépasser ce lien ? Comment dépasser la dichotomie entre émotion et raison, entre féminin et masculin ?

ii. Des outils d'analyse pour repenser la dichotomie

Pour « dépasser la dichotomie entre l'émotion et la raison, le féminin et le masculin », je propose quelques premières pistes. De manière simple mais incisive, Charlotte Bienaimé dans son Podcast « Les femmes sont-ils des hommes comme les autres ? » (Bienaimé, 2018) note que poser la question des différences entre hommes et femmes empêche de percevoir quand il n'y en a aucune. Par suite, est-il bien pertinent de poser qu'une différence préexiste, effectivement ? Puisque la préexistence d'une différence provient de notre vision dichotomique genrée, l'auteure soutient également que « convoquer la nature, c'est aussi une façon efficace de rendre certaines réalités intangibles » (op cit. : 51min) - et donc de soutenir certaines séparations hommes / femmes par cet intangibilité « naturelle ».

Damien Boquet et Didier Lett, eux, s'efforcent de montrer comment les émotions et leurs expressions corporelles « ont joué dans l'histoire un rôle-clé dans les constructions des stéréotypes de genre, tout en étant simultanément un outil privilégié des reconfigurations et des fluidités entre les sexes » (Boquet, Lett, 2018 : 11). En fait, le travail visé ici est celui d'une « historisation de l'émotion », en s'aidant du genre pour y apporter un regard critique. Les deux auteurs montrent l'échange sous-jacent entre « les processus culturels et sociaux de naturalisation des identités sexuées » (op cit. : 19) et les logiques de genre qui entrent en jeu dans l'historisation de l'émotion. En effet, le genre en tant qu'outil critique débusque ces processus culturels et sociaux naturalisants. En retour par une mise en contexte, une mesure de « la complexité et [de] la malléabilité » de ces phénomènes culturels et sociaux est faite et dévoile ainsi les points de conformités et de discontinuités d'un milieu à l'autre (op cit. : 20). Damien Boquet et Didier Lett tentent ainsi de trouver une autre manière de comprendre la construction historique de l'émotivité féminine et de la rationalité masculine.

Enfin, dans un registre scientifique contemporain, nous pouvons penser à la manière qu'à Vinciane Despret de comprendre la science au regard de son modèle des versions de

monde. L'exemple donné dans son introduction est frappant : Bruno Latour montre une différence entre les possibilités d'articulation de deux versions d'un même phénomène : celui de la relation entre l'ovule et le spermatozoïde. La version dominante voit le spermatozoïde comme seul actif dans l'acte de procréation ; l'ovule serait statique et subirait la pénétration. Or, une version opposée, soutenue par Tang-Martinez, traduit le processus de procréation comme une activité de l'œuf. Cette différence, explique Latour, « ne réside pas dans le fait que la première image diffère de la seconde, parce qu'elle serait plus biaisée par une vision masculine de l'activité de la semence mâle, et que la seconde serait libérée de ces biais phallogocentriques. » (Latour, 1997, dans Despret, 2001 : 41). Bien plutôt, « la première hypothèse définit un grand nombre d'entités comme inactives, les considérant comme de « simples véhicules de nécessités », là où la seconde génère en chaque point des entités actives qui peuvent modifier les causalités auxquelles elles sont soumises » (ibid.). Ainsi, la version de Tang-Martinez est plus articulée : elle « donne sa chance à plus de phénomènes », en multipliant les questions, les entités actives et « les articulations que chacune d'entre elles peut créer » (ibid.). Ainsi, une lecture plus articulée des phénomènes biologiques est possible - une lecture qui ne relègue pas la femme au champ de la soumission (ovulaire) et l'homme à celle de l'activité (spermique).

Une telle lecture peut également être appliquée à la compréhension de la dépression féminine.

2. Comprendre la « dépression féminine » dans le rapport à autrui

Comme nous l'avons vu au cours du premier chapitre, dans le monde médical et plus spécifiquement dans la compréhension de la nosologie de la dépression, la notion d'émotion est centrale. Les émotions sont « considérées comme un puissant marqueur de genre, jouant un rôle central dans les délimitations culturelles et sociales du masculin et du féminin » (Boquet, Lett, 2018 : 8). De fait, dans la manière d'être « jugées, attendues et parfois exigées, les émotions viriles ou efféminés, sont donc genrées » (ibid.).

Dans cette partie, je vais donc tenter de recentrer mon questionnement sur les émotions spécifiques - et non pas sur l'émotion, de manière générale. Toute la question est de savoir sur quelles émotions se concentrer. Comme il a été soutenu précédemment que « les émotions n'existent pas en soi, mais uniquement dans la relation à autrui » (Despret, 2001 : quatrième), j'ai décidé de réfléchir au rapport aux autres et à soi-même dans le trouble dépressif. Et ce

rapport aux autres m'amène inéluctablement à réfléchir à l'émotion de l'amour. Pourquoi l'amour ? Et bien, d'un côté, car « il est devenu l'*unique espace* dans lequel l'individu peut s'exprimer véritablement lui-même, en dehors des rôles qu'il est contraint d'endosser dans une société organisée techniquement » (Galimberti, 2016 : 11). D'un autre côté, puisqu'il permet de former un espace « dans lequel le moi peut se déployer et exercer sa liberté en dehors de toute règle et de toute organisation préconstruite » (ibid.) ; en somme il est « le lieu de la *radicalisation de l'individualisme* » (ibid.). Cette étonnante combinaison contemporaine, nous fait voir l'amour comme à la fois « *indispensable* à la réalisation de soi », et dans un même temps « *impossible* », car ce que l'on recherche dans l'acte d'amour à travers l'autre, c'est finalement une « réalisation de soi » même (op cit. : 12). Il est donc à l'origine d'un mal être social qui peut se relier à la « dépression ». De plus l'amour connaît de multiples définitions et revêt trois racines principales : *Eros*, *Philia* et *Agapé*¹⁰. L'amour *Eros* serait l'amour « passionnel », « irrationnel », « fou », « inassouissable » ou encore « possessif ». C'est l'amour des relations sensuelles et passionnées. L'amour *Philia* est l'amour entre amis. Ce serait la forme spirituelle et éthique de l'éros, qui a dépassé l'attraction sexuelle. Cet amour-ci connaît de la bienveillance et de la réciprocité. Enfin, dans le prolongement de *Philia*, l'amour *Agapé* va encore plus dans la gratuité et le partage puisqu'il représente le dévouement le plus total à l'autre, l'amour du prochain sans discernement. Il est d'origine chrétienne et porte avec lui la morale, c'est l'amour de dieu qui est exprimé dans *Agapé*.

Genèse du lien à autrui, mais aussi à l'origine de la dépression – je vais analyser ici l'amour maternel, amoureux ou entre amis. Mais aussi l'amour de soi, qui provoque d'autres émotions genrée comme la honte ou la pudeur. Enfin, l'amour ne peut être séparé de la sexualité : qui nous fait « faire » l'acte de l'amour.

a. L'amour de soi et la création de pudeur et de honte

En psychologie, deux des modèles explicatifs des différences hommes/femmes dans le trouble dépressif sont le modèle de *vulnérabilité cognitive* de style « désespéré » et de style « ruminatif » (Briffault, 2017 : 149-152). Certains styles négatifs, comme ces deux-là, « favo-

¹⁰ D'après le blog de *Philosophie Existentielle*, « les trois formes d'amour », Wordpress.

risent le développement de la dépression » (op cit. : 149). Des études ont montré une « propension plus importante à la rumination chez les femmes » dans les événements négatifs et/ou dépressifs qui arrivent « surtout dans les domaines de la vie relationnelle et de l'image du corps et son attractivité » (ibid.).

Cette forme de vulnérabilité cognitive connaît un accroissement à l'adolescence, dû aux transformations physiques, physiologiques et morphologiques qui sont d'ailleurs « vécues par les jeunes filles » de manière « plus importantes » que par les jeunes hommes (ibid.). De plus, à cette période de transition, la pression sociale augmente. Elle pourrait être plus forte pour les femmes puisque « l'apparence souhaitée est beaucoup plus socialement contrainte (famille, mode, média, actrices...) » (op cit. : 150). Ainsi, d'après des études de différences homme/femme associant les ruminations sur l'image du corps et la dépression, il s'est révélé une « mise en place de mécanismes d'autosurveillances permanentes et de ruminations (...) à propos de l'image du corps » (ibid.). De plus, lorsque la puberté est précoce, le risque dépressif est plus fort pour les femmes, par manque de temps pour penser les transformations psychologiques nécessaires, et les caractères sexuels plus « évidents pour les filles (poitrine, hanches, menstruations...) » avec un changement de comportement des proches plus exacerbé (op cit. : 151). Enfin, il n'y a pas la même acceptation de la masse grasseuse en augmentation pour les filles, plus vécue comme une prise de poids disgracieuse, que comme « des formes féminines attirantes » comparé à « l'augmentation de la masse musculaire » pour les garçons, socialement valorisée comme signe de virilité (ibid.). Bien sur d'autres facteurs peuvent rentrer en jeu.

Ces points peuvent être reliés à la « théorie de l'objectivation » (objectivation theory), qui soutient qu'il existe une objectivation sexuelle de la femme qui les menent à adopter une vision de leur corps par une « tierce personne » (“third-person”) (Roberts & Waters, 2004). Autrement dit, les femmes font l'expérience de leur corps d'un point de vue extérieur à elle-même. Il y a un fort capital culturel relié à la beauté féminine, qui peut leur donner des avantages politiques, économiques et sociaux (ibid.). Ainsi il est possible de faire l'hypothèse que l'amour de soi, lié à l'amour de son corps, soit plus difficile à atteindre pour une femme que pour un homme : une bonne part du rôle attribué socialement à la femme est celui d'être jolie.

Cet amour de soi et cette vision spécifique du corps et de sa beauté intrinsèque sont corrélés à la honte cette émotion, bien que commune à l'homme et à la femme, varie tout de même selon le sexe. Historiquement, jusqu'au vingtième siècle, « les femmes et les hommes sont également exposés à la honte, mais la honte féminine est avant tout rapportée à la préservation de l'intégrité sexuelle, tandis que la honte masculine l'est à la défense des prérogatives

sociales » (Boquet, Lett, 2018 : 18). Or, bien que ce soit « l'objet social de l'émotion » et non l'émotion elle-même qui soit à caractère genré - insister sur ces assignations conduit « à faire émerger une identité de genre de l'émotion » (Pitt-Rivers 1997 [1977] in op cit. :18). Le terme de « pudeur », qui fait son apparition à la moitié du 15^{ème} siècle (Brancher, 2015 dans op cit. : 18), « absorbe peu à peu tout le champ des exigences sociales imposées à la femme quant au voilement de son corps, qui est au fondement de son honneur social dans la culture chrétienne » (op cit. : 18). « L'attentat à la pudeur », défini par décret à l'Assemblée Nationale en 1791, concerne en fait les « outrages à la pudeur des femmes » (op cit. : 19.). Ainsi, nous voyons apparaître l'émergence progressive d'« une catégorie juridique spécifiquement féminine », qui a pour but de prendre « en charge la protection de l'honneur féminin » (ibid.). Dès lors, le corps sexué féminin passe d'une « emprise masculine » à « un objet de droit » (ibid.). Ce retour historique montre la place importante faite par nos sociétés au corps féminin. Ce corps, objet central des sexualités, est aussi au cœur de la compétition entre femmes - et donc au cœur de l'amitié femme/femme.

b. Amitié et émotion dépressive

« Les filles auraient des relations amicales plus éphémères », « les garçons entretiendraient des relations de long terme », « les filles sont hypocrites, tandis que les garçons sont fidèles en amitié » etc. : les stéréotypes de genre sur l'amitié sont très intégrés dans nos sociétés. Lors d'une conférence sur « les psychologies féministes », dans *la quinzaine des féminismes* à Marseille, l'intervenante et co-organisatrice de l'évènement Sophie N'Diaye a mis en exergue ce stéréotype observé lors de son travail, en tant que psychologue. Elle a également noté la compétition sous-jacente aux amitiés femmes / femmes, qui auraient tendance à comparer leurs vies - et notamment leur compagnons respectifs et leur beauté. Cette comparaison à l'autre dans l'amitié pourrait favoriser le modèle de *vulnérabilité cognitive*, de style « ruminatif » car la propension à la rumination est causée notamment par des « évènements négatifs survenant dans les domaines de la réussite (...) et surtout dans les domaines de la vie relationnelle » (Briffault, 2017 : 149).

De plus, même si les filles ont une « propension plus importante à des affiliations groupales » (op cit. : 152) c'est-à-dire une plus grande facilité à développer des relations interpersonnelles, leur « désir affiliatif » socialement intégré, entraîne des « conséquence négatives plus

importantes » (ibid.) s'il y a un rejet social. *A contrario*, les garçons semblent avoir des relations plus variées, ce qui les protège finalement d'une exclusion - qui serait vécue comme totale. Aussi, le sentiment de solitude, trop souvent facteur de frustration, peut être intéressant à réfléchir dans un contexte de genre. D'après la sociologue Cécile Van de Velde, le lien est producteur du sentiment de solitude subi ou voulu, positif ou non. Le trop plein de sollicitation peut créer un sentiment de solitude ou un besoin de solitude. D'ailleurs, d'après les observations de Cécile Van de Velde, les personnes en maison de retraite qui souffrent le plus de la solitude sont celles qui paradoxalement ont le plus de visites. Cela peut être compris par le fait que le mal-être ou la souffrance qui accompagne souvent ce sentiment est dû à la confusion entre le manque de l'autre et la solitude (Hirigoyen, Singly, Van de Velde, 2017). De manière générale, les personnes se sentant les plus seules sont en premier les personnes veuves, puis les personnes séparées, et enfin les célibataires. Une hypothèse qui peut découler de ces observations serait que la femme, qui a socialement intégré des désirs affiliatifs plus forts, pourrait avoir une réponse de frustration, également plus forte, à la solitude.

c. Amour maternelle et dépression post-accouchement

« Larousse l'affirme, mère et bébé sont en fusion, c'est bien de son ventre qu'il vient, non ? La mère est irremplaçable, ça tombe bien, personne ne veut la remplacer. La société adulte la femme-lézard, la hisse sur un piédestal pour mieux la faire taire. Le père quant à lui fera son apparition au moment de la grande aventure sociale. Ça me terrifie cette histoire. J'y vois un complot contre les femmes. Une façon de les coincer avec le meilleur prétexte au monde : l'épanouissement de l'enfant. Les femmes devraient toujours se méfier quand on leur accorde un monopole »

La femme brouillon – Amandine Dhée (Dhée, 2017 dans Bienaimé, 2018)

À partir du 15^{ème} siècle, les deux aspects centraux de la différence entre homme et femmes sont la fragilité féminine et la reproduction maternelle (Bienaimé, 2018). Cela peut être rapproché des propos de Lutz sur l'émotivité attachée au rôle de mère : *“From ethological bounding theory (Bowlby 1969) to some schools of feminism (e.g., Ruddick, 1980), focus is*

placed on the natural or inevitable emotional concomitants of motherhood (rather than fatherhood), including particularly the positive emotions of love, caring, and attachment” (Lutz, 1990 : 81). Bowlby explique notamment *“the intensity of the bond between mother and infant”* (ibid.) et *“an instinctual need for attachment in the infant and fear of separation”* (ibid.). En d’autres termes, ce lien est nommé « l’instinct maternel », fait commenté par Clémentine Vignal, biologiste et écologue, dans le podcast de Charlotte Bienaimé « Les femmes sont-elles des hommes comme les autres ? ». Pour elle, l’idée d’instinct maternel relève d’un stéréotype de genre. Pour valider son propos, elle discute de l’expérience faite sur des couples de parents à qui on a demandé de reconnaître par ses pleurs quel enfant était le leur. Les résultats montrent deux choses, les femmes accèdent à un taux de réussite plus élevé pour reconnaître le bruit de leur bébé, mais ce résultat est corrélé au temps passé avec l’enfant. Ainsi, il y a un taux de réussite non significatif entre femme et homme, lorsque les parents partagent le même temps en compagnie de leur enfant. De plus, la biologiste montre également que la littérature scientifique menée autour des aspects physiologiques de la maternité – accouchement et allaitement – n’a jamais donné de résultats convaincants sur ledit instinct maternel - et ceux même chez l’animal (Vignal dans Bienaimé, 2018).

En ce qui concerne directement la dépression, une « dépression maternelle » existerait. Elle aurait comme symptôme l’irritabilité et l’hostilité envers l’enfant, avec un recours potentiel à des comportements brutaux, coercitifs, et une moindre tolérance aux demandes des enfants (Lovejoy et al., 2000 dans Briffault, 2010 : 92). Une autre étude (Shay et Knutson, 2008) menée dans l’état de l’Iowa sur 127 mères a montré le lien entre la dépression maternelle et le recours à des stratégies d’escalade punitive. Enfin, au moment de cette étude, « 12% des mères présentaient un épisode dépressif (...) et 38% supplémentaires en avaient présenté un par le passé » (op cit., dans Briffault 2010 : 94).

d. Amour amoureux

D’après Rousseau, « la femme est faite pour céder à l’homme et pour supporter même son injustice » (Rousseau 1762). Le philosophe des Lumières précise sa pensée : « Toute l’éducation des femmes doit être relative aux hommes. Leur plaire, leur être utile, se faire aimer et honorer d’eux, les élever jeunes, les soigner grands, les conseiller, les consoler, leur rendre la vie agréable et douce : voilà les devoirs des femmes dans tous les temps, et ce qu’on doit leur

apprendre dès l'enfance » (ibid.). De manière plus contemporaine, en lien avec la vision du dix-huitième siècle, Manon Garcia soutient que le positionnement amoureux n'est pas le même pour les hommes et pour les femmes : il y a une forme de soumission sous-jacente des femmes aux hommes, induite par une manière différente de définir l'amour (Garcia, 2018). Garcia explique, dans un podcast intitulé « Les couilles sur la table », ce qu'aimer veut dire pour une femme et pour un homme, d'un point de vue hétérocentré : « la valeur des femmes est indexée à l'amour que leur porte les hommes ». Les femmes « ont besoin de l'amour des hommes et sont prêtes à tout donner pour l'avoir » (Garcia, 2018 dans Tuaillon, 2018). En ce sens, « les femmes se soumettent à l'homme en amour » : elles leur donnent à la fois tout, en échange de « justifier leur vie » par le sens que les hommes donnent à la leur. Ainsi, l'une des normes sociales de l'amour est ce sacrifice féminin, prête à tout donner en amour, jusqu'à leur propre liberté. Cela peut se voir actuellement dans les acceptations de mutations de poste entre hommes et femmes. Un homme aura plus tendance qu'une femme à faire passer sa carrière professionnelle avant sa vie de famille. Les résultats d'une étude (Acquati et al., 2018) réalisée aux Etats-Unis de 2015 à 2017 sur des patients atteints de cancer, montrent que les femmes malades étaient quittées dans 20,8% des cas contre 2,9% pour les patients hommes.

Ce premier constat de différenciation amoureuse amène à des pistes pour la dépression. Si la femme donne du sens à sa vie par le regard de l'homme sur elle, et par la vie qu'il mène lui, trouver un sens à sa vie propre à elle, ne lui est pas familier. La notion « de pouvoir de l'amour », conceptualisée par la politologue islandaise Anna Jónasdóttir (1991) peut d'ailleurs être reliée à ce premier point. Cette spécialiste de l'amour analyse le rapport amoureux hétérosexuel comme un transfert d'énergie. Ce transfert passerait de la femme qui, pour exprimer son amour, va prendre « soin de l'autre tout en sacrifiant ses propres besoins » et l'homme « se nourri[rai]t de cette relation pour prendre sa place dans le monde extérieur plutôt que de retourner à sa partenaire une attention réciproque » (Jónasdóttir, 1994 dans Emma, 2018 : 103).

Les propos de la sociologue Eva Illouz qui dépeignent les inégalités affectives entre homme et femme vont dans le même sens (Illouz, 2012). Jusqu'au milieu du 20^{ème} siècle, le rapport de force amoureux est symétrique car homme et femme abordent le marché du mariage de la même manière. Mais dans les années soixante, il y a eu un tournant affectif avec la libération sexuelle féminine qui entraîne un déséquilibre entre les deux sexes. En effet, les femmes devenant libres, deviennent dans le même temps accessibles à tous les hommes sans contrepartie d'argent et/ou de mariage. Elle nomme cela une « dérégulation » sexuelle puisque que les relations intimes sont dès lors « conditionnées par le libre marché » (op cit. :176). « Dans le

contexte d'une organisation patriarcale de la famille et de l'économie érodée et contestée mais (...) présente » (op cit. :173), cette affectivité dérégulée entraîne deux types de sexualité : l'une de type *cumulatif* et l'autre de type *exclusiviste*. Comme le montre plusieurs études citées par Illouz, la première serait une pratique plutôt masculine : « les hommes s'engage[raient] plus fréquemment dans une relation à caractère sexuel que ne le font les femmes » (op cit. : 172). La seconde, donc, serait une pratique plus féminine. Les femmes « accorde[rait] davantage de valeur à l'intimité, à l'amour et à l'affection » (Cubbins, Tanfer 2000 in op cit. : 172). Pour la sociologue, ces deux stratégies sexuelles accorderaient « un avantage considérable au groupe des hommes qui domine le champ sexuel » (op cit. : 173) puisque dans un contexte de dérégulation sexuelle « la sexualité cumulative apporte un avantage stratégique affectif, et plus de pouvoir, que la stratégie exclusiviste » (ibid.). Ainsi, cette différence pose les conditions d'« une *inégalité affective* : une sexualité non exclusive apporte aux hommes l'avantage structurel de pouvoir taire leurs émotions, les hommes étant plus réticents que les femmes à s'engager dans une relation en raison de l'éventail plus large de choix¹¹ dont ils disposent » (op cit. : 174). Puisque les conditions du choix ont évolué, Illouz soutient qu'il existerait alors une « *domination affective* des hommes sur les femmes » (op cit. : 176) exprimée par « la disponibilité émotionnelle des femmes et la répugnance des hommes à s'engager auprès d'elles » (ibid.).

Dans le registre de la jalousie en amour, il est également intéressant de noter que l'homme aura « tendance à exprimer [son] obsession en mettant le problème sur la table, en affrontant [son] rival ou en agressant [sa] compagne » (Galimberti, 2016 : 141). La femme, elle, aura des « épisodes de dépression, des sentiments d'insécurité et fréquemment une tendance à l'auto-accusation » (op cit. : 142). Comme le fait d'ailleurs remarquer Peter Van Sommers (1988), cette différence est due à un déséquilibre dans les jeux de pouvoirs (Van Sommers, 1988 dans Galimberti, 2016 : 142). En effet, les femmes se retrouvent économiquement « dans des situations de plus grandes dépendance que les hommes », ce qui peut être à l'origine « d'un effet plus inhibiteur » de la jalousie (ibid.). L'intériorisation féminine de la jalousie ramène frontalement à la dépression, une rumination de pensée négative non extériorisée. En ce sens, l'axe amoureux peut être très fécond : il ouvre sur les thèmes de la soumission amoureuse, de la jalousie, des différences entre hommes et femmes – autant de thèmes très associés à la notion de dépression féminine.

¹¹ Dû notamment au temps plus long dont ils disposent puisqu'ils n'ont pas le même impératif, imposé aux femmes par l'imaginaire collectif, de faire des enfants.

e. Faire l'amour : sexualité et abus

Le dernier aspect de la relation à autrui que je souhaite développer est lié à l'émotion de l'amour, tout en s'en séparant. Il est l'acte le plus relié à l'amour : la sexualité. À partir de la puberté, les filles deviennent des partenaires sexuels potentiels, potentiellement sujettes à des sollicitations sexuelles inadmissibles ou excessives (Briffault, 2010). D'ailleurs, elles ont une probabilité plus forte d'être abusées que les garçons. En effet, les jeunes filles et jeunes femmes seraient plus touchées que les jeunes hommes par les agressions sexuelles et les abus sexuels dans l'enfance. Les études montrent que les « abus sexuels varient de 7 à 19% pour les filles, et de 3 à 7% pour les garçons » (op cit. : 152). Il faut faire attention à ces résultats : les données sont très difficiles à rassembler sur ces thèmes, les précisions sont faibles et il y existe une grande variabilité de catégories d'abus sexuels. De manière plus sociologique, nous pouvons penser au terreau fertile que notre culture entretient autour des questions d'abus sexuel. En effet, la culture du viol légitime des formes de violences sexuelles considérées comme culturellement normales ou anodines. Dans cette perspective, les violences sexuelles peuvent être plutôt vues comme un « continuum », « un ensemble de comportements abusifs encouragés par la culture du viol, de degrés divers, mais consistant tous à se passer de consentement » (Emma, 2018 : 14). Ainsi, nous pouvons entrevoir un déséquilibre apparent dans l'acte sexuel entre homme et femme, relié d'une part au consentement et de l'autre aux violences sexuelles. D'après Briffault (2010), puisque « les événements de vie négatifs sont (...) l'un des principaux facteurs associés à la dépression » (op cit. : 152), les abus et violences sexuelles sont considérés comme des « événements plus pathogènes de vie » pour comprendre la prévalence féminine de la dépression.

Même si je pose cet axe de compréhension, je ne soutiens pas que nous pouvons comprendre l'iniquité dépressive seulement à travers le prisme de la domination patriarcale. Pour illustrer mon propos, je peux faire référence au débat féministe sur la douleur. Ce débat prend pour racine l'entérinement de la douleur autour des questions féministes, allant jusqu'à être une condition pour faire partie de groupes féministes. En effet, il y a une longue histoire de la pensée féministe sur la violence, les injustices et les discriminations. De ce fait, dans les années 70 voient le jour « des groupes de thérapies féministes et de développement des consciences » (Ahmed, 2004 : 172) qui permettent de transformer la douleur en collectivité et en résistance

(Burstow, 1992 dans Ahmed 2004). Burstow écrit de la douleur des femmes qu'elle est une « aliénation », cette « souffrance inutile mais inévitable, individuelle mais commune, née du patriarcat et de toutes oppressions systémiques » (ibid.).

Les groupes de thérapies permettent ainsi aux femmes de mettre en lien « leurs expériences et leurs ressentis pour examiner comment tel sentiment peut être impliqué dans des relations structurelles de pouvoir » (Ahmed, 2004 : 172). Par ailleurs, d'autres féministes comme Wendy Brown (1995) ont critiqué ce positionnement : il plaçait, en l'accentuant, la douleur comme une condition pour être membre de mouvements féministes (Brown, 1995 :55 in Ahmed, 2004 : 172). Brown explique que les politiques de la douleur (*the politics of pain*) se revendique essentiellement “*by entrenching, restating, dramatising, and inscribing its pain in politics*” (Brown, 1995 : 74 in ibid.). Ainsi, pour elle “it can hold no future – for itself or others – that triumphs over this pain” (ibid). C'est donc un problème de changer des blessures, peines, souffrances en une identité : ce changement couperait court à toute l'histoire complexe des blessures ou injustices qui ne peuvent être comprises seulement par la domination patriarcale. (Ahmed, 1995) Ce débat sur les « politiques de la douleur féministe » est intéressant : il dévoile un problème féministe. Faut-il se questionner sur les problèmes féminins, seulement à travers le prisme patriarcal ? Bien sûr que non, cela anéantirait le contexte historique, culturel, local, relationnel. Par ailleurs, il nous faudrait requestionner notre vision de l'émotion qui ne serait pas subite, soumise, non-intentionnelle, mais bien plutôt active, source de pouvoir, intentionnelle.

3. Comprendre l'émotion dépressive dans les jeux de pouvoir reliés

a. Politique des émotions et des évènements historiques reliés

i. Une rhétorique du contrôle

Je commencerais tout d'abord par réfléchir aux travaux de Catherine Lutz dans le livre *Langage and the politics of emotions*, et à son idée de la « rhétorique du contrôle » dans les discours états-uniens sur l'émotion (Lutz, 1990). Lutz appréhende l'émotion de manière intéressante, sans être à la recherche des « fondements culturels qui la construisent », mais en con-

sidérant l'émotion comme « une catégorie d'analyse propre »¹² (Lutz, 1990 : 69). L'un des aspects importants de cette catégorie est son lien étroit avec le genre féminin. Par suite, « chaque discours sur l'émotion devient, du moins implicitement, un discours de genre » (ibid.). Lutz démontre que derrière chaque discours sur l'émotion, derrière les paroles des femmes elles-mêmes et des hommes, il y a, implicitement ou explicitement, une « rhétorique du contrôle » des femmes, définies comme « faibles et dangereuses » (op cit. : 70). « Parler du contrôle émotionnel sur et par les femmes, en d'autres termes, c'est parler du pouvoir et de son exercice » (ibid.). Dans ce discours, les femmes sont reliées au biologique, à l'hormonal - à tout ce qui est naturel et incontrôlable. C'est pourquoi la faiblesse et la dangerosité sont les maîtres mots : la femme subit son émotion, elle est faible face à elle ; cette émotion la dépasse, est ingérable - ce qui peut être dangereux. Par le biologique, on justifie également que les femmes soient plus émotives que les hommes. En effet, puisqu'elles sont « plus reliées aux processus biologiques qui produisent l'émotion : règles, hormones, utérus prédisent l'émotion » (op cit. : 79). Ainsi, l'émotion devient une donnée biologique qui valide leur infériorité, au même titre que « les menstruations ou le fait qu'elles soient plus faibles, petites ou qu'elles n'aient pas de pénis » (ibid.). Cela peut être rapproché de « la valence différentielle des sexes », notion développée par Françoise Héritier dans *L'exercice de la parenté*. Cet outil d'analyse, la valence différentielle de sexe, place le masculin en son centre et répond à l'intérêt d'une prévalence sociale des hommes (Héritier, 1981). Elle donne pour origine à cela « le maîtrisable » - perte de sang ou de substance spermatique volontaire des hommes - contre « le non maîtrisable » - perte de sang ou de substance du plaisir non volontaire des femmes. C'est dans cet interstice « que se trouve la matrice de la valence différentielle des sexes, qui serait donc inscrite dans le corps ou dans [...] l'observation de ce fonctionnement physiologique » (Héritier, 1996 : 26). Comme nous l'avons énoncé plus haut, ce discours émotif produit du pouvoir, il perpétue et génère le stéréotype de genre selon lequel les femmes sont plus émotives et ne gèrent pas leurs émotions. Alors comment repenser ce pouvoir ? Comment le dépasser pour ne pas toujours construire ce même rapport au féminin ? Comment le réinventer, pour ne pas faciliter la construction d'une dépression

¹² En effet, les émotions sont « intimement liées à la parole », au soi, tout en étant catégorisées d'inférieures par leur aspect physiologique. Exceptées quelques analyses récentes, elles ne sont envisagées que de cette manière négative dans le discours anthropologique. (Abu-Lughod, Lutz, 1990 in Crapanzano, 1994) Or, pour Abu-Lughod et Lutz il y aurait un lien étroit entre les discours populaires et les discours savants posés sur les émotions - d'où l'intérêt de prendre la connaissance que nous portons sur les émotions dans une catégorie d'analyse propre.

féminine qui irait de soi ? Nous proposons d'abord une nouvelle mise en perspective historique de la construction de l'émotivité féminine - et donc d'une certaine vision de la maladie mentale.

ii. De Platon à Foucault : des origines du discours sur la femme émotive à contrôler

Revenons au discours de Platon, mais en tâchant de nous concentrer sur l'aspect politique de l'émotion et sur ses conséquences sur une vision féminine particulière. Le modèle de la cité idéale relaye l'émotion au sphère de la dangerosité : l'émotion menace l'ordre social. La passion, figure d'inversion de la raison, est identifiée au peuple dangereux, influençable, en proie à l'émeute et à la déraison. Ainsi, la femme elle-même relayée au champ du pathos et de l'irrationalité, revêt tout particulièrement ce caractère dangereux, menaçant l'ordre social. Les femmes, comme le peuple, doivent donc être contrôlés pour ne pas menacer l'ordre établi. Le modèle de Platon, qui allie caractéristiques physiologiques de l'âme et politique, renvoie donc à une rhétorique du contrôle de l'émotion, comme vu plus haut (Lutz, 1990). Cette construction d'une vision particulière des passions engendre des conséquences politiques très intéressantes. Puisque nous devons gérer les débordements des passions à l'intérieur de nous-même, « les passions nous deviennent étrangères à nous-mêmes » ; la femme comme le peuple deviennent « étranger[s] au pouvoir et de même il vaut mieux [es] en éloigner » (Lutz, 2004 : 56). La peur de la cité réside dans la perte de contrôle du peuple, dans la prise de pouvoir des systèmes inférieurs, tel que les femmes, qui pourraient devenir incontrôlables. Ainsi, les passions *doivent être* séparées de la raison afin de maintenir le peuple et/ou la femme, à distance de la scène politique. Et c'est pourquoi l'émotion définie dans la science euro-américaine comme cette chose à l'intérieur de l'individu opposée à la raison, devient « un véhicule symbolique par lequel le maintien de l'ordre social peut être exprimé » (op cit. : 57).

L'histoire de la folie est également pertinente dans la compréhension du contrôle des émotions et des corps. Je vais de nouveau m'y intéresser, par le prisme du genre - c'est l'histoire de l'hystérie qui va m'importer ici. L'hystérie est polysémique, ses définitions, très variées du 18^{ème} au 20^{ème}, ont toujours fait controverse : quelquefois « type clinique de névrose », en d'autres temps elle sera « une façon de faire face à la castration » ou « une stratégie spécifique du désir » (Quinet, 2004). Elle devient aussi « une forme de lien social, de discours qui se distingue des autres, comme ceux où il s'agit de gouverner, d'éduquer ou de psychanalyser » (op cit. : 52). Son usage le plus courant dans le discours profane contemporain se retrouve être

celui des femmes ne sachant pas contrôler leur émotions. « Hystéries » au pluriel, donc. L'histoire de l'hystérie revêt tellement de définitions, qu'elle a la réputation d'être indéfinissable (Lasègue 1878 dans Brémaud, 2015 : 486). Une des définitions qui a retenu mon attention est celle de Georget (Georget, 1824, dans Brémaud 2015 : 487), l'un des seuls à n'avoir pas spécifiquement réduit l'hystérie à la femme. Pour lui, les causes de l'hystérie sont « des affections morales vives », dont le siège se situerait dans le cerveau. Ainsi, l'hystérie ne serait « pas en soi l'apanage des femmes ». Les observations de Georget relèvent même des cas d'hystérie chez l'homme (ibid.). Dès lors, selon Georget « le nom même d'« hystérie » serait inapproprié » : ce nom est propre à une localisation dans l'utérus, tandis que son siège est l'appareil cérébro-spinal. Il propose ainsi la désignation d'*encéphalie spasmodique* ou *attaques de nerf*. Georget définira l'hystérie comme « une affection convulsive apyrétique, ordinairement de longue durée, qui se compose principalement d'accès ou d'attaques qui ont pour caractères des convulsions générales et une suspension souvent incomplète des fonctions intellectuelles » (ibid.). Ainsi donc, l'hystérie n'est pas nécessairement féminine, sa construction de l'évènement, jusqu'à son nom, l'a reléguée dans ce champ de compréhension. Il existe toutefois d'autres modèles pour analyser cette nosologie. Relire les événements à la lueur du passé permet donc une nouvelle lecture du présent. Cette lecture du présent apparaît différemment, ajoutée d'une dimension de pouvoir dont elle hérite nécessairement de son passé.

b. Appréhender l'émotion féminine dans une dimension de pouvoir

D'après (Crapanzano, 1994), « le pouvoir (au sens large) se manifeste dans tous les discours, y compris ceux qui se disent « émotionnels » » (op cit. : 3). Or, toutes les études sur les émotions qui s'intéressent au pouvoir ne parlent que « des discours émotionnels », et non pas des « mécanismes par lesquels ils obtiennent ce pouvoir » (op. cit : 4). En ne s'intéressant pas « aux mécanismes au travers desquels ces discours contribuent à dissimuler leur force, leur « intégration » dans les relations institutionnalisées de pouvoir », elles contribuent finalement à cette « mystification ». Il y a une relation évidente à faire entre le contrôle qu'engendre l'émotivité sur les corps (Lutz, 1990, Crapanzano 1994) et le contrôle engendré par la sexualité (Foucault, 1976). Même s'il « est plus facile de réglementer le style [de vie] que d'imposer un régime émotionnel à un individu » (Crapanzano, 1994 :3), nous pouvons noter l'existence en Europe de toute une industrie (religieuse, pédagogique, psychothérapeutique, chimiothérapeutique) qui

visé à une telle imposition ». La même idée se retrouve chez Lutz : l'auteure soutient que « la sexualité et l'émotivité sont deux domaines dont la compréhension est dominée par le modèle biomédical ; les deux sont vues comme universelles, des impulsions naturelles ; les deux se placent dans des discours sur la santé dans le sain et le malsain ; et les deux sont sous le contrôle de professions médicales ou quasi-médicales (psychiatrie et psychologie) » (Lutz, 1990 : 72). Et c'est également « le pouvoir qui crée et discipline » (ibid.) l'émotivité. Ainsi, « la construction culturelle de l'émotion ne peut pas être seulement vue comme une répression ou la suppression de l'émotion des hommes, mais comme la création d'émotion des femmes » (ibid.). En induisant une certaine émotionnalité chez la femme, « les disciplines scientifiques disciplinent les femmes et leurs psychés » (op cit : 83). Ce cadre d'analyse foucauldien pour penser l'émotion redonne du pouvoir aux femmes. Il permet de dépasser la binarité stéréotypée entre raison et émotion ; il la dépasse, en montrant que l'émotion n'est pas seulement à subir mais plutôt à construire, à contrôler, - devenant dès lors un savoir positif. Nous découvrons ici une porte d'entrée pour réfléchir à la dépression et à l'émotion autrement, en dépassant toute subordination au langage et aux binarités. L'émotion n'est plus un outil d'asservissement du féminin à subir, mais un objet de pouvoir qui « fait agir ».

La littérature scientifique euro-américaine de l'émotions se base sur des déterminations, trouver les causes et les effets de chaque événement. (Despret, 2001 : 25). Elle « s'efforce de distribuer les déterminations, ce qui est cause privilégiée et ce qui en est l'effet » (ibid.) Est-ce « le monde passionnant qui me produit comme être passionné » ou ma passion qui produit un monde passionnant ? Mais si « l'émotion change[ait] de cause, qu'elle transform[ait] celle-ci en effet, qu'elle se mett[ait] à résister aux déterminations » ? (op cit. : 25) Une nouvelle manière de construire notre savoir est possible, une manière qui résiste aux déterminations, une manière qui donne du pouvoir. Et c'est pourquoi les savoirs que produisent nos émotions « nous affectent, nous transforment, nous inventent et nous pouvons nous inventer avec eux : nous en sommes les produits et pouvons en être le vecteur » (op cit. : 32).

Dans l'histoire médiévale, les affects ont eu des rôles sociaux très prégnants. C'est une partie du propos de Piroska Nagy et Damien Boquet dans leur livre *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*. Ces auteurs abordent « la manière dont, en créant ou en réaffirmant l'identité émotionnelle du groupe, les affects contribuent au projet d'ordonner la société » (Nagy et Boquet 2015 : 306 dans Núñez Bargueño, 2017). Ainsi, ils montrent que « les affects sont au cœur du lien social, mais également que les émotions agissent dans l'histoire » (Núñez Bargueño, 2017 : 527). Cet aspect social de l'émotion est corrélé dans

le livre à une perspective de genre dont je retiendrais deux exemples intéressants : ceux des femmes reliés à la divinité. La première est « la dévotion au Christ incarnée » qui « en mobilisant les affects, et en particulier celui de l'amour maternel, effectue une féminisation de la déité » (Nagy et Boquet, 2015 : 138 dans *ibid.*). La seconde est l'apparition dans l'Histoire d'un rôle joué par les femmes mystiques, acquérant le statut « d'hommes de dieu ». Ces femmes accèdent à cette « autorité spécifique » « grâce à leur propension aux débordements d'émotion » (Boquet et Lett, 2018 : 14). Ainsi, « la prétendue incapacité des femmes à maîtriser leurs émotions ne les relègue pas toujours dans un rôle inférieur » (*ibid.*). Or, si historiquement nous pouvons entrevoir ces variabilités de valeurs, de comportements et de pouvoir des émotions, une perspective interculturelle du genre dans l'émotion pourrait aussi être très intéressante pour mon analyse.

III. Non-universalité de la dépression et possible « entre-traduction »

Lorsque l'on sort du contexte occidental et que l'on tente une approche comparative des sociétés, on se trouve face à une obligation épistémologique : oublier notre vision psychologisante de la réalité. Dans les termes de Catherine Lutz, nous devons mettre en place « une critique du système implicite » (Lutz, 2004 : 47) lorsque l'on parle d'émotion et de dépression, pour ainsi trouver de nouvelles propositions et accepter le terme « émotion » au sein d'autres cultures. De plus, d'après l'auteure, pour entreprendre « une bonne entre-traduction d'univers émotionnels différents », il faut bien connaître « l'interprétation que donne une ethnothéorie de telles situations » (ibid., 2004 : 73). Nous allons développer plus largement la vision de l'auteure et sa thèse : le concept de dépression n'est pertinent que dans notre modèle euro-américain, par sa construction implicite d'une dichotomie « émotion » contre « cognition ». Nous allons poser tout d'abord la nécessité du relativisme culturel, puis reprendre les grandes étapes de raisonnement de son ouvrage (2001). Trois grands axes vont ainsi guider ma synthèse :

- × **Pourquoi sortir du cadre euro-américain ?**
- × **La dépression est-elle universelle ?**
- × **Comment « entre-traduire » le désarroi émotionnel des cultures de manière symétrique, sans privilégier l'une sur les autres ?**

1. Faire entrer le relativisme culturel : pour une sortie du cadre naturaliste

a. La conséquence d'une vision neutre du savoir construit des émotions

Notre modèle scientifique est basé sur un prérequis fondamental, être le plus neutre possible. Son but ultime est de chercher « l'accès véridique à ce qui est vrai » (Despret, 2001). Pourtant, le savoir sur nos émotions est « un savoir que nous prenons au sérieux, c'est un savoir qui nous affecte » (op cit. : 97). Ainsi, « la manière dont nos sciences conçoivent les bonnes

façons de définir et d'interroger les émotions », des dispositifs qu'elle construit jusqu'à la façon de nous les adresser, « n'a rien de neutre et n'aura jamais de conséquences insignifiantes ou indifférentes » (ibid.). Les conséquences de cette « pseudo » neutralité qui tente de valider le présupposé universel de l'émotion « a dès lors souvent conduit le chercheur à effacer de sa recherche des événements « qui comptent », tant pour celui auquel il adresse ses questions que pour tous ceux qu'il n'interroge pas (op cit. : 98). Par la façon dont le laboratoire et la psychologie expérimentale ont construit l'authenticité de l'émotion, et pour cet objectif d'universalisation, « tout ce qui chez les « autres » ne pouvait recevoir d'analogue chez « nous », s'est vu tout simplement effacé, oublié, ou interprété » (op cit. : 114).

Dans notre propre culture, ce travail « d'assainissement du savoir » a été mis en œuvre. La psychiatrie euro-américaine voit « conventionnellement la possession d'esprits et les rituels de guérison dramatiques dans des sociétés non européennes comme des anomalies, voire des maladies mentales ». Elle « a occulté l'origine politique de ses propres schémas culturels dérangeants » (Littlewood, 2002). Ainsi, l'hystérie, les parasuicides, l'agoraphobie, les troubles de l'alimentation, la violence sexuelle masculine etc. sont autant de nosologies étudiées, sans remettre en question un quelconque contexte social et historique - qui pourrait nuire à l'image médicale, neutre et aseptisée. Le professeur de psychiatrie et d'anthropologie social Roland Littlewood soutient que les maladies psychiatriques, elles aussi, peuvent être vues comme des « états de possession » où un agent individuel est déplacé, à cause d'une intrusion extérieure appelée « esprit » ou « maladie » (ibid.). Par ce modèle universalisant, les pratiques scientifiques « n'ont pu prendre en considération quantité d'évènements [et] de possibles » (Despret, 2001 :97). Ces sciences n'ont pas réussi à traduire justement les émotions des autres ni la manière dont elles s'expriment et se questionnent pour eux. Construire une version de l'émotion sur « un vieux fond de nature commun » nous donne l'illusion que nous pouvons tous être « susceptibles de répondre aux mêmes questions et d'y apporter les mêmes réponses » (ibid.). Cela a finalement « largement contribué à faire taire ceux qui auraient pu faire entendre d'autres versions de ce que peut être une émotion, et la bonne manière pour eux de l'interroger » (ibid.), mais également à faire taire les failles de notre propre version de l'émotion et la nécessité d'y apporter du relief, par une perspective interculturelle.

b. La nécessité d'une comparaison entre culture

Les questions de Despret (2001) prennent alors tout leur sens : « comment faire de notre héritage un problème, et non une solution ? Comment nous reconnaître comme produits de cet héritage, et nous engager aussi comme son vecteur ? » (op cit. : 28) Puisque c'est « par l'ethnopsychologie que les questions à ce dont nous héritons ont pu être suscitées » (ibid.), il devient nécessaire d'intégrer le savoir de l'Autre dans nos propres savoirs.

Wittgenstein développe l'idée de la nécessité d'un métalangage – un langage de commentaire, indépendant de la langue-objet, pour se faire critique de son propre appareil conceptuel (Wittgenstein, 1921 dans Crapanzano, 1994 : 110). « Pour créer un « vrai » regard ethnographique, notre anthropologie européeniste ne doit-elle pas recourir à une médiation, celle de l'expérience de l'altérité ? » (Crapanzano, 1994 : 109). En effet, cette médiation, passant « par les recherches, les lectures, les préjugés culturels », liminaire avec l'inconscient, baignée d'émotion, « résultant de nos rencontres avec l'altérité » (op cit. :110), devient l'un des « facteurs décisifs de toutes les recherches sur les affects » (ibid.). Elle nous permet une « projection sur les émotions d'un Autre », afin d'analyser les notre ou celles des personnes étudiées. Par le biais de ce tiers, « ceux que nous étudions » sont « libérés » de nos propres projections affectives ». Nous sommes ainsi capables de cerner l'atmosphère affective des relations que nous tissons avec eux, « faits de distance, de rupture » (ibid.).

Or, il faudrait définir « comment nous voulons utiliser le savoir des autres » puisqu'il nous rend aussi *autre* dans l'analyse. Cela pose « le problème de ce qui se transmet, et de ce que nous voulons en faire » (Despret, 2001 : 28). Ce savoir de l'autre permet un « réapprentissage » de nos propres savoirs, puisque ces derniers semblent « beaucoup plus concerner les classes moyennes et privilégiées » (Despret, 2001 : 124). Ainsi, ouvrir sur d'autres savoirs limite le privilège d'une seule catégorie de personnes souvent blancs et aisés, et ce au sein même de notre tradition. En effet, l'accent mis sur une « symbolisation des émotions [et] sur leur élaboration psychique » impose « une forme de contrôle et d'exclusion » (ibid.) aux personnes qui ne rentrent pas dans ces catégories privilégiées. Or les femmes, du fait de leur sexe, n'appartiennent pas à ces catégories. De plus, notre tradition a associé son discours des émotions à ses pratiques autour de la folie, et lorsque celle-ci « s'impose à la souffrance et à la folie des autres, la violence » y prend toute sa force (ibid.). Notre modèle se fonde sur la « toute-puissance des affects » qui aboutit « à répéter la torture, puisqu'il s'agit de « faire parler » le patient » sur la violence endurée (Sironi,1994, in Despret, 2001 : 124). Dès lors, tenter de reproduire sur d'autres sociétés nos pratiques thérapeutiques - fondées sur un modèle interno-centré de l'émotion - mène à des formes « similaires à celles de la torture et de l'aveu » (op cit. : 125).

Doubles enjeux donc, entre enrichissement et réapprentissage, ajout et réajustement : la dépression doit nécessairement être pensée hors du courant naturaliste, pour analyser plus finement le cas des femmes. Toutes les femmes de manière indifférenciée (puisqu'aucune ne fait partie de la catégorie privilégiée du fait de leur sexe), et atteindre aussi celles qui ne sont pas blanches, hétérosexuelles, valides ou riches. Et pour atteindre ces points, je me dois d'intégrer le savoir de l'Autre dans la compréhension de la dépression.

2. Réflexions sur le concept de « dépression » en dehors du cadre euro-états-uniens.

Catherine Lutz écrit son article "Depression and the Translation of Emotional Worlds" dans le livre fondateur de la recherche interculturelle sur la dépression *Culture and Depression* (Kleinman, Good, 1985) avec pour thèse un postulat simple :

« La distinction entre le quoi et le comment de l'expérience dépressive et l'opposition entre « émotion » et « cognition » n'ont de sens qu'au sein du système culturel euro-américain dans lequel elles ont été développées ; les accepter sans les questionner, comme c'est le cas aujourd'hui, leur interdit le statut d'outils pertinents pour la recherche transculturelle »

Ainsi, l'auteure nous invite à requestionner des termes qui nous semblent évidents pour entreprendre une entre-translation symétrique des désordres émotifs vécus dans différentes cultures et affiner notre compréhension du vécu de l'autre. Elle va tenter cet exercice en étudiant les phénomènes de perte/préjudice chez les Ifaluk, habitants d'une sur une petite île micronésienne au sud du pacifique.

a. Introduction de l'idée, pour une nouvelle grille de lecture.

La grille de lecture de Lutz, dite « nouvelle », est fondée sur une anthropologie du savoir. Cette anthropologie « tente d'expliquer les multiples façons dont le vécu de la réalité varie d'un individu à l'autre » (Lutz 2004 : 47). Ce « vécu » viendrait d'une de la réalité psychosociale

« « construite par nos positions à l'intérieur de celle-ci et par les manières dont nous l'appréhendons (ibid.). En d'autres termes, cette anthropologie permet de fixer comment « les gens vivent leur rapport à eux-mêmes et aux autres » (ibid., 2004 : 48). Cette démarche rend ce savoir culturel « invisible à celui qui en est porteur ». C'est pourquoi il est important dans les études transculturelles sur la dépression de déterminer « nos propres postulats implicites sur la nature de l'émotion et de la personne », afin de comprendre « quel type de jugement nous portons quand nous parlons de dépression pour décrire autrui » (ibid., 2004 : 49). Ainsi, Lutz pose, comme précepte à son analyse, que les émotions et les événements ne doivent pas être vus comme des faits psychobiologiques d'origine interne, qui cantonnent l'émotion à une « sorte de sentiment », mais qu'il est tout à fait possible de reconstruire l'émotion en l'appréhendant dans son aspect culturel. Pour Lutz, les émotions spécifiques et l'émotion générique peuvent être appréhendées comme « des jugements culturellement construits », c'est-à-dire « des facettes des systèmes culturels de significations que les gens mobilisent lorsqu'ils tentent de comprendre certaines situations vécues » (ibid., 2004 : 50).

Catherine Lutz base son analyse sur différentes ethnothéories qu'elle tente de comparer. Une ethnothéorie est en ethnopsychologie, la manière particulière que peut avoir une culture de se penser et de penser ses émotions reliés à ses propres valeurs et savoirs culturels. L'auteure souligne que les ethnothéories / ethnopsychologies ne sont pas un vernis idéologique, mais « l'une des formes symboliques les plus fondamentales au travers de laquelle les gens se perçoivent et se vivent eux-mêmes » (ibid., 2004 : 54-55). Quatre grandes modalités régissent ainsi le système de savoir culturel sur la dépression :

- Une définition de la « normalité » est entreprise, quelque soit la société. En d'autres termes, il y a « un savoir particulier qui tente de définir ce qu'est un comportement déviant, et ceux qui y répondent de manière adaptée » (Ibid. 2004 : 56).
- Il y a toujours des positionnements « de ce qui peut être connu, de comment cela peut être et ce qui, en définitive, est réel » (Ibid. 2004 : 57)
- Indépendamment de la culture, il y a des choses naturelles, explicites ou présupposées sur la dépression comme « la frustration, la solitude, l'erreur humaine, le désespoir, la perte d'un être cher ou d'un objet précieux » (Ibid. 2004 : 58)

- Pour bien comprendre les mécanismes culturels structurant les désarrois, comme la dépression, il est essentiel de prendre en considération les propriétés et les formes de la conscience, ses origines et ses motifs.

b. Des définitions différentes selon le groupe culturel.

i. Définition interculturelle de l'anormalité

Nous allons voir ici comment les cultures pensent l'anormalité de manière singulière. Cette dernière serait construite par les «*«* définitions négatives » des valeurs, des normes et des attentes culturelles à propos du comportement des gens avec comme influence fondamentale «*«* les conceptions culturelles de la personne et les origines du comportement » (Ibid. 2004 : 59). L'anormalité est ainsi fondée sur le concept de normalité, même si pourtant la norme n'est jamais clairement énoncée (Clément, 1982) ; Ce sont les états anormaux qui sont montrés et décrits explicitement, tandis qu'implicitement nous devinons les états censés être « normaux » (Fajans, 1985). Ainsi, les états normaux peuvent être analysés par la description des dimensions variées de la dépression. (Lutz, 2004 : 61). Tels états sont des « états de bonheur », « affectifs positifs » puisque l'état dépressif a pour symptôme une perte d'intérêt au plaisir et des reproches récurrents fait à soi-même. C'est là que se trouve l'anormalité, la déviance de la personne atteinte d'un état dépressif en Europe et aux Etats-Unis, puisqu'elle est incapable de rechercher le bonheur ou l'amour de soi. De plus, l'absence de joie serait « une violation majeure des aspirations culturelles les plus fondamentales » (Ibid.). Elle serait donc considérée comme anormale ; l'euphorie excessive – considérée comme son opposé et également considérée comme anormale¹³ – serait, elle, socialement plus acceptée. La recherche du bonheur, avec la normalité qui l'accompagne, sont donc produites culturellement. Foucault l'a également montré avec son histoire plus ancienne de la folie (1955 dans Fortanet Fernandez : 2016). C'est pourquoi les « expériences dites anormales, comme la folie, (...) définissent, en négatif, la norme de l'être » (op cit. : 20). Avec l'arrivée de la psychiatrie vient également une nouvelle normalisation sociale. Le psychiatre se doit de « normaliser » la maladie en obligeant le fou à se rendre compte

¹³ Il y a d'ailleurs tout un débat sur la question du bonheur dans les sociétés euro-américaines est si cet état devrait apparaître dans le DSM sous le nom de « désordre affectif majeur – type plaisant ».

qu'il est. Le fou se doit de reconnaître que son délire est irrationnel pour être soigné. Le malade est donc « tenu de vivre dans l'angoisse de se savoir anormal, dominé par la peur, la vigilance, l'humiliation et le jugement constant » (op cit. :38). En conclusion, la psychiatrie devient « l'une des premières sciences humaines à s'occuper de transformer l'être humain en un objet délimité par des pratiques jugées normales » (ibid.), ce qui admet des conséquences considérables sur nos catégories d'analyse propre comme la dépression.

ii. La thérapie et la réponse spécifique à la personne

Une réponse thérapeutique différente sera apportée selon la raison attribuée à la maladie. Si par exemple le conflit social est vu comme sa cause, c'est plutôt une réponse de groupe, un espace de discussion collectif qui sera privilégié. Par ailleurs, si la cause est vue comme un conflit inconscient, une thérapie individuelle sera préférée. L'ethnothéorie occidentale se base plutôt sur ce deuxième modèle intrapsychique, largement inspiré de la psychanalyse freudienne. Au contraire, d'autres cultures ne souscrivent pas à ce modèle : on peut notamment penser à l'étude d'Arthur Kleinman qui a révélé que les patients chinois considéraient leurs sentiments comme des expressions intimes et honteuses qu'il fallait éviter d'approfondir. (Kleinman, 1980). Kleinman a développé la notion d'*insight* - c'est-à-dire de « discernement introspectif limité »¹⁴ chez les patients chinois. Ce discernement introspectif crée une limite considérable pour les objectifs de la thérapie individuelle. Cela peut être relié à la manière différente de positionner le corps vis-à-vis de l'esprit. En effet, dans la plupart des cultures, une interaction est posée entre ces deux entités (White & Marsella, 1982). Lorsqu'il y a une frontière nette entre les deux, la notion de maladie psychosomatique ou somatopsychique apparaît, comme c'est le cas dans la culture japonaise (Lock, 1982) ou la nôtre. Comme nous l'avons vu lors de la partie consacrée au point de vue euro-américain, cette distinction - qui peut ou ne peut pas être faite - « joue un rôle fondamental dans la manière dont on décrit les maladies » (Lutz, 2004 : 60). Cela se répercute notamment sur la manière d'appréhender le deuil. Par exemple,

¹⁴ Traduction du traducteur de (Lutz, 2004)

chez les Ifaluk lorsque le deuil est prolongé il n'est pas considéré comme un problème inconscient individuel¹⁵, mais plutôt comme « un problème dans la nouvelle relation qui vient remplacer celle qui a disparu » (Ibid. 2004 : 64). L'ethnothéorie euro-états-uniennes surmontera cet état dépressif en ayant « recours à une psychothérapie axée sur le développement des capacités d'adaptations personnelles et/ou à une thérapie médicamenteuse axée sur une modification de l'organisation biopsychologique de la personne » (Ibid.). De plus, on peut également noter une différence selon les sociétés dans les attentes interpersonnelles reliées au deuil. Par exemple, les conseils aux personnes endeuillées ont un « rôle central positif » pour les habitants de Micronésie : dans la culture micronésienne, les sujets ne présument pas qu'ils sont les seuls « maîtres de l'interprétation de leurs expériences vécues » (Ibid. 2004 : 65). Ainsi, le rôle de conseiller, voire de « spécialiste » - en somme, l'accompagnement thérapeutique¹⁶ - varie selon la manière de penser culturellement la transformation des individus.

c. Positionnement introspectif et limites du langage : ethno-épistémologie des mots, du savoir et de l'action.

i. L'ethno-épistémologie et l'introspection

Pour comprendre en profondeur les positionnements variés sur l'anormalité et la thérapie, l'approche ethno-épistémologique semble être probante. En effet, une relation existe entre « l'orientation épistémique » d'une culture et la dépression. Cette relation peut être analysée comme un « continuum d'orientations épistémologiques allant du subjectif à l'objectif » (Marsella, 1980 : 273). La science euro-américaine sépare frontalement l'objectivité de la subjectivité, grandement reliée à la dichotomie pensée/émotion. Marsella émet l'hypothèse suivante : l'épistème « objectif » - celui dans laquelle l'ethnothéorie occidentale de la dépression

¹⁵ L'histoire psychiatrique du deuil et de la dépression est d'ailleurs assez intéressante. En effet, au début du DSM dans les années 70, on se rendit compte qu'en période de deuil, les personnes ressentaient les mêmes symptômes que celles diagnostiquées « dépressives ». Il a donc été écrit une clause spéciale, nommée « l'exception du deuil » qui ne diagnostiquait plus une personne « dépressive » si elle avait subi une perte d'un être cher dans l'année. Ce renversement ouvre une brèche, voire une faille, dans les diagnostics psychiatriques, nous y reviendrons plus tard.

¹⁶ Ce travail thérapeutique peut être défini comme le rétablissement de la « chaîne d'idée et d'images venant entre un événement et une émotion » (Ibid. 2004 : 69-70)

est insérée – crée des « structures du soi centrées sur l'individu et à recours aux mots et à l'abstraction dans le vécu de la réalité » (Ibid.). Ceci favorise « l'étiquetage du vécu psychologique » comme manière de se considérer dépressif - ce qui diffère d'autres épistèmes. Ce qui est important ici est donc « la manière dont chaque culture conçoit l'intérieur et l'extérieur », mais aussi leur mode de communication relié, s'il existe, aux « différents concepts utilisés pour parler du désarroi [et] seront considérés comme valides en dernière analyse [donc] relatifs à des épiphénomènes ou échappant au domaine du savoir » (Lutz, 2004 : 68). Par exemple, tandis que les Américains du Nord attribuent une propriété sacrée au contenu de la conscience individuelle, les Ifaluk s'opposent à l'idée d'une intimité inaccessible à d'autres. Pour les habitants de Taiwan, des propriétés d'impureté et de honte existent pour ce qui relève de la partie privée de l'intimité (Kleinman, 1980). De ces différents positionnements découlent des différences introspectives, mais aussi des différences reliées aux thérapies envisagées. L'introspection est très présente dans la culture euro-américaine puisqu'elle porte un fort intérêt aux sentiments individuels. Mais cette dernière peut être très peu intégrée comme pour les Ifaluk qui, prônant une vision morale de leur vécu, vont utiliser l'introspection afin de trier « le bon du mauvais » dans leurs pensées et leurs émotions.

ii. Le langage et ses limites

Le retour sur le langage est essentiel : le langage fonde l'ethno-épistémologie. Il est intéressant de comprendre comment les populations interprètent le langage, et la relation entre langage et désarroi.

« D'où viennent les mots ? Doit-on les interpréter comme l'expression en acte des manifestations intérieures, comme des moyens d'exercice du pouvoir, comme des masques derrière lesquels se cacheraient de vraies intentions, de vraies significations ? Les intentions peuvent-elles s'écarter sensiblement des actes posés et des mots dits ? Lorsqu'on identifie un désarroi chez autrui ou qu'on décrit le sien propre, comment entendre les mots prononcés ? »

(Lutz, 2004 : 70-71)

Ces questionnements, compliqués entre deux personnes qui partagent la même langue, deviennent presque inextricables entre deux personnes aux langues différentes. De plus, la véricité d'un énoncé n'est pas centrale dans chaque culture. En effet, dans les pays du nord, la dichotomie du vrai - le mot « correspond précisément à la pensée ou l'évènement personnel » référé - et du « faux » - le mot ne peut pas être « identifié par aucun observateur » (Ibid, 2004 : 71) – ne se retrouve pas dans certaines cultures. Pour les Anem de Grande Bretagne, par exemple, « les énoncés appartiennent à un contexte » (Thurston, 1981 : 6). Cette centralité portée sur la validité ou non de l'énoncé, peut être reliée à la théorie psychanalytique en vigueur dans les pays du Nord. Cette théorie sert de cadre « pour interpréter les mots de la personne déprimée » en tentant d'aller plus loin que la parole énoncée et ainsi « atteindre un monde intérieur de vécu inconscient hors langage » (Lutz, 2004 : 71), une vérité cachée de la personne. Ainsi, c'est la préoccupation freudienne et euro-américaine qui globalement porte un intérêt au référentiel - et non « aux fonctions pragmatiques du langage » (Crapanzano, 1981 : 126). L'exemple des femmes bédouines et leurs réactions face à des évènements douloureux (Abu-Lughod, 1986b) montrent une manière différente de concevoir la langue. En effet, les femmes bédouines ont deux formes différentes pour exprimer leur désarroi, l'une se traduit par un apparent désintérêt dans les conversations, l'autre correspond à une manifestation poétique exaltée. La première, vue par le spectre de l'épistème scientifique, n'est pas concevable puisqu'elle n'est que simulation et déni du sentiment : elle n'apprend rien, ne dévoile rien¹⁷. Ainsi seule la seconde forme, extériorisée, peut-être validée. Pourtant, dans un contexte bédouin l'intérêt du langage est porté sur le discernement des « dimensions pragmatiques et contextuelles » quand les personnes évoquent des sujets personnels, de l'ordre de l'intime. Ainsi, il est impossible de réduire une expression du désarroi à une autre. (Lutz, 2004 : 71). Enfin, ce tour d'idées ne peut se faire sans le grand penseur du langage, Ludwig Wittgenstein. Selon lui, chaque science doit faire une critique de son propre appareil conceptuel, difficilement faisable en ethnologie sans construire de métalangage, c'est-à-dire une langue de commentaire indépendante de la langue-objet. (Wittgenstein, 1921 dans Crapanzano, 1994 : 110).

Ici nous nous retrouvons face aux limites du langage et *a fortiori* du concept de dépression, un modèle non partagé par toutes les sociétés. La dépression, puisqu'elle est une nosologie dépendante de l'ethnothéorie euro-américaine n'est pas universelle. Nous pouvons penser à

¹⁷ Il faut garder en tête que cet exemple se situe dans l'épistémologie scientifique dominante. Bien sûr, les silences disent des choses et sont dès fois bien plus interprétable que le bruit. Il y a d'ailleurs toute une anthropologie autour du silence qui s'est développée ces dernières années et qui mérite d'y porter attention.

l'étude de Vieda Skultans en Lettonie : l'auteure a montré comment le terme de dépression s'est démocratisé, en remplaçant peu à peu les anciens termes lettons relatifs à la détresse somatique et les limites apparentes de cette transposition (Skultans, 2003).

En fait, nous tombons dans un « vice de catégorie » (Kleinman, 1977) lorsque nous considérons et utilisons un concept d'une culture particulière, comme celui de « dépression », dans la recherche interculturelle. Ainsi, en prenant l'ethnothéorie euro-américaine de l'affect et du syndrome dépressif comme catégorie d'analyse interculturelle, nous nous retrouvons soit à découvrir une « dépression universelle » même si le terme est intraduisible d'une culture à l'autre, « soit à l'affirmation que la dépression n'existe pas, parce qu'elle n'a pas d'équivalent conceptuel » (Lutz, 2004 : 102). Catherine Lutz se positionne quant à elle sur une troisième voie, qui sera une bonne part de la seconde partie de mon analyse interculturelle : une entre-translation du désarroi émotionnel.

3. Entre-translation du désarroi émotionnel sans privilégier une conception sur les autres

a. Situations de désarroi : un cadre à penser selon les cultures

Catherine Lutz souligne que pour entreprendre une bonne entre-translation de mondes émotionnels, il est nécessaire de bien connaître comment sont interprétées les ethnothéories des situations de désarroi (Lutz, 2004). En fait, « le concept d'émotion lié à la dépression recouvre des situations variées » (Ibid., 2004 : 73). Certaines de ces situations prennent finalement le rôle de cadre, en donnant leurs significations aux émotions. Ce sont les ethnothéories – les valeurs et les savoirs culturels – qui détermineront « quels types de circonstances seront considérées comme des ensembles signifiants » et ainsi ce qui pourra être vu comme un événement (ibid.). Par exemple, en s'appuyant sur l'ethnothéorie états-unienne, Beck (1967) et Seligman (1975) notent deux types d'événements reliés au désarroi : « la vacuité de toute action » et le « sentiment d'impuissance (...) partagé par l'ensemble de l'entourage ». Seul le premier est à rattacher au concept de dépression. De plus, les patients de Beck et Seligman font la distinction entre le variable et le persistant ; le global et le spécifique ; l'interne et l'externe. Ainsi, une

personne a plus de chances d'être jugée « dépressive » si elle explique l'inefficacité de ses actions par des causes *persistantes* (causes biologiques), *globales* par nature et *internes* (cela vient de moi). Ceci est spécifique de la culture états-unienne. Toutefois, des situations peuvent être considérées comme universellement « difficiles à vivre » : le préjudice/perte ou l'incapacité à se donner des objectifs personnels (Lutz, 2004 : 74) Le concept de préjudice/perte peut être vue basiquement comme la « soustraction d'une chose de valeur (B) du domaine (A) auquel il appartenait précédemment (A – B) » (Lutz., 2004 : 109). Ainsi, cela peut être recentré sur l'individu comme pour l'ethnothéorie psychiatrique ou recentré sur le groupe car les « valeurs culturelles » déterminent « quels objets sont enviables » ou non (ibid.). On peut poser comme prérequis à la recherche interculturelle de « commencer par un agencement de sens et de corrélations moins marqué par sa culture spécifique que celui que suppose le concept de dépression » (Lutz., 2004 : 75) Dans ce contexte, Catherine Lutz propose de décrire les concepts Ifaluk sur la nature des situations de préjudice, de perte et de frustration.

b. Modèle du désarroi émotionnel chez les Ifaluk de Micronésie.

Avant d'en venir spécifiquement au modèle des Ifaluk face aux situations de préjudice / perte, il me semble important de répéter la principale distinction ethnopsychologique centrale à la compréhension des ethnothéories : celle de la corrélation entre la pensée et l'émotion. Dans le modèle européen existe une dichotomie déclarée entre le pôle cognitif et affectif. Dans d'autres cultures, ces deux pôles ne peuvent se concevoir en opposition. C'est le cas de la population Micronésienne qui utilise les termes de *Nunuwan* – pour pensée / émotion et de *Tip* – pour volonté/émotion. Ainsi, par « leur chevauchement conceptuel », ces deux termes rendent impossible la séparation entre émotion et pensée (ibid., 2004 : 77).

Après ce récapitulatif, je vais maintenant tenter de présenter l'ethnothéorie des Ifaluk et l'appréhension du préjudice/perte, grâce aux outils qui interprètent les situations de désarroi comme normales et anormales. Les Ifaluk forment un large réseau relationnel, avec 40% d'enfants adoptés, par exemple (op. cit : 90). Dans la communauté Ifaluk, la perte d'une personne engendre « un grand impact sur le système social ». D'ailleurs, « être en compagnie » est un besoin fondamental, tandis qu'être seul est vu comme un « isolement épouvantable » (op. cit : 91). Le vocabulaire connaît ici un large corpus qui permet de définir « les variations de comportements ou d'humeur » (op. cit, : 92). Ces notions sont principalement d'ordre moral : les

noms utilisés pour identifier les sentiments et les actes sont également des jugements. Le terme *numuwan* (pensée/émotion) fait partie de l'expérience de chacun et est « garant de la conformité des actes posés » (ibid.). Les enfants n'ont pas beaucoup de *numuwan*, celui-ci s'acquiert avec l'âge. Il y aurait une corrélation entre la maladie mentale - les malades mentaux se disent *bush* - et des difficultés dans l'expression du *numuwan*. La connotation morale se voit dans son utilisation. En effet, beaucoup de *numuwan* peut être positif et signifier une personne attentive aux autres. Par ailleurs, ceci peut aussi être considéré comme une perturbation, qui engendrerait alors « des tensions néfastes à la vie sociale » (op. cit : 93). Beaucoup de mots existent pour définir « différentes classes d'évènements remarquables », qualifiables d'émotions (ibid.). Lutz a réparti en deux classes les émotions pertinentes dans les situations de préjudice / perte et de désarroi (voir annexe 1). On peut également relever que les Ifaluk parlent abondamment de leurs émotions, ce qui n'est pas vu comme une preuve « d'infériorité ou d'individualisme ». De plus, différents aspects de l'ethnopsychologie Ifaluk ont des « conséquences sur la manière dont le stress, et particulièrement le préjudice / perte sera vécu et supporté » (op. cit : 100). En effet, même si « l'aversion pour le préjudice / perte est sans doute universelle » (op. cit : 101), le positionnement des Ifaluk face à un événement particulier est d'ordre moral. Le vécu de telles situations dépend ainsi fondamentalement du jugement moral, normalement « partagé par tous (et) porté sur sa validité » (op. cit : 102).

Un parallèle avec la psychanalyse freudienne sur la dépression peut être intéressant ici. D'après Freud et l'ethnothéorie euro-américaine, le monde connaît une division interne, entre lui-même, le moi et le *surmoi*¹⁸. Le *surmoi* serait une entité dressée contre l'autre partie du moi, qui « la critique, et, le cas échéant, la considère comme un objet » (Freud, 1963 : 168). De plus, une relation du même type que la cognition avec l'émotion est créée puisque « nos « pensées » critiquent nos « émotions » » conscientes (Lutz, 2004 : 102). Par ailleurs, d'après Freud, pour le mélancolique, cette « lutte intérieure entre ces deux catégories du moi » serait d'une forme extrême. En ce sens, l'ethnothéorie freudienne dominante est bien éloignée de celle des Ifaluk ou d'autres groupes culturels. La question qui reste en suspens serait donc « comment traduire fidèlement les processus émotionnels de [sociétés] différentes de telle sorte qu'ils soient compréhensibles les uns par les autres ? » (Op. cit : 103)

¹⁸ Je ne développerais pas ici la troisième entité du moi, le *ça* qui se retrouve originellement dans la théorie de Freud, car je l'ai déjà fait en première partie du mémoire et que je me concentre ici sur son modèle de la mélancholie ne prenant en compte que le moi et le *surmoi*.

c. L'entre-traduction des univers émotionnels

L'une des limites aisément repérable lorsque l'on tente une entre-traduction des ethno-théories, c'est son évidente asymétrie. En effet, les traductions sont principalement faites de l'anglo-américain vers les autres langues cibles, lorsque l'on pratique l'interpsychologie sans prendre en compte « l'ethnopsychologie sur la personne, sur la conscience et les actes ». Cela engendre une « production de modèle concluant à des déficits dans le fonctionnement psychologique et social » quand celui-ci est différent du nôtre (op. cit. : 104). Nous pouvons notamment penser aux travaux de Leff (1973, 1981) : l'auteur a tenté d'étudier la dépression de patients dans neuf différents pays par des tests qui demandaient de reporter des résultats sur trois échelles d'état émotionnel – dépression, anxiété et irritabilité. Ces tests étant complètement eurocentrés, le résultat fut sans équivoque : plus les participants étaient éloignés de Londres, moins ils arrivaient à différencier anxiété et dépression. Ainsi, nous pouvons remarquer que le modèle psychiatrique et les psychiatres occidentaux qui en véhiculent l'ethnothéorie « sont un facteur d'amplification de l'ethnothéorie commune des émotions », dont la dépression fait partie, en y voyant des événements intrapsychiques (op. cit. : 105). Pour Despret, une « bonne partie de la tradition psychanalytique continue de chercher ailleurs les témoignages de sa légitimité » (Despre, 2001 : 123). Ainsi, beaucoup de recherches transculturelles comme celle de Leff, « ont pendant longtemps traduit les relations affectives dans les schèmes qui sont les nôtres, en refusant la mise à l'épreuve que pouvaient constituer d'autres modes d'expériences ou d'expression » (ibid.) Ces chercheurs posent que « leurs vies [est] un magma indifférencié » : ils n'acceptent pas « que les signifiés de notre langue soient des constructions culturelles, qui échappent souvent à un examen explicite et restent donc flous » (Lutz, 2004 : 106). Werner et Campbell (1970) proposent par exemple de donner « un ensemble d'énoncés équivalents (...) dans chaque langue » pour donner « plus de sens contextuel, à chacune des langues » (Werner et Campbell 1970 : 407 in op. cit. : 103) et porter donc son intérêt sur « l'enchevêtrement de sens ou de relations entre concepts » (ibid.).

Ainsi, même si l'ethnothéorie euro-américaine se concentre sur une introspection émotionnelle et puisque son universalité n'est absolument pas avérée, il est obligatoire d'ouvrir l'entre-traduction du désordre émotif à ces « aspects moraux, circonstanciel ou sociaux » (op. cit. : 108).

Lutz le résume ainsi :

« Les émotions peuvent être classées avec les valeurs morales plutôt (ou autant) qu'avec une dynamique intérieure, elles peuvent être liées aux pensées logiques autant ou plus qu'à un conflit interne, et vues comme des caractéristiques de situations ou de relations plutôt que comme une propriété des individus » (ibid.)

Pour atteindre cette classification plus exhaustive de l'émotion et une entre-translation des univers émotifs symétriques, l'un des moyens prônés serait d'examiner plutôt les concepts de préjudice / perte et d'inhibition de l'action, de même que la manière dont un système social y répondra dans chaque culture. En fait, ces concepts étant moins travaillés que celui de dépression, ils pourraient « servir de point de départ à la recherche transculturelle » (op. cit : 109). Pour comprendre comment vivent les autres groupes culturels face à leurs émotions, le concept d'émotion défini par Catherine Lutz comme un « ensemble de jugements construits par la culture et négociés dans le corps social » (op. cit : 109-110) a plus d'intérêt que la définition psychobiologique développée par l'ethnothéorie de l'ouest, Le sens donné à la notion de préjudice / perte est donc élargi : la notion est considérée de façon morale, politique et sociale.

4. Le désarroi émotionnel féminin dans ou hors du schème naturaliste

Ce tour d'horizon sur l'entre-translation du désarroi émotionnel me donne la possibilité d'appréhender les limites de la traduction du terme de « dépression », sortie du contexte euro-états-uniens. Cela réouvre d'ailleurs mes réflexions sur l'utilisation du terme de « dépression féminine » dans un contexte euro-états-uniens. Après ce tour d'horizon interculturel, le terme de « désarroi féminin » convient mieux : il englobe plus largement des aspects moraux, sociaux et politiques. Un élément intéressant à noter est qu'ainsi un contexte de genre, comme le contexte interculturel, semble nécessiter des notions plus simples comme celles de « préjudice / perte » et « situations de désarroi » pour être vraiment pertinent dans son analyse.

a. Repenser le mal-être féminin dans des sociétés non naturaliste

Mon développement sur les troubles émotifs dans un contexte interculturel me donne une base solide pour réfléchir au désarroi féminin, hors et dans l'Europe et les Etats-Unis. En effet, je risque moins de tomber dans une asymétrie de traduction, si je connais les limites qui découlent d'une transposition d'un modèle des pays du nord vers les pays du sud.

La question qui reste prégnante après ce tour d'horizon anthropologique serait : comment penser finalement le mal-être féminin dans des sociétés où la dichotomie raison (homme) / émotion (femme) n'existe pas ?

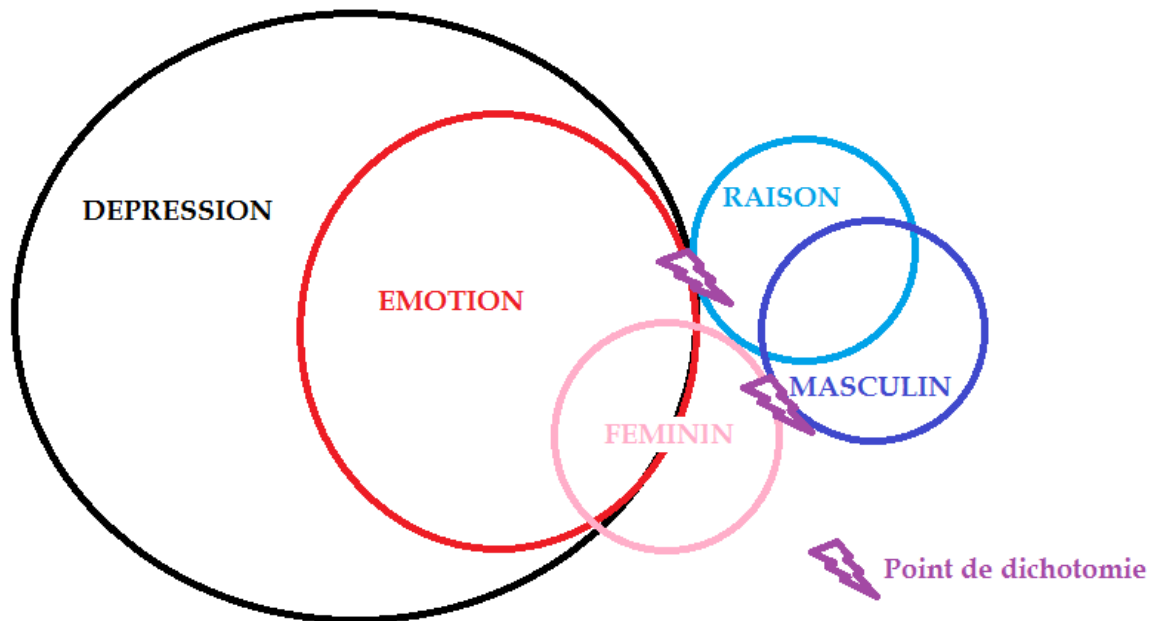


Schéma de la vision euro-américaine du désarroi émotionnel © Justine Reboul

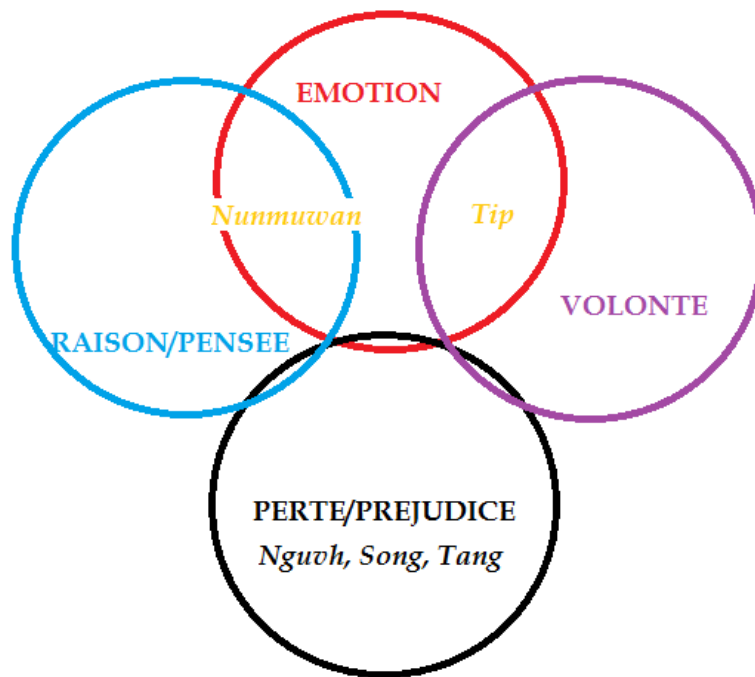


Schéma de la version Ifaluk du désarroi émotionnel © Justine Reboul

Ces deux schémas montrent comment sont appréhendés respectivement des événements de désarrois émotionnels euro-américain et Ifaluk. Directement une différence apparaît autour des bulles « émotion » et « raison » : le premier schéma les montre en dichotomie, le second les positionne ensemble, partageant un même « sentiment » *nunuwan*. De ce premier constat dont découlent beaucoup d'autres différences, Lutz conclut que la catégorie « dépression » ne peut être comprise que dans le cadre euro-américain puisqu'elle n'est viable que dans la dichotomie pensée / émotion. Elle conclut aussi qu'un modèle moins rigide et contraignant que celui de « dépression » permettrait une entre-translation symétrique entre culture. Ainsi, nous pouvons supposer que réfléchir au désarroi émotionnel euro-américain hors du schème naturaliste séparant frontalement la pensée de l'émotion, serait plus neutre pour les catégories de genres et de sexes, elle-même fondées sur cette dichotomie. Cependant, l'anthropologue ne dit pas comment sont comprises les catégories du féminin et du masculin chez les Ifaluk ; Voire s'il existe des catégories de genre issues de celles du sexe ou même s'il existe des catégories de sexe à proprement parlé. Ainsi, je ne peux affiner cette première hypothèse par l'exemple Ifaluk. Dès lors, ouvrir sur d'autres enchevêtrements de pouvoir, d'autres manières d'analyser notre science, me paraît intéressant pour terminer ce tour d'horizon interculturel.

b. Un renversement de la pensée : le langage comme producteur du social

Dans l'analyse du préjudice / perte des Ifaluk, Lutz ne montre aucune différenciation genrée. Pourtant d'après plusieurs anthropologues (Lévi-Strauss, Héritier), chaque société se fonde sur une dichotomie de genre liée à une dichotomie sexuée. En effet, pour Françoise Héritier, toute société connaît une domination masculine, c'est une différence universelle (Héritier, dans Bienaimé, 2018). Pour elle, les différences lisibles et visibles dans le corps des hommes et des femmes correspondent à un « substrat biologique » sur lequel toutes les sociétés se sont basées et organisées (ibid.). De plus ces différences biologiques ne prennent de sens que dans un cadre d'intelligibilité : elles sont interprétées, positionnées dans une hiérarchie entre sexe plutôt en défaveur des femmes (ibid.). Par ailleurs, un point de basculement est orchestré avec l'idée de Christine Delphy. Elle suppose que « le genre précède le sexe » et non l'inverse. En effet, elle renverse l'idée couramment soutenue en anthropologie, notamment par Françoise Héritier, que le genre, cette partie socialement construite divisée en deux catégories : le féminin et le masculin, aurait pour origine la différence naturelle du sexe (Delphy, 1981 dans Jean-Marc, 2019¹⁹). En fait, l'anthropologue complexifie l'analyse en admettant qu'il y a du social dans le biologique car la catégorisation d'« homme » ou de « femme », dont on pourrait penser qu'elle est « naturelle », est une construction sociale, qui accompagne et même fonde la hiérarchie (ibid.). Ainsi pour elle, le sexe ne peut pas constituer une catégorie d'analyse « naturelle » puisque nos catégories sont des catégories de pensées et de perceptions, elles sont donc forcément sociales. Ainsi, ces catégories viennent avec le langage puisque notre monde est un chaos, sa matérialité ne peut admettre de catégorie, c'est nous qui lui donnons du sens par notre langage (ibid.). C'est donc une absurdité de notre langue, voire un oxymore, que de parler de « catégorie naturelle » tel que le sexe (ibid.). La catégorie se sert d'éléments naturels, dans la matérialité du monde, mais ce n'est pas la nature elle-même qui nous dit ce qu'il est mais bien nos catégories d'analyses (ibid.). Ce renversement épistémologique me paraît intéressant car il permet de sortir de cette « naturalité » de sexe au fondement de la légitimation des inégalités. Il permet aussi de questionner le modèle préjudice / perte des Ifaluk sous un nouvel éclairage. Et si, dans leur langage, la différenciation homme / femme n'était pas dominante ? voire n'existait pas ? Il

¹⁹ Toute la pensée de Christine Delphy est tirée d'une vidéo d'elle, publiée par l'abonné « Jean-Marc B » sur le blog de Médiapart, intitulé « *Le genre précède le sexe, par Christine Delphy (vidéo)* », Médiapart, 6 mars 2019, © Fairchoice (à retrouver en citographie).

serait intéressant de l'analyser dans ce sens-là, sans a priori de langage qui séparerait directement les hommes, des femmes. L'analyse de Delphy nous permet ainsi de repenser notre manière même d'appréhender le langage. Elle semble donc plus heuristique, pour sortir du cadre naturaliste et pour finalement s'articuler à d'autres « versions » du monde.

Mais plus encore, que de réanalyser ces catégories sémantiques, Lutz (1990) s'est intéressée aux manières syntaxiques d'énoncer ces émotions. Son constat, par les dimensions novatrices qu'elles explorent, crée autrement une « version » de l'émotion.

c. Une version plus articulée de l'émotion dépressive féminine

Lutz (1990) explore « la possibilité d'un *hiatus* entre le discours dominant et la manière dont les femmes et les hommes expriment réellement, à un niveau microscopique, leurs émotions » (Lutz 1990 in Despret, 2001 : 210). Je me suis arrêtée, lors de l'analyse d'une « version » féminine de la dépression (chapitre 2), à son idée de rhétorique du contrôle entretenu par le discours des émotions et le lien étroit que cela entraîne sur une discipline des corps comme celle induite par la sexualité. Je vais maintenant prolonger son analyse ici car elle semble adéquate à un cadre interculturel par une sortie du courant naturaliste et enfin à une version plus articulée de la femme reliée à un caractère émotif. Lors de son étude réalisée aux États-Unis, Lutz a fait des interviews qui demandaient aux personnes questionnées de narrer des expériences émotionnelles récentes et les sentiments éprouvés vis-à-vis de leur vie de famille et de leur travail. De ces discours, elle procède alors à une double analyse : une sémantique, « qui s'intéresse au contenu des énoncés » et une syntaxique, « qui se focalise sur la structure de ceux-ci » (ibid.). Ainsi, toute son entreprise syntaxique cherche à « repérer, la manière dont les gens mettent leurs émotions à distance » (ibid.). C'est-à-dire, comment ils dépersonnalisent ou dénie leurs émotions, par l'utilisation du « je » ou bien la voix active ou passive, le présent, ou s'ils peuvent ou non « présenter l'émotion dans une forme abstraite » etc. (ibid.). Nous pouvons remarquer que cette seconde analyse s'éloigne diamétralement des préoccupations freudienne et euro-américaine qui globalement porte un intérêt au référentiel et non « aux fonctions pragmatiques du langage » (Crapanzano, 1981 : 126) ». Ainsi, l'enjeu n'est plus de voir si l'énoncé appartenant à un référentiel est valide ou non, l'aspect sémantique analyse déjà cela. L'enjeu est plutôt de voir si « la manière dont les personnes interrogées adhèrent [ou non] à la rhétorique du con-

trôle ». L'analyse syntaxique devient un outil privilégié, car la syntaxe se fait « objet d'un contrôle moins rigoureux par celui qui parle, que la sémantique qu'il utilise » (Lutz, 1990, in Despret 2001 : 211). On note des résultats contradictoires entre les deux analyses. Tandis que l'analyse sémantique montre bien que « les femmes adhèrent plus que ne le font les hommes à la rhétorique du contrôle », l'analyse syntaxique, elle, ne montre pas une telle différence. En effet, sémantiquement, les femmes vont avoir tendance à plus exprimer leurs émotions corrélées à la nécessité de devoir les contrôler, mais elles n'utiliseront pas forcément de « formes syntaxiques plus personnelles, plus immédiates (...) qui les révéleraient comme plus émotionnelles ou plus expansives » (ibid.). D'après ces résultats, Lutz hypothétise que les femmes ne sont pas plus émotives que les hommes mais qu'elles reproduisent une « vision » culturelle qui admettrait qu'elles le soient plus. En définitif, le contenu de leur énoncé est en adéquation avec la vision culturelle dominante. Mais cela peut aussi être analysée comme « une stratégie dans les jeux de pouvoir » : si les femmes montrent ou insistent « sur le fait qu'elles peuvent se contrôler, elles induisent qu'elles n'ont pas besoin d'un contrôle externe » (ibid.). De plus, tandis que l'analyse sémantique permet de révéler que les femmes adhèrent plus fortement, consciemment ou inconsciemment, à la rhétorique du contrôle, l'analyse syntaxique relève, elle, une « dimension non-contrôlée » du discours (op cit. : 212).

Despret note de cette analyse son fort potentiel à l'articulation : de ces dimensions particulières montrées par Lutz, « la femme devient (...) autrement articulée » (Despret, 2001 :211). À une « vision », « imposée par la culture, les sciences, les jeux de pouvoirs », que les femmes se donnent d'elles-mêmes sémantiquement, « Lutz substitue la possibilité pour les femmes de répondre à la question des versions : comment et à quoi cela s'(m')articule ? » (Ibid.) Cela procure un double dépassement épistémologique : un choix de « lieu qui articule les femmes au langage de manière plus intéressante que ne le fait la sémantique » (op cit. : 112) et dans un même temps une redéfinition du « contraste « contrôle » - « non-contrôle » » (op cit. : 113). Ainsi, Lutz crée à cet effet des « lieux (...) plus propices qui autorisent les sujets à se définir d'une manière plus intéressante » et qui permettent dès lors de résister aux « visions » (ibid.). Aux « visions » comme celles qui soutiennent une émotivité naturelle de la femme ; une émotivité par essence dichotomique à la raison ; une émotivité qui relègue enfin, plus de femmes aux caractéristiques du modèle dépressif euro-américain.

CONCLUSION GENERALE

Je voulais comprendre pourquoi la « dépression » connaissait un *gender gap* dans nos sociétés. J'ai ainsi tenté de montrer comment l'objet « émotion » pouvait, à l'aide d'une perspective de genre, donner un cadre d'analyse pertinent à une compréhension du désarroi émotionnel féminin. Mon étude, qui se voulait plus exhaustive au départ, s'est finalement cantonnée à analyser le désarroi émotionnel féminin de l'aire culturelle euro-états-uniennes, couramment appelé la « dépression ».

D'abord, j'ai analysé comment était perçu l'émotion dans notre modèle scientifique. J'ai ainsi montré comment notre définition de l'émotion était spécifique à nos conceptions culturelles et à notre longue histoire scientifique. Je me suis ensuite questionnée sur les points de ressemblances et de différences que l'on admettait, entre l'émotion et la « dépression », pour pouvoir utiliser dans un rapport de réciprocité la littérature faite sur ces deux entités. J'en ai conclu que d'un point de vue anthropologique les deux pouvaient être confondues. Enfin, j'ai pu en tirer des premières analyses quant-au lien entre l'émotion dépressive, la relation à autrui et la construction de nos sciences. J'ai donc montré le lien fort qui s'entretenait dans notre tradition entre notre propre savoir sur l'émotion et les pratiques reliées. En définitif, ce savoir et ces pratiques « prolonge[nt] nos conceptions » (Despret, 2001 : 33) tout en les transformant : tout ce qui sera dit participera à cette transformation, devenant à son tour vecteur d'héritage. Bien appréhender l'objet émotion comme catégorie d'analyse propre, m'a permis ensuite d'ouvrir les questionnements sur la spécificité féminine de l'émotion et donc de partir de la dépression.

J'ai ainsi tenté d'analyser l'aspect genré de l'émotion dépressive. J'ai développé trois aspects co-dépendants de cette « version » féminine de la dépression. Un aspect « fondamental », la dichotomie pensée / émotion, masculin / féminin sous-jacente, un aspect relationnel, l'émotion dépressive comprise par la relation aux autres, et enfin les enjeux de pouvoir qui en découlaient inéluctablement. Ici, mon propos a été de montrer comment la science avait construit une version féminine de la dépression, et comment notre savoir à la science le perpétuait à son tour. Grâce aux trois axes de cette partie – fondamental, relationnel et de pouvoir – j'ai repris en filigrane ce que j'avais pu poser au chapitre un sur l'émotion mais en me focalisant sur un contexte particulier de l'émotion : le désarroi émotionnel féminin dans

les pays du Nord, aussi nommé par mes soins « dépression féminine ». Cela m'a donc permis de montrer le lien qui existait entre une dichotomie structurelle de notre pensée et une nosologie de « santé mentale » : la « dépression ». De plus, des premières réflexions sur la possibilité de sortir de ce cette dichotomie structurelle ont pu être avancé. J'ai voulu dans un second temps concentrer mon analyse sur les relations à autrui car genèse de nos émotions. Dans ce but, j'ai basé mon analyse sur les différentes formes de l'amour, émotion centrale dans la relation que l'on entretient avec l'autre. Tout l'objectif de cette partie fut de montrer quels facteurs – socio-économiques et anthropologiques – structurant les relations, pouvaient être à l'origine du *gender gap* dépressif. Enfin, le dernier axe s'est voué à mettre en exergue les jeux de pouvoirs sous-jacents à notre savoir particulier à l'émotion. Notamment, j'ai tenté d'analyser la rhétorique de contrôle (Lutz, Abu-Lughod 1990) induite des discours sur l'émotion, son lien intrinsèque au politique (et donc au pouvoir), et la possible marge de manœuvre qui en découlait dans un cadre de compréhension foucauldien.

En dernière partie de mon exposé, j'ai voulu ouvrir mon sujet à une perspective interculturelle de la « dépression » pour trouver d'autres pistes de réflexion à une sortie du cadre rigide naturaliste séparant les émotions de la raison. Ce dernier point m'a en effet permis de montrer la non-universalité, voire la *non-légitimité* de la nosologie « dépression ». Aussi, j'ai pu trouver de nouvelles pistes pour retraduire le concept « dépressif », avec des catégories d'analyses moins rigides, s'adaptant mieux à une traduction entre cultures. L'un des modèles sur lequel j'ai finalement réfléchi fut celui de préjudice / perte des Ifaluk de Micronésie (Lutz 2004). Par ailleurs, ce modèle, ne m'a pas permis de spécifiquement m'intéresser au cas féminin et à de nouvelles pistes de recherche pour dépasser non pas seulement la dichotomie nature / culture, mais sa lecture liée au féminin / masculin. Ce dernier point fut donc travaillé en mobilisant d'autres auteures, notamment deux anthropologues du genre Françoise Héritier et Christine Delphy. J'ai, ici, plus spécifiquement montré en quoi leur théorie était diamétralement opposée, et celle de Delphy plus apte à une sortie du courant naturaliste. Enfin, j'ai montré comment Lutz (1990) a orchestré un changement dans la manière d'appréhender le discours populaire et savant sur l'émotion. Pour cela elle a finement analysé des interviews réalisés sur des hommes et de femmes états-uniens et leurs pratiques pour gérer leurs émotions. Elle a mis en exergue un interstice possible entre le discours dominant et la manière dont il est mis en pratique dans le discours des interviewés. Elle a orchestré une double lecture de ces discours, l'une sémantique ne révélant pas de différences et l'une syntaxique faisant apparaître ce *hiatus*. Son étude montre ainsi une toute autre réalité que celle de « la femme émotive » : elle prolonge

le savoir et le fait rendre plus articulable à d'autres savoirs. Dans les termes de Despret (2001), elle propose une version plus articulée d'un même phénomène. Cette proposition innovante de Lutz pour appréhender notre savoir à l'émotion permet finalement cette sortie recherchée du cadre dichotomique.

Par ailleurs, des limites importantes découlent de mon propos. Premièrement, je me suis cantonnée à décrire l'aspect féminin, sans jamais questionner son homonyme masculin. Ainsi, mon développement se retrouve partiellement exhaustif. Il n'analyse jamais, en négatif, pourquoi les hommes sont moins sujets à la dépression, ou même s'ils sont réellement moins dépressifs que les femmes. En somme, quelles conséquences, la dichotomie entre l'émotion (féminin) et la pensée (masculin) entraînent sur l'aspect masculin de la nosologie dépression ?

Secondement, au sein même de l'aire culturelle euro-états-unienne dans lequel mon récit prend place, des limites de réflexions apparaissent. Ce point je l'ai en grande partie développé dans le second chapitre de mon mémoire, partie a. intitulé « iii. Les limites du savoir et de son objet ». En voici un bref résumé. Mon sujet se positionne dans le même rapport de contemporanéité que notre science avec son objet d'étude. Il prend place dans la construction d'un savoir particulier qu'il tente dans un même temps de déconstruire. Ainsi, la science - qui prescrit, tout en décrivant (Hacking, 1995 in Despret 2001) – connaît sa limite interne : elle est inextricablement reliée à son objet de savoir et à celui qui le produit. Elle n'est donc par essence jamais neutre, mais mouvante.

Troisièmement, mon sujet n'explore pas le désarroi émotionnel féminin dans d'autres aires culturelles et il omet aussi le contexte intersectionnel sous-jacent. En effet, je suis restée plutôt focalisée dans mon travail à déconstruire à la fois la nosologie « dépression » et à la fois son aspect genré et ce par une recherche détaillée sur notre manière d'appréhender l'émotion. Dès lors, des premières réflexions prolongent, voire ouvrent mon exposé : comment appréhender le désarroi émotionnel des femmes subissant plus d'une domination ? Comment entreprendre une meilleure analyse des désarrois féminins dans des contextes de post-colonisation ou d'immigration ?

De nouveaux enjeux apparaissent ici. En plus de nous apporter un enrichissement et un réapprentissage du désarroi émotionnel féminin dans notre propre modèle culturel, j'invite ici à le repenser dans un contexte plus global et en même temps si particulier. Plus global car je

propose de le repenser pour le cas de toutes les femmes. Toutes les femmes, de manière indifférenciée (puisque aucune ne fait partie de la catégorie privilégiée du fait de leur sexe), en atteignant aussi celles qui ne sont pas blanches, hétérosexuelles, valides ou riches. Mais pour réussir à prendre en compte ces différences, c'est dans des contextes particuliers, avec une focale locale, au cas par cas, que l'analyse doit se mener.

Dernièrement, une réflexion encore plus générale aurait pu être menée. En effet, dans un contexte de globalisation, où « les situations locales renvoient sans cesse à un univers global dont nous sommes les uns et les autres partie prenante » (Abélès, 2008 : 110), le sujet ne prend-il pas alors d'autres tenants ? Ce n'est pas une « anthropologie de la globalisation » (Abélès, 2008) que je dois plutôt invoquer ici ? Une anthropologie qui tenterait de travailler non pas sur un « autre », mais sur le syncrétisme sous-jacent à un monde économiquement global.

Toutes ces questions, j'ai cru naïvement au début de mon écrit que j'arriverai à les étudier. Je leur ai finalement offert une porte d'entrée. Une porte d'entrée qui soutient qu'il faut « produire des versions un peu moins en retrait que ne le sont [l]es visions » (Despret, 2001 : 214), qui soutient aussi une science plus engagée, non cantonnée au champ de l'apolitisme et de la neutralité, qui soutient enfin, que la science et les humains qui la constituent se permettent « à dire autre chose, à négocier autrement les propositions de ce que peut être une femme ou un homme ému » (ibid.).

Annexe :

Annexe 1 : Classification des sentiments en deux classes pertinentes en situation de préjudice/perte et de désarroi chez les Ifaluk (Lutz, 2004 : 94-100)

<p>I. Emotions de la perte et du rapport à autrui, « éprouvées qu'envers ou à cause d'autre que soi » (ibid. 2004 : 94) – perte inévitable (mort ou éloignement obligé)</p>	<p>II. Préjudice / perte qui <i>n'aurait pu ne pas arriver</i> – concentration sur l'intervention humaine reliée.</p>
<ul style="list-style-type: none"> • FAGO (compassion, amour, tristesse) • LALOMWEIU (solitude, tristesse) • LIYEMAM (nostalgie) • PAK (mal du pays) <p>➔ Bouleversement dans les autres liens sociaux mais toutes quatre considérés comme états normaux</p>	<ul style="list-style-type: none"> • NGUCH (maladie et fatigue, spleen) • SONG (colère justifiable) • TANG (frustration, chagrin) <p>III.</p> <p>➔ Distinction des 3 concepts selon « la mesure dans laquelle la frustration ressentie est socialement légitime ou moralement répréhensible et la mesure dans laquelle la personne qui subit la situation se sent capable d'agir sur elle et de l'améliorer. » (Ibid. 2004 : 98)</p>

Bibliographie

- Abélès, 2008, *Anthropologie de la globalisation*, Paris : Editions Payot & Rivage.
- Abu-Lughod L., 1986, "Veiled Sentiments; Honor and Poetry in a Bedouin Society", Berkeley, University of California Press.
- Acciai F, Hardy M, 2017, « *Depression in later life: A closer look at the gender gap* », *Elsevier Social Science & Medicine*, [en ligne] Vol 68, pp. 163-175.
- Acciai F., Hardy M., « Depression in later life: A closer look at the gender gap », Elsevier, *Social Science & Medicine*. (à compléter)
- Acquati C., 2018, "Sexual functioning among young adult cancer patients: A 2-year longitudinal study.", revue *Cancer*.
- Ahmed S., 2004, *The cultural politics of emotion*. Edinburgh: University Press.
- Beck A., 1967, *Depression: Clinical, Experimental and Theoretical Aspects*, New York: Harper and Row.
- Beck A.T. et Shaw B.F., 1978, "Cognitive Approaches to Depression", *Handbook of Rational Emotive Theory and Practice*, A. Ellis et R. Grieger (dir.), New York : Springer.
- Behrman J., Kohler H., Skytthe A., « *Partnership + Children = Happiness? The effects of partnerships and fertility on well-being* », *Population and Development Review*, 31 (2005), pp. 407-445.
- Bird C.E., Rogers M.L., 1998. « *Parenting and Depression: The Impact of the Division of Labor within Couples and Perceptions of Equity* *Society for the Study of Social Problems*. », *American Sociological Association*.
- Boquet D., Lett D., « Les émotions à l'épreuve du genre », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 2018/1 (n°47), pp7 à 22.
- Brémaud N., « Panorama historique des définitions de l'hystérie », dans *L'information psychiatrique* 2015/6 (Volume 91), pages 485 à 498.
- Briffault X., 2010, *La fabrique de la dépression - Observer, comprendre, agir*, Paris : Armand Colin.

- Briggs J., 1970, *Never in anger : portrait of an eskimo family*. Cambridge (Mass.) :Harvard University press.
- Clément D.C., 1982, “Samoan Folks Knowledge of Mental Disorders”, in *Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy*, sous la direction de A. Marsella et G. White (dir.), Dordrecht : D. Reidel.
- Crapanzano V., 1981, “Text, Transference, and Indexicality”, *Ethos*, 9, pp122-148.
 _____ 1994, « Réflexions sur une anthropologie des émotions », Terrain [en ligne], n° 22, pp. 109-117.
- Despret V., 2001 [1999], *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie des émotions*, Paris : Les empêcheurs de penser en rond / Le seuil.
- Devreux A-M., 2016, *Les sciences et le genre – Déjouer l'androcentrisme*. Rennes : Presse Universitaire de Rennes.
- Ehrenberg A., 2004, « Dépression », dans *Dictionnaire de la pensée médicale*, (dir.) Dominique Lecourt, Paris, puf, pp 324,428.
- Emma., 2018, *La charge émotionnelle et autres trucs invisibles*, Paris : Massot éditions.
- Fabrega H., 1982, “Culture and Psychiatric Illness: Biomedical and Ethnomedical Aspects”, *Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy*, A. Marsella et G. White (dir.), Dordrecht, D. Reidel.
- Fajans J., 1985, “The Ups and Downs of Baining Personhood: Ethnopsychology Among the Baining”, *Person, Self, and Experience : Exploring Pacific Ethnopsychologies*, G. White et J. Kirkpatrick, Berkeley (dir.), Los Angeles, Londres, University of California Press.
- Fortanet Fernandez J., 2016, *Foucault*, collection « Apprendre à philosopher », Paris : RBA France.
- Foucault, M., 1976, *Histoire de la sexualité I - La volonté du savoir*, Paris : Gallimard.
- Freud, 1917, *Essais de psychanalyse appliquée*, « Une difficulté de la psychanalyse », Paris : édition Galliamard.
 _____ 1923, “ Le moi et le ça ”. Réimpression : *Essais de psychanalyse*. Paris : Éditions Payot, 1968, (pp 177 à 234), 280 pages. Collection : Petite bibliothèque Payot, no 44.
 _____ 1936, « La décomposition de la personnalité psychique », in *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse*.

- Galimberti U., 2016, *Qu'est-ce que l'amour ?*, Petite bibliothèque Payot.
- Garcia M., 2018, « On ne naît pas soumise on le devient », Paris : Climats – Essais.
- Hacking I., 1995, *Rewriting the soul*, Princeton University press, pp21 et suite.
- Héritier F., 1981, *L'exercice de la parenté*, Paris : Galimard, Le seuil.
- _____ 2012, [1996], *Masculin / Féminin I – La pensée de la différence*, Paris : Odile Jacob.
- Hopcroft L.R., McLaughlin J., 2012, « *Why is the sex gap in feelings of depression wider in high gender equity countries? The effect of children on the psychological well-being of men and women.* », *Social Science Research Elsevier*, [en ligne] Volume 41, Pages 501-513.
- Howard L.M., Ehrlich A.M., Gamlen F., Oram S., 2017, « *Gender-neutral mental health research is sex and gender biased* », *The lancet psychiatry*, [en ligne], 4, pp.9-11.
- Jeammet P., 2017, *Quand nos émotions nous rendent fous : Un nouveau regard sur les folies humaines*. Paris: Odile Jacob.
- Jónasdóttir A., 1991, “*Love Power and Political Interests: Towards a Theory of Patriarchy in Contemporary Western Societies*”, Thesis, University of Örebro.
- Kleinman A., 1977, “*Depression, Somatization, and the New Cross-Cultural Psychiatry*”, *Social Science and Medicine*, n°11, pp3-10.
- _____ 1980, *Patients and Healers in the Context of Culture: An exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press.
- Kleinman A., Good B., 1985, *Culture and Depression – Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of affect and disorder*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Kuehner C., 2016, « *Why is depression more common among women than among men ?* », *Lancet Psychiatry*, publié en ligne en 2014.
- Leff J., 1973, “*Culture and the Differentiation Of Emotional States*”, *British Journal Of Psychiatry*, 123, pp299-306.
- _____ 1981, *Psychiatry Around the Globe: A Transcultural View*, New York: Marcel Dekker.

- Littlewood R., 2002, *Pathologies of the West - The Anthropology of Mental Illness in Euro-America*, Continuum International Publishing Group Ltd.
- Lock M., 1982, "Popular Conceptions of Mental Health in Japan", *Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy*, A. Marsella, G. White, Dordrecht, D. Reidel (dir.).
- Lundberg U., 2005, « Stress hormones in health and illness : the roles of work and gender », *Psychoendocrinology*, vol 30 (10), p 1017 – 1021).
- Lutz C., 1990, « Engendered emotions: gender, power, and the rhetoric of emotional control in American Discourse », *Language and the politics of emotions*, Lutz C. et L. Abu-Lughod (dir.), Cambridge: Cambridge University Press, pp 69-91.
- _____ 2004, [1995] *La dépression est -elle universelle ?* Paris : *Les empêcheurs de penser en rond / Le Seuil*.
- Massumi B, 1995, « The Autonomy of affect », *Cultural Critique*, vol 31, 83-109.
- Moisan M.P., 2016, « Prise en compte du genre dans les études sur le stress », *Les sciences et le genre – Déjouer l'androcentrisme*, Anne-Marie Devreux (dir.), Rennes : Presse Universitaire de Rennes.
- Nagy P., 2018, « « Décoloniser les théories des émotions ? », *Samyukta. A Journal of Gender and Culture* », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [En ligne], 47, 276278.
- Núñez Bargueño N., « Piroška NAGY, Damien BOQUET, Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval », *Questions de communication*, [en ligne] Vol 31 | 2017, 526-527.
- Papataxiarchis E., 1994, « Emotions et stratégies d'autonomie en Grèce égéenne », *Terrain*, 22 : 5-20.
- Piccinelli M., Wilkinson G, 2000, « Gender differences in depression – critical review », *British Journal of Psychiatry* », [en ligne] Vol 77 pp. 486-492.
- Phillips S.P., 2016, « Définir et analyser le genre dans la recherche biomédicale », *Les sciences et le genre – Déjouer l'androcentrisme*, Anne-Marie Devreux (dir.), Rennes : Presse Universitaire de Rennes.
- Quinet A., « Hystéries », Dans *L'en-je lacanien* 2004/2 (no 3), pp 51 à 66.
- Roberts, T. A., Waters, P. L, 2004, Self-Objectification and That "Not So Fresh Feeling" Feminist Therapeutic Interventions for Healthy Female Embodiment. *Women & Therapy*, 27(3-4), 5-21.

- Seligman M.E.P., 1975, “Depression and Learned Helplessness”, *The Psychology of Depression: Contemporary Theory and Research*, R.J. Friedman, et M.M. Katz (dir.), New York: John Wiley.
- Singh S., Klinge I., 2016, « Les significations de l'analyse du genre et de sexe dans la recherche en biomédical et en santé », *Les sciences et le genre – Déjouer l'androcentrisme*, Anne-Marie Devreux (dir.), Rennes : Presse Universitaire de Rennes.
- Skultans V., 2003, “From damaged nerves to masked depression: inevitability and hope in Latvian psychiatric narratives”, *Social Science & Medicine*, Department of Sociology, University of Bristol, [en ligne] Vol 56, pp 2421-2431.
- Thurston W., 1981, *Some Initial Thoughts on Anem Reality*, communication à la rencontre annuelle de l'Association for Social Anthropology in Oceania, San Diego.
- Van de Velde S., Bracke P., Levecque K., 2010, « *Gender differences in depression in 23 European countries. Cross-national variation in the gender gap in depression* », *Elsevier Social Science & Medecine*, [en ligne] Vol 71, pp. 305-313.
- Wargner R., 1975, *The invention of culture*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- White G., Marsella A., 1982, “Introduction: Cultural Conceptions in Mental Health Research and Practice”, in *Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy*, A. Marsella et G. White (dir.), Dordrecht, D. Reidel.
- Wittgenstein L., 1921, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris: Gallimard.
- Werner O. et Campbell D., 1970, « Translating Working through Interpreters and the Problem of Decentering », *A Handbook of Method in Cultural Anhtropology*, R.Naroll et R. Cohen (dir.), New York: Colombia University Press.

Sitographie

- Bienaimé C., 2018, « Un podcast à soi » numéro 12 : *Les femmes sont-ils des hommes comme les autres ?*, [podcast en ligne] Arte Radio, 7 novembre 2018, 1h04, disponible sur : https://www.arteradio.com/son/61660501/les_femmes_sont_elles_des_hommes_comme_les_autres_12
- Hirigoyen M.F., Singly F., Van de Velde C., 2017 [2012], *De l'amour et de la sollitude*, [conférence en ligne], France culture, 1h53, disponible sur :

<https://www.franceculture.fr/conferences/bibliotheque-publique-dinformation/de-lamour-et-de-la-solitude>

- Husson A-C., 2018 [2014], « Définition du genre et ressources », [En ligne], *GenERe*, disponible sur : <http://genere.hypotheses.org/532>
- Jean-Marc B., 2019, *Le genre précède le sexe*, par Christine Delphy (vidéo), Médiapart, 6 mars 2019, © Fairchoice, disponible sur : <https://blogs.mediapart.fr/jean-marc-b/blog/060319/le-genreprecede-le-sexe-par-christine-delphy-video>
- Philosophie existentielle, « Les trois formes d’amour (Eros / Philia / Agapé) », Wordpress.com, disponible sur : <https://philosophie-existentielle.com/accueil/lamitie/>
- Psychomédia, 2007, « La dépression liée à des anomalies de la régulation des émotions », [en ligne], *Psychomédia*, disponible sur : <http://www.psychomedia.qc.ca/depression/2007-08-15/la-depression-liee-a-des-anomalies-du-controle-des-emotions>
- Vidard M., 2017, « La tête au carré » : Quand les émotions nous rendent fous, [Podcast en ligne] France Inter, 11 janvier 2017, disponible sur : <https://www.franceinter.fr/emissions/la-tete-au-carre/la-tete-au-carre-11-janvier-2017>
- Tuailon V., 2018, « les couilles sur la table » numéro 30 : *Ce que la soumission féminine fait aux hommes*, [podcast en ligne] disponible sur : <https://www.binge.audio/ce-que-la-soumission-feminine-fait>

Table des matières

INTRODUCTION.....	6
I. L'EMOTION : OBJET CENTRAL DE MON ANALYSE	13
1. À L'ORIGINE D'UNE CONCEPTION DE L'EMOTION : UNE « VRAIE » NATURE UNIVERSELLE.	13
<i>a.L'émotion est-elle universelle ?</i>	<i>13</i>
i.L'émotion et l'affect: entre nature et culture	13
ii.La non-universalité de l'émotion	15
<i>b. L'ethnothéorie euro-américaine des émotions – aux origines de sa « vraie nature ».</i>	<i>17</i>
i.Une brève histoire de l'âme	17
ii.La « vraie nature » de l'émotion	19
2.L'EMOTION ET LA DEPRESSION : ENTRE LIENS ET DIFFERENCES	21
<i>a.Une histoire des sciences dans la définition des termes</i>	<i>22</i>
i.Origine Platonicienne et analyse Foucauldienne de l'histoire de la folie	22
ii.Le point de vue des sciences aujourd'hui : visions croisées de l'anthropologique, la psychologie et la psychiatrie	24
<i>b.Réflexions sur l'état dépressif relié à l'émotion.....</i>	<i>25</i>
i.Nature de l'émotion / Nature de la dépression.....	26
ii.Point hormonal : entre émotion et première perspective de genre.....	27
3.CO-CONSTRUCTION DE L'ETRE, DE L'EMOTION, DE LA DEPRESSION : VERS L'OUTIL « EMOTION GENREE »	29
<i>a.Fabrication de notre être par les émotions - de nos émotions par notre être.....</i>	<i>29</i>
<i>b.Conception de l'émotion et de la dépression avec leur rapport à autrui</i>	<i>31</i>
i.Le rapport à autrui intrinsèque à l'émotion dépressive	31
ii.Les limites de notre modèle dépressif à repenser par l'angle du genre	32
II. LA CONSTRUCTION D'UNE « VERSION » FEMININE DE LA DEPRESSION..	33
1.COMPREDRE LA « DEPRESSION FEMININE » DANS SA DICHOTOMIE NATURE - FEMME / CULTURE - HOMME.....	34
<i>a.« Versions » de mondes et limites de la connaissance.....</i>	<i>34</i>
i.Penser les sciences par le modèle des « versions » de mondes.....	34
ii.Une version particulière de l'émotion.....	35
iii.Les limites du savoir et de son objet.....	36

<i>b. La version physiologique de l'émotion : analyse et dépassement du rapport au féminin.</i>	
... 38	
i. L'émotion comme attribut féminin : la construction d'une version.	38
ii. Des outils d'analyse pour repenser la dichotomie	39
2. COMPRENDRE LA « DEPRESSION FEMININE » DANS LE RAPPORT A AUTRUI.....	40
<i>a. L'amour de soi et la création de pudeur et de honte</i>	42
<i>b. Amitié et émotion dépressive</i>	43
<i>c. Amour maternelle et dépression post-accouchement</i>	44
<i>d. Amour amoureux</i>	46
<i>e. Faire l'amour : sexualité et abus</i>	48
3. COMPRENDRE L'EMOTION DEPRESSIVE DANS LES JEUX DE POUVOIR RELIES.....	50
<i>a. Politique des émotions et des évènements historiques reliés</i>	50
i. Une rhétorique du contrôle.....	50
ii. De Platon à Foucault : des origines du discours sur la femme émotive à contrôler	51
<i>b. Appréhender l'émotion féminine dans une dimension de pouvoir</i>	52
III. NON-UNIVERSALITE DE LA DEPRESSION ET POSSIBLE « ENTRE-TRADUC-	
TION ».....	55
1. FAIRE ENTRER LE RELATIVISME CULTUREL : POUR UNE SORTIE DU CADRE NATURALISTE .	55
<i>a. La conséquence d'une vision neutre du savoir construit des émotions</i>	55
<i>b. La nécessité d'une comparaison entre culture</i>	56
2. REFLEXIONS SUR LE CONCEPT DE « DEPRESSION » EN DEHORS DU CADRE EURO-ETATS-	
UNIENS.	58
<i>a. Introduction de l'idée, pour une nouvelle grille de lecture</i>	58
<i>b. Des définitions différentes selon le groupe culturel</i>	60
i. Définition interculturelle de l'anormalité.....	60
ii. La thérapie et la réponse spécifique à la personne	61
<i>c. Positionnement introspectif et limites du langage : ethno-épistémologie des mots, du sa-</i>	
<i>voir et de l'action.</i>	62
i. L'ethno-épistémologie et l'introspection	62
ii. Le langage et ses limites	63
3. ENTRE-TRADUCTION DU DESARROI EMOTIONNEL SANS PRIVILEGIER UNE CONCEPTION SUR	
LES AUTRES	65
<i>a. Situations de désarroi : un cadre à penser selon les cultures</i>	65

<i>b. Modèle du désarroi émotionnel chez les Ifaluk de Micronésie</i>	66
<i>c. L'entre-translation des univers émotionnels</i>	68
4. LE DESARROI EMOTIONNEL FEMININ DANS OU HORS DU SCHEME NATURALISTE	69
<i>a. Repenser le mal-être féminin dans des sociétés non naturaliste</i>	70
<i>b. Un renversement de la pensée : le langage comme producteur du social</i>	72
<i>c. Une version plus articulée de l'émotion dépressive féminine</i>	73
CONCLUSION GENERALE	75
BIBLIOGRAPHIE	80
SITOGRAFIE	84
TABLE DES MATIERES	86