



Affects, sens et territoires : une perspective sociosémiotique

Cristina Peñarín
Université Complutense de Madrid
(Espagne)

1. Affect et signification

En cette période de prolifération des études sur les émotions et les affects en sémiotique et dans les sciences humaines et sociales, j'aimerais questionner comment la sémiotique, en tant que réflexion sur le sens, peut dialoguer avec les autres sciences sociales et contribuer à la construction de la connaissance et aux discussions en cours sur le rôle des émotions dans la façon dont nous donnons un sens au monde et à notre vie.

Dans la sémiotique générative, le point de départ est le projet d'approcher les passions et les sentiments (émotions ou affects, termes que je ne distinguerai pas ici) sous forme textualisée, en tant que thèmes et motifs observables dans les textes. Selon Basso Fossali, le livre *Sémiotique des passions* (Greimas et Fontanille, 1991) montre déjà la décision d'étudier la dimension affective de la signification et de comprendre comment elle affecte la constitution des valeurs. Plus tard, l'émotion sera considérée dans cette tradition comme une instance d'énonciation, « qui décide in vivo de la constitution de modalisations et de valeurs » (Basso Fossali, 2017, p. 32).

Aujourd'hui, l'étude de la dimension significative de l'émotion me semble plus pertinente que jamais, y compris, bien sûr, l'énonciation comme élément fondamental des relations de sens et des émotions. Il faut considérer les émotions dans la signification car l'acte d'énonciation ne peut être séparé du corps, de la relation interlocutive dans laquelle il s'inscrit, et de l'interprétation d'un destinataire particulier situé. Cette réflexion voudrait contribuer à une perspective relationnelle et pragmatique qui comprend, entre autres, l'émotion comme un effet de sens (Fabbri, 2000, p. 70 ; Montes, 2016, p. 181).

L'objectif n'est pas tant de complexifier l'étude de l'émotion pour y introduire autant d'apports sémiotiques que l'on peut faire valoir, mais de repenser la question du sens en relation avec les émotions. Par exemple, le sens est au cœur d'un important débat actuel autour de l'*affective turn*, qui a dominé les études culturelles et sociales au cours des dernières décennies, en particulier dans la sphère anglo-saxonne. Ce puissant courant est en partie une réaction au *textual turn*, à la primauté supposée du discursif, et soutient que

les comportements et les actions sont déterminés par des dispositions affectives indépendantes de la conscience et du contrôle de l'esprit : de pures potentialités qui échappent à la forme, à la connaissance et au sens (Arfuch, 2016, p. 252). Ruth Leys souligne que, dans cette ligne, influencée par les sciences neurologiques et par la théorie des émotions de base de Tomkins et Ekman, l'émotion est définie de manière extrêmement nébuleuse. Elle se concentre sur l'affect, théorisé comme une « intensité » subpersonnelle, indépendante de la cognition, de la raison et du sens (Leys 2021, p. 128). Pour cette auteure, en revanche, les émotions « ont un sens parce qu'elles sont liées à des objets dans le monde », parce qu'elles sont intentionnelles (elles sont « à propos » de quelque chose) (*Ibid.*, p. 126). Soutenant Leys, Reddy affirme que « chaque émotion, même celles qui semblent les plus naturelles, d'origine corporelle ou neurophysiologique, possède une signification évidente, parce qu'elle est “à propos” de quelque chose » (Reddy, 2020, p. 174). Le débat a des implications pour les présuppositions qui sous-tendent une grande partie de la recherche sur les émotions.

Je m'intéresse ici à la manière dont la sémiotique peut aborder la relation entre les émotions et le sens, y compris le fait que l'émotion est « à propos » de quelque chose et qu'elle implique donc les sens et les croyances associés à cet objet. Mais pour avancer dans cette voie, nous devons clarifier les concepts de sujet, de corps et d'émotion sur lesquels nous nous basons.

Que fait donc l'émotion ? Elle nous dispose, nous incline vers ou contre quelque chose. Tout être vivant, inscrit dans un milieu, se sent lui-même et réagit à son environnement. Un être vivant étant considéré comme « un système d'attractions et de répulsions » (Greimas, 1983, p. 93). Deleuze, interprétant Spinoza, a une autre façon de voir les choses. Les émotions se jouent dans la différence, non pas entre l'attraction et la répulsion, mais entre la joie et la tristesse. Chaque corps, chose, animal, vous ou moi, dit Deleuze, est constitué par un ensemble de relations. Mes « relations constitutives » ne cessent de se composer et de se décomposer, des formes les plus complexes aux plus simples (2008, p. 54). Nous ne sommes pas des substances, nous sommes des paquets de relations, mais il y a du bon et du mauvais pour moi, ce qui me donne de la joie, parce qu'il se compose avec mes relations d'une manière qui me convient, et ce qui, pour les raisons opposées, me donne de la tristesse. La joie augmente mon pouvoir de nouer des relations, la tristesse le diminue. Ce sont précisément les relations qui me permettent de faire partie de quelque chose de plus grand qui augmente mon pouvoir (*Ibid.*, p. 88). « Je mets la musique que j'aime. Tout mon corps et mon âme – cela va de soi – composent leurs relations avec les relations sonores [...] un troisième individu est constitué dont la musique et moi ne sommes qu'une partie » (*Ibid.*). Pour cet auteur, le bien-être ou la joie que cette musique m'apporte implique que j'ai grandi dans ma capacité à faire partie des destinataires de cette musique, de ceux qui l'apprécient et la valorisent (et avec elle, des fragments d'une culture, d'une sensibilité, etc.).

Cette perspective suggère que toutes les relations ont une tonalité affective, puisqu'elles produisent toutes plus ou moins de joie ou de tristesse en moi selon qu'elles s'accordent plus ou moins bien avec mes relations constitutives et accidentelles. Si la définition de l'émotion de Greimas part de l'unité du sujet qui sent, la conception de Deleuze part de la diversité des relations au monde et à soi-même qui constituent le sujet et de la mobilité et la variabilité intrinsèques de ces relations et de leurs manières de nous affecter. Mais on peut se demander si la pluralité des relations qui constituent le sujet deleuzien doit souvent se sentir et se comporter comme un tout, un corps, un système de systèmes, tant dans ses relations avec lui-même qu'avec le monde et les autres. Considérer si l'un et le multiple ne sont pas nécessairement incompatibles dans la vie sociale comme et dans les processus d'énonciation.

2. Le corps et les émotions dans la sémiotique de la vie sociale

Les émotions marquent notre relation avec nous-mêmes et avec l'autre, elles nous définissent comme des êtres intrinsèquement relationnels, dépendants de notre relation avec l'environnement et avec les autres. En ce sens, J. Butler souligne que la vulnérabilité n'est pas une circonstance contingente. Notre existence est relationnelle. En tant qu'êtres corporels, nous ne sommes pas autosuffisants, nous sommes dépendants des autres et du monde qui nous fait vivre (2012, p. 136). Despret écrit à propos de la capacité d'être un agent autonome que « l'agence n'est pas l'indépendance [...]. Être un agent exige de dépendre de nombreux autres êtres ; être autonome signifie être pluri-hétéronome » (2013, p. 44). L'étude des émotions implique de se centrer sur la dimension relationnelle qui nous constitue en tant que des êtres sensibles.

Cette dimension relationnelle est à l'origine de l'intérêt des sciences sociales et de la communication pour les émotions. Pour Bateson, les noms que nous donnons aux émotions sont des « abstractions se référant à des schémas de relation » (1973, p. 113). En introduisant cette citation de Bateson, Ian Burkitt ajoute que « les émotions et les affects sont des exemples de la manière dont le corps et les sensations corporelles sont toujours liés aux sens sociaux dans les schémas relationnels de nos rencontres sociales immédiates » (2014, p. 8). Cependant, Burkitt qualifie sa démarche de « compréhension esthétique de l'émotion » parce qu'il étudie « la manière dont les humains créent et expérimentent le sens, et comment le corps en est un élément fondamental » (*Ibid.*). D'un point de vue sémiotique, il est déconcertant que cet auteur considère l'étude de la manière dont nous créons et expérimentons le sens, y compris l'intervention du corps, ou de l'émotion, dans celui-ci, comme étant esthétique plutôt que sémiotique. J'aimerais proposer une réflexion qui intègre pleinement les émotions dans la sémiotique, étant donné que l'émotionnel ne peut être séparé des formes d'attribution du sens (en

dialogue avec les perspectives sémiotiques qui traitent du sensible, du tensionnel, du passionnel, etc.).

Dans tous les cas, il est entendu que le sentiment a une localisation corporelle claire, bien que l'on puisse également affirmer qu'une émotion peut aussi incliner « notre esprit » dans un certain sens. À sa manière, l'émotion réalise ou incarne l'union du corps et de l'esprit, elle introduit une sensation corporelle qui est aussi un état d'esprit régi par certaines idées et pensées. Comment comprenons-nous ce que nous appelons le corps ? De nombreuses études nous ont appris que le sentiment peut être spontané, pré-réfléchi, chez le sujet, mais qu'il est façonné par la culture. La considération du corps n'expulse pas le social et le culturel, mais les requiert, car nos émotions les plus préconscientes sont élevées par des habitudes, des expériences, des discours et des valeurs que nous nous approprions. Comme souvent en histoire et en sociologie, il est possible de parler de la construction socioculturelle des émotions, tout en considérant ces émotions comme un phénomène corporel (à la fois mental et social).

La fluctuation entre l'attrance et le rejet, ou entre la joie et la tristesse, prend sens sur la base d'un espace d'indifférence, où le sujet se trouve quelque part entre les deux, loin des extrêmes. Cette indifférence est élaborée à travers l'habitude et la répétition, clés de l'apprentissage par « incorporation », qui permet au sujet une certaine stabilisation de ses affects par rapport à des environnements ou des objets connus, « familiers ». L'importante opération sémiotique qui consiste à « naturaliser », selon l'expression de Barthes, certaines idées, sentiments et valeurs et à les rendre ainsi socialement indiscutables, implique l'élaboration de nos émotions et en particulier de l'indifférence, soit l'habitude de ne pas être affecté par quelque chose :

Ce que j'appelle « corps » n'est pas synonyme de substance distincte ou de forme fixe ; c'est un assemblage d'affects ou de manières d'être qui constituent un habitus. Entre la subjectivité formelle des âmes et la matérialité substantielle des organismes, il y a donc un intermédiaire. (Viveiros de Castro, 2012, p. 113, traduction mienne)

Dans cette perspective « intermédiaire », la prise en compte de la dimension corporelle du sens implique de s'intéresser à la manière dont les affects se composent et se font habituels, formant des modes d'être, et (nous le noterons également) quel est leur rapport aux affects des autres corps. L'émotion montre ce qui est pertinent pour le sujet à un moment donné. Elle marque à chaque étape la manière dont son système d'alerte psycho-physique, ou système affectif, doté de mémoire et d'habitudes, évalue (généralement en dessous du niveau de conscience, selon Damasio), de manière positive, neutre ou négative, la situation dans laquelle il se trouve, dans son présent, mais aussi dans son futur potentiel (que l'émotion perçoit comme dangereux, désirable, etc.) Le corps et les habitudes s'inscrivent dans des univers de sens, ou

sémiosphères, de sorte que les émotions, la peur, l'amour ou l'honneur sont ressentis, nommés et élaborés de manière très différente selon les cultures et sous-cultures humaines (Lotman, 1996 ; Pezzini, 2019).

L'influence de l'éthologie touche à la conception du corps et de l'affect chez Deleuze, qui comprend que Uexküll (pionnier de cette discipline) recherche les « affects actifs et passifs » qui permettent à un animal de faire partie de quelque chose. Dans cette perspective, les corps ne sont pas considérés en fonction de leur forme ou de leur fonction, mais de la manière dont ils peuvent affecter et être affectés et dont ils peuvent être transformés (Buchanan, 2008, p. 156). Deleuze et Guattari reprennent une formule de Spinoza pour affirmer ceci :

Nous ne savons rien d'un corps tant que nous ne savons pas ce qu'il peut, c'est-à-dire quels sont ses affects, comment ils peuvent ou ne peuvent pas se composer avec d'autres affects, avec les affects d'un autre corps, soit pour le détruire ou en être détruit, soit pour échanger avec lui actions et passions, soit pour composer avec lui un corps plus puissant. (1980, p. 314)

Dans cette conception, les affects renforcent ou détruisent notre capacité à établir des relations et des liens, à faire partie de quelque chose ; ils impliquent notre corps-personne dans une tension constante à la frontière entre le moi et l'autre.

L'attention accordée aux émotions nous porte à nous concentrer sur les expériences des sujets, qu'elles soient présentes, remémorées ou imaginées. Par ailleurs, bien que nous ne puissions jamais saisir ou traduire entièrement une expérience singulière, nous orientons notre attention vers le point de vue de celui qui vit cette émotion. L'éthologie a renoncé à la vision neutre et « objective » de l'environnement pour observer les différents *Umwelt* qui résultent de l'adoption du « point de vue des animaux », ce qui a inspiré de nombreux chercheurs et influe également sur ce travail. Selon Uexküll, les animaux ne perçoivent que ce qui a du sens pour eux. Ce qui ne les affecte pas reste en dehors de leur perception, en dehors de leur monde « subjectif », leur *Umwelt* (Despret, 2013, p. 38). En ce sens, s'intéresser au point de vue de quelqu'un demande de prendre en considération ce qui encadre et donne du sens à sa perception parce que c'est quelque chose d'essentiel pour elle ou pour lui.

Parler de l'émotion comme d'une expérience nous oblige à accepter que l'émotion est quelque chose qui nous « arrive » indépendamment de notre volonté consciente et qu'elle implique la réaction de notre corps-esprit face à une situation donnée. Cette réaction est généralement opaque, étrange pour nous-mêmes et souvent aussi difficile à comprendre chez les autres. Ce manque de transparence a toujours rendu les émotions – qui, de surcroît, se mêlent de manière pas toujours cohérente – intéressantes comme objets de réflexion, d'élaboration fictionnelle, dramatique, poétique (en effet, les

humains ont toujours essayé, avec plus ou moins de succès, de comprendre et d'influencer leurs émotions). Dans l'utilisation quotidienne du langage, nous devons reconnaître que, souvent, ceux qui nomment ou expriment une émotion, comme le dit Reddy (dans Plamper, 2010, p. 240), explorent une définition possible de leur sentiment ou découvrent quelque chose de nouveau à son sujet. Parce que l'émotion affecte nos relations avec le monde et avec les autres, nous essayons souvent de la comprendre non seulement par l'introspection, mais aussi par l'observation des comportements et des attitudes qu'elle suscite. C'est ainsi que Merleau-Ponty propose d'aborder l'étude des propres sentiments, « comme un comportement, comme une modification de mes rapports avec autrui et avec le monde » (1966, p. 94).

Ce n'est que dans des environnements familiers que l'on peut aspirer à comprendre quelque chose des mouvements affectifs, en observant les relations et les comportements des sujets, que l'on interprète en considérant leurs univers de sens et de valeur et leurs points de vue. Or, pour Viveiros, le point de vue n'est pas une propriété de l'esprit, il n'est pas seulement cognitif ou visuel, mais il est situé dans le corps (2012, p. 112), dans l'ensemble des affects, des manières d'être et des habitudes. Comme l'affirme Colas-Blaise, il ne faut pas subordonner immédiatement le point de vue à la conscience, mais le considérer comme constitutif des êtres dotés d'un mode d'existence (2020, p. 28). Les habitudes, tant pratiques que mentales et émotionnelles (autrement dit les manières d'être et la culture émotionnelle), ainsi que les liens, les attachements et les rejets, qu'ils soient acquis antérieurement ou générés dans des relations en cours, ont un effet sur l'émotion première du sujet, sur ce qui « compte » pour lui, sur ce qui l'affecte et l'intéresse, ce qui constitue la clé fondamentale de son point de vue.

Pezzini note que les configurations de la passion examinées par Lotman et Greimas dans leurs études sur la honte, la peur, l'honneur, la colère, la nostalgie, « se sont concentrées sur la question de la valeur du sujet par rapport à lui-même et aux autres, sur sa reconnaissance et sur les signes dans lesquels cette reconnaissance se matérialise » (2008, p. 183). Nous chercherons à savoir si la reconnaissance et le respect sont des émotions fondamentales dans la vie affective, comme l'affirme Pezzini, dans les relations sociales et dans l'estime de soi du sujet (Appiah, 2010). Des règles de comportement existent dans toutes les sociétés humaines (et dans de nombreuses sociétés animales), peut-être parce que nous sommes dépendants du respect, de la reconnaissance et de l'appréciation des autres qui nous aident à nous respecter nous-mêmes.

3. Territoire et affects territoriaux

Les émotions nous montrent non seulement que nous avons besoin d'une relation avec les autres, mais aussi que certains autres font « partie de moi ». Aristote souligne que la colère naît lorsque nous subissons un mépris immérité dirigé « contre soi-même ou contre ses proches » (1990, p. 312). Il nous

semble certainement raisonnable aujourd'hui de supposer que nous ressentons l'offense faite aux « miens » de la même manière que nous ressentons l'offense faite à nous-mêmes. Le sujet est affecté par quelque chose qui se produit au-delà de son corps ou de sa personne, il ressent spontanément de la colère face à une offense faite à autrui, s'il s'agit de son prochain, un membre de son groupe, ou si ses intérêts vitaux sont sous-évalués (Aristote le souligne un peu plus loin). On peut parler d'autres phénomènes affectifs (empathie, amour, attachement) dans lesquels le corps propre est uni à d'autres corps dans son ressenti. Ils ouvrent la possibilité de voir le sujet comme le centre (origine et destination) de l'émotion et en même temps comme incomplet, comme ayant besoin d'être relié à quelque chose, et montrent la frontière entre soi et l'autre, entre le propre et le non-propre, comme capable de s'étendre pour englober plus que soi. Nous ressentons avec les autres mais pas avec n'importe qui, l'indifférence et même le dégoût envers certains autres définissent dans chaque culture et chaque personne leurs « cartes d'empathie » ou cartes émotionnelles, comme le dit Hochschild (2019, p. 11).

La capacité à être constamment affecté par l'environnement et les autres implique une vulnérabilité qui nécessite un lieu de stabilité, un centre du moi qui me permet de dire « me voici », ou « ça, c'est moi ». Cependant, ce territoire, lieu de pause et de stabilisation, est nécessairement transitoire, car il s'inscrit dans la dynamique des relations avec l'environnement. Lorsque nous habitons des mondes pluriels et incertains, les territoires se déplacent et se renouvellent constamment. Précisément parce que nos environnements, nos préférences et nos adhésions sont changeants, il devient précieux de pouvoir dire à tout moment « ça, c'est moi » (et « ça, ce n'est pas moi »).

Déjà, chez les animaux nous savons l'importance de ces activités qui consistent à former des territoires, à les abandonner ou à en sortir, et même à refaire territoire sur quelque chose d'une autre nature (l'éthologue dit que le partenaire ou l'ami d'un animal « vaut un chez-soi », ou que la famille est un « territoire mobile »). [...] Il faut voir comme chacun, à tout âge, dans les plus petites choses comme dans les plus grandes épreuves, se cherche un territoire, supporte ou mène des déterritorialisations, et se reterritorialise presque sur n'importe quoi, souvenir, fétiche ou rêve. Les ritournelles expriment ces dynamismes puissants. (Deleuze et Guattari, 1991, p. 66)

La perspective de Deleuze et Guattari met en évidence le dynamisme du faire et du défaire du territoire en tant qu'activité constante des humains et des autres animaux, ainsi que le fait que les objets dans lesquels l'être humain se « territorialise » peuvent être de n'importe quelle nature ou substance (compagnon, ami, souvenir, fétiche, rêve...). Ils nous montrent que tout objet matériel, humain, imaginaire ou symbolique acquiert un caractère sémiotique particulier lorsque le sujet se « territorialise » à travers lui, acquérant ainsi une

signification incarnée qui affecte les sentiments du sujet d'une manière particulière.

Un compagnon, un ami, un souvenir, nous font nous sentir « chez nous ». Cela apparaît comme une première caractéristique fondamentale du territoire, son pouvoir d'abriter, de faire en sorte que le sujet se sente chez lui, c'est-à-dire à l'aise, accueilli et en sécurité (au point que l'expression « ne pas se sentir à sa place » est un indice clair de malaise). Bien que cet « espace de confort » ne soit jamais définitif ou immuable, comme le soulignent Deleuze et Guattari, nous le recréons constamment, peut-être parce qu'il nous fournit la limite nécessaire pour pouvoir distinguer à tout moment le moi/non-moi. (« L'appartenance n'est pas un état, mais une tension variable », note Fabbri, 1995, p. 114, traduction mienne).

La dynamique autour du territoire nous ramène à ce que pour Fontanille constitue la question fondamentale de la sémiotique du corps, soit la différence entre le « propre » et le « non-propre » ([2011] 2017, p. 24). Le questionnement du territoire vise à saisir comment le soi se fait et se défait, à comprendre le dynamisme de cette frontière sémiotique ; comment les affects interviennent dans les formes de construction et de destruction des territoires et des limites territoriales. Ces transformations impliquent les processus de fermeture et d'ouverture qui, avec le territoire, façonnent la formation du sujet à différents moments de sa relation à l'autre, puisque, dans une perspective éthologique, le sujet et son monde se construisent réciproquement (Renoue, 2019, p. 36).

Dans l'affectivité humaine, nous pouvons observer des différences intéressantes entre l'environnement habituel, la maison et le territoire. Ainsi, une jeune fille peut être habituée à son école ou à sa maison, à ses rituels, ses langages, etc., mais elle peut avoir le sentiment que ces environnements ne sont pas son territoire et choisir d'autres objets, pairs, activités ou expressions pour se sentir « chez elle ». Qu'est-ce qui fait qu'une chose est considérée comme faisant partie du territoire propre et lui donne ce sens ? quelles sont les qualités perçues qui rendent une relation avec des environnements, des objets, des personnes, si fondamentale pour la personne que, sans elles, elle se sentira déplacée, exilée et peut-être sans valeur ? Pour aborder comme un problème cette territorialisation continue, la recherche d'un territoire à tout moment, comme Deleuze et Guattari le disent, nous devons observer le mouvement d'attachement/détachement, de rapprochement/éloignement de quelque chose, comme faisant partie d'un dynamisme fondamental du sentiment qui montre les humains comme des êtres territoriaux.

4. Récits de territorialisation

4.1. La territorialisation individuelle

Lorsqu'on s'intéresse au point de vue d'une personne impliquée dans un processus affectif de territorialisation, les récits révèlent leur pouvoir de nous

rapprocher de la façon de sentir et de la situation de vie d'un personnage. Mon premier exemple de récit autobiographique, *Une femme à Berlin*, est extrêmement puissant à cet égard.

L'auteure, anonyme, traite d'une situation extrême qui est devenue le quotidien des personnes piégées par la guerre dans leur propre ville, Berlin. Une situation qui, malheureusement, n'est pas si exceptionnelle de nos jours. Après trois ans de guerre, de destruction, de privations et de famine pour la population, Berlin est prise en 1945 par les soldats russes, dont le comportement incontrôlé fait qu'en quelques semaines, il ne reste pratiquement plus de femmes allemandes qui n'aient pas subi de multiples viols. La narratrice de cette histoire et l'amie avec laquelle elle partage son appartement précaire dans un immeuble délabré survivent tant bien que mal à l'horreur, à la douleur et à l'humiliation des viols répétés, et se laissent parfois aller à un langage « impudique », « sale » et à un humour ouvertement sexuel. Lorsque le petit ami de la narratrice, Gerd, qui a disparu depuis le début de la guerre, se présente à la maison, les amies font la fête avec l'humour qui leur est familier.

J'ai vu que Gerd était un peu surpris. Entre une phrase et l'autre, il devenait de plus en plus froid [...]. Nous avons beaucoup de frictions entre nous deux [...]. Si j'étais de bonne humeur et je commençais à raconter des histoires sur ce que nous avons vécu ces dernières semaines, alors il y avait une grande dispute, avec beaucoup de cris. Gerd : « Vous êtes devenues aussi éhontées que des chiennes, toutes ici dans cette maison. Vous ne le voyez pas ? » Faisant un visage dégoûté : « C'est horrible de traiter avec vous. Vous avez perdu tout le sens de la dignité ». (2007, p. 325, traduction mienne)

Les amies de Berlin ont subi des violences extrêmes. Elles se sont senties humiliées et maltraitées, privées du contrôle de leur corps, hors du monde qui ne leur offre aucun abri, et incapables de se reconnaître. En effet, dans ces formes de violence, la douleur corporelle est associée à l'impuissance et à un mépris qui mine la confiance en son propre corps, en soi et dans le monde (Honneth, 1997, p. 161-62). Privées de leur propre territoire, de la sécurité la plus élémentaire, dans les situations les plus difficiles, elles ont réussi à survivre, ce qui a supposé de faire des compromis. Elles ont rapidement supplié de n'avoir qu'un seul violeur, plutôt que plusieurs dans un groupe, et ont fini par devenir l'amie ou la « protégée » d'un officier russe qui les protège d'autres violeurs potentiels. En tant que protégées, elles deviennent des privilégiées et des prostituées.

Dans ces moments difficiles, le rire et la joie entre les amies naissent d'une anecdote que l'une raconte à l'autre sur l'un des violeurs. Elle la raconte en répétant son geste et ses paroles, mais en *les resignifiant*, en leur donnant une expression et un ton qui les rendent ridicules plutôt qu'effrayants, et cette dégradation des puissants leur donne une nouvelle expérience, un sentiment de libération et de plaisir. Cette expression humoristique crée la distance qui

leur permet de sortir des rôles imposés par la situation (proie, protégée), et de la voir d'une autre perspective, d'un autre point de vue à partir duquel capter et partager son côté ridicule et risible. Par ces plaisanteries, elles acquièrent un territoire d'expression et de langage, un territoire matériel-symbolique « autre » et un plaisir à le partager. Les amies se procurent une forme particulière de reconnaissance mutuelle, qui inclut leur mode de vie actuel et leur expérience corporelle.

La répétition des gestes et expressions « impudiques », même après que Gerd a exprimé son rejet, montre le comportement caractéristique de la production du territoire. Le territoire doit être ré-énoncé, réaffirmé, marqué en permanence pour continuer à exister comme tel (Fontanille, 2014, p. 5). Nous le comprenons comme un territoire de langage (doté de qualités symboliques, valorisantes et affectives pour ses utilisateurs, comme Bakhtine considère tout langage), car il parvient à leur donner le sentiment d'être « chez elles », l'expérience de se sentir bien « dans leur peau ». La transformation introduite par ce langage concerne la honte. Dans le langage précédent, qui est toujours celui de Gerd, son expérience aurait été mise en sourdine et enterrée. Avec leur nouvelle expression, ce qui leur est arrivé et qui fait partie d'elles n'est plus caché et ne leur fait plus honte, il est là, partagé, dit ; objectivé et reconnu d'une manière qui ne les effraie ni ne les dégrade, du moins à leurs propres yeux. Ce changement dans la définition de leur valeur en tant que sujets et dans leur vision des valeurs est une transformation morale que Gerd détecte immédiatement comme étant éhontée et « salope ».

Les amies sont devenues des étrangères pour leurs proches, comme le petit ami de la narratrice. Elles se sont adaptées à l'environnement de la vie avec leurs violeurs et ont finalement trouvé un « compagnon », comme dirait l'éthologie, une amie avec laquelle elles ont réussi à créer une relation de complicité et un langage commun. Il se trouve que, comme le dit Aristote, « devant des amis, on n'a pas honte des choses (qui sont honteuses) selon l'opinion » (1990, p. 332). Dans les relations humaines, on pourrait dire que l'amitié est un domaine central de territorialisation de tout sujet.

Dans cette rencontre des Berlinoises, il y a une forme d'union – et non de fusion – dans laquelle, comme l'écrit Landowski, émerge entre les participants une manière d'être et de faire qui n'appartenait initialement à aucune d'entre eux mais « qu'ils ont réussi à inventer ensemble, en acte ». Quelque chose de nouveau et d'inédit : une œuvre commune, fruit de l'ajustement entre des corps-sujets à la fois autonomes et unis (2004, p. 136). L'ajustement des corps de ces femmes passe par une création commune dans un domaine matériel-symbolique, comme le langage et l'expression corporelle, qui devient le territoire qui leur permet la joie, une expérience de plaisir liée à une reconnaissance d'elles-mêmes et de leurs expériences les plus extrêmes.

Chez Gerd, nous observons un processus de territorialisation différent. Malgré son attachement pour son amie, l'homme est incapable de participer à

la communication et à la perspective humoristique des deux femmes. Il ne se reconnaît pas dans cette attitude à l'égard des normes d'expression. Il se sent offensé et menacé, comme si ce qu'il considérait comme acquis allait disparaître. Sa résistance à cette perte, dans la forme même violente et agressive qu'elle prend, manifeste son adhésion à un territoire de valeurs fondamentales pour l'idée qu'il se fait de lui-même et du mode de vie qu'il veut, ou auquel il ne peut renoncer. Et elle nous permet d'observer comment les significations et les valeurs sociales, les normes et les émotions s'entremêlent dans cette adhésion, et comment les sentiments moraux, tels que l'offense indignée ou l'indignation morale, se confondent avec les sensations physiques, comme le dégoût. Même dans les situations les plus extrêmes, nous dirions que l'être humain, pour exister, a besoin de se reconnaître dans quelque chose, d'être avec quelque chose à laquelle il ne peut renoncer. Pouvoir dire « je suis ceci », « ceci est ma frontière ».

Gerd se retire dans un territoire qui lui est propre, se reterritorialise dans le système de sens et de valeur antérieur au changement qui s'est opéré en elles. Dans un territoire qu'il croit partager avec d'autres, une communauté virtuelle de personnes dignes, non dégradées par l'impudeur. Ce territoire trans-subjectif d'idées, d'images, de valeurs est ce qu'il ressent comme une partie inaliénable de lui-même. Le fait de désigner les femmes comme des étrangères lui permet de se reconnaître et de sentir qu'il appartient au territoire de ceux qui ne sont pas comme elles. Sa colère montre son attachement et sa volonté de se battre pour le territoire symbolique dans lequel il se reconnaît et pour les valeurs inaliénables qui lui sont attachées.

La corporéité est, dans l'émotion, inséparable du relationnel, du symbolique et du social, car l'émotion surgit dans chaque corps-personne singulière lorsqu'elle est affectée par (comment elle interprète, à un niveau conscient ou préconscient) sa situation en relation avec les autres et l'autre. Et, comme l'ont suggéré Deleuze et Guattari, les relations émotionnelles mettent constamment en jeu la frontière je-autre, le mouvement intime d'approche et d'appropriation des qualités des autres par opposition à la distanciation et à la différenciation. C'est la frontière sémiotique (ou sémio-émotionnelle), à la fois corporelle et sociale, impliquée dans chaque relation.

4.2. Processus collectifs de territorialisation

Il est également intéressant de noter une autre forme de territorialisation, qui a lieu à la suite d'une rencontre avec quelque chose d'attirant, de fascinant ou d'intéressant qui donne au sujet le sentiment que « ça c'est moi », l'auto-découverte de l'admiration esthétique (selon Jauss, [1977] 1986, p. 44). C'est le cas des générations de jeunes et de leurs territoires collectifs d'identité dont parle Appadurai :

Dans ma jeunesse à Bombay, mon expérience de la modernité était principalement synesthésique et fondamentalement préthéorique. J'ai découvert

l'image et l'odeur de la modernité en lisant *Life* et les catalogues des collèges américains dans la bibliothèque de l'US Information Service, en allant au cinéma Eros, à cinq rues de mon immeuble, où l'on projetait des films de série B (et quelques films de série A) d'Hollywood. J'ai supplié mon frère, qui était à l'université de Stanford au début des années 1960, de m'apporter des jeans et de me ramener un peu de l'air de ce lieu, de cette époque, dans sa poche. J'ai ainsi perdu l'Angleterre dont j'avais été nourri dans mes textes scolaires victoriens, dans les rumeurs de camarades de lycée qui avaient obtenu la bourse Rhodes, dans les livres de Billy Bunter et Biggles que je dévorais sans discernement, ainsi que dans les livres de Richmal Crompton et Enid Blyton. Franny et Zooey, Molden Caulfield et Rabbit Angstrom ont lentement érodé cette partie de moi qui était jusqu'alors l'Angleterre éternelle. En bref, telles sont les petites défaites qui expliquent pourquoi la Grande-Bretagne a perdu l'Empire dans le Bombay post-colonial. ([1996] 2001, p. 5, traduction mienne)

Appadurai raconte son expérience, partagée avec bien d'autres jeunes dans le monde, en vertu de laquelle ils ou elles se sont sentis attiré.e.s par les mêmes figures et ont admiré des créations ou des gestes « modernes » similaires. En s'appropriant ces éléments, plusieurs générations de jeunes ont composé un territoire d'expérience esthétique et identitaire de leur choix, tout en rejetant résolument ce qui leur était offert en échange.

Nous comprenons que l'émotion partagée, l'attraction esthétique et l'admiration sont les moteurs de la formation du territoire collectif. Dans le cas présenté, des nombreuses personnes dispersées ont ressenti une attraction pour les mêmes productions artistiques et culturelles, partageant une émotion de manière « distributive ». Et qui, occasionnellement, lors de concerts et de rassemblements de masse, ont également partagé des émotions de manière « agrégée », c'est-à-dire qu'ils ont ressenti la même émotion simultanément (Kaufmann et Queré, 2020, p. 21). Ils ont ainsi créé un territoire collectif qui rendait possible de nouvelles expériences pour chaque personne et les mettaient en scène dans l'espace commun. Des expériences affectives et symboliques qui constituent un territoire, une « partie de soi », dit Appadurai, qui s'identifiait à l'empire britannique, jusqu'à ce qu'il soit échangé contre le territoire plus attractif de la culture américaine, base de son « soft power ». Les dynamiques d'adhésion-distance, d'attraction-rejet apparaissent comme fondamentales dans la constitution du subjectif (ce que le sujet individuel s'approprie, fait sien) et du collectif, des territoires affectifs et symboliques britannisés ou américanisés de millions de personnes.

Appiah fournit un autre exemple de changement collectif sémiotique-émotionnel. Dans *Honor Code*, il étudie les « grandes révolutions morales » qui ont mis fin au duel en Angleterre, à la traite des esclaves dans l'Atlantique et à la mutilation des pieds des femmes en Chine comme des révolutions impliquant l'honneur, c'est-à-dire non seulement le respect et la reconnaissance que quelqu'un reçoit, mais surtout le respect et la reconnaissance qu'il

« croit mériter ». Pourquoi, se demande-t-il, la coutume de bandage-mutilation des pieds des filles et des jeunes femmes, qui a perduré en Chine pendant près d'un millénaire – de la fin du X^e au début du XX^e siècle, touchant 99% de la population féminine –, a-t-elle disparu en l'espace d'une génération ? (Appiah, 2010, p. 73). Les « pieds de lotus », d'une longueur maximale de 7,5 cm, n'étaient pas seulement un signe de beauté féminine provenant des classes supérieures, mais surtout un signe qui rendait possible l'honneur de la famille, car aucun jeune homme « digne » n'épouserait une fille qui dépasserait ces mesures (bien que celles qui devaient travailler aient eu droit à 7 cm supplémentaires). Pour Appiah, l'honneur correspond au « besoin humain » de reconnaissance et de respect (2010, p. 18), que nous pouvons traduire par le besoin de se sentir membre d'un environnement social de reconnaissance et de réciprocité qui affecte la considération de soi, car une personne d'honneur est soucieuse non seulement d'être respectée, mais aussi de « mériter » le respect, comme y insiste cet auteur. Appiah attribue le changement des règles de l'honneur, non pas aux arguments moraux contre de telles pratiques, qui étaient bien connus depuis longtemps, mais au changement de la forme que prend le besoin humain de respect, lorsque les personnes s'évaluent « dans un champ d'honneur plus large ».

Nous avons besoin d'une perspective sémiotique qui nous permette de préciser ce « champ d'honneur élargi » non seulement comme une question de perception visuelle ou cognitive élargie (se voir ou s'imaginer dans une autre carte de référence), mais comme un changement d'affects et de valeurs qui affecte le point de vue des sujets. Pendant des siècles, l'appréciation par les étrangers de la coutume chinoise de miniaturiser les pieds des femmes a été indifférente aux pères qui cherchaient à être dignes du respect de leur communauté. Cette indifférence aux valeurs de l'autre, de l'étranger, est ce qui a changé chez les Chinois au début du XX^e siècle, et qui a une influence décisive sur la manière dont ils donnent un sens et une valeur à leurs comportements.

Ce n'est pas un aspect qu'Appiah développe, bien qu'il explique en détail comment la Chine, aux XVIII^e et XIX^e siècles, a subi des défaites majeures de la part des puissances occidentales de l'époque, en particulier la Grande-Bretagne et la France, et a dû renoncer à des droits substantiels d'accès à ses ports, au commerce, etc. Nous comprenons que ces puissances ne pouvaient plus être ignorées par les Chinois, comme elles l'avaient été lorsqu'ils se sentaient supérieurs à tous leurs ennemis, ni le fait que leurs armements, leurs navires, leurs armées, etc. étaient plus puissants et plus avancés que les leurs. Ce douloureux contraste de valeur a permis aux voix qui, à l'intérieur de la Chine, pointaient du doigt le retard technologique, culturel et social du pays comme cause de ses défaites, d'être perçues comme pertinentes. Dès lors, les Chinois entrent en dialogue avec la « modernité occidentale » et, d'une certaine manière, s'hybrident et se transforment.

La perception par le sujet de sa valeur « par rapport à lui-même et aux autres », clé de tant d'émotions, comme le souligne Pezzini, dépend, dans cette perspective sémiotique, du système de sens et de valeur que le sujet s'est approprié, ou dans lequel il s'est territorialisé, et qu'il conçoit, au moins pour un temps, comme fondamental pour lui-même. Mais ce choix d'un système de valeurs dépend à son tour de ce qui est valorisé par les autres et qui sont significatifs pour le sujet (pour Goffman, qui a consacré d'importantes études à la question du territoire, les différents types d'autres sont également essentiels à la manière dont les sujets évaluent leur propre comportement).

5. Attachement et territoire affectif

Nous avons observé que le territoire possède un corps matériel-symbolique doté de ses propres figures et significations que le sujet peut s'approprier. En tant qu'objet d'identification (« je suis cela ») ou d'appropriation (« cela fait partie de moi »), le territoire peut devenir inhérent au sujet et permet ainsi de définir la frontière entre le moi et l'autre, activant les possibilités de fermeture et d'ouverture par rapport à l'autre. Le sujet identifie le territoire comme sien, le marque, réitère ou renforce les signes qui le distinguent, ou abandonne un territoire pour en faire un autre, lorsqu'il ne s'intègre pas à son environnement relationnel ou qu'il perd de son attrait face à d'autres options. Le territoire est déictique, souligne Fontanille (2014, p. 11), il sépare ce qui m'appartient de ce qui appartient aux autres. Il donne également au sujet un point de vue sur la situation et sur les mondes possibles qui s'y ouvrent. Un point de vue qui n'est pas seulement une perspective cognitive, comme le dit Viveiros ; il s'agit aussi d'un lieu sensible, corporel, à partir duquel on peut comprendre, valoriser et sentir. Il faut garder à l'esprit que le territoire n'est pas un objet inerte, il a une valeur et donne une valeur au sujet. Il lui donne quelque chose qui l'affecte, lui confère le pouvoir fondamental d'être quelque chose sans quoi il ne serait pas (comme si le sujet et le territoire n'étaient que conjointement, réciproquement faits, comme dirait Landowski) et lui permet de se reconnaître.

Ces deux aspects du sentiment d'appartenance sont complémentaires mais différents. D'une part, on s'approprie une valeur, on s'y attache comme à quelque chose d'indispensable. D'autre part, c'est la valeur de la propre vie ou la propre personne qui est qualifiée par cette possession. La valeur qui donne un sens à une vie (Greimas) doit à son tour être évaluée affectivement, ressentie comme précieuse et donc appropriée. Latour souligne des aspects qui sont essentiels pour comprendre la complexité de l'attachement. Il signale la rupture introduite à certains moments par l'avènement de la valeur. Cela arrive quand « on ne peut plus se passer » de quelque chose (Latour, 2013, p. 409). Ce type de valeur se distingue par le fait qu'elle n'est pas interchangeable. « S'il y a quelque chose qui ne peut être réduit à un transfert d'équivalents, c'est précisément l'irruption de la valeur » (*Ibid.*, p. 415). L'attachement est

donc associé à une valeur inaliénable. Cette perspective nous conduirait à éviter cette philosophie (de l'identité, de l'essence) qui, selon Latour, « nous aurait obligé à ne jamais avouer notre attachement aux choses capables de nous donner des propriétés que nous ne savions pas posséder » (*Ibid.*, p. 406).

À la définition de ce type de valeur, Latour ajoute les « propriétés » que l'objet d'attachement confère au sujet, que ce dernier ne possédait pas et ne pouvait pas prévoir. Cela coïncide à nouveau avec notre notion de territoire, qui donne au sujet quelque chose qu'il n'aurait pas en son absence. Or, contrairement à Latour, qui n'inclut pas l'attachement parmi les émotions, mais le sépare comme un « mode d'existence » différent, je considérerai ici l'attachement comme une partie fondamentale de la vie affective et des processus de territorialisation.

Plutôt qu'à des états d'attachement, nous pouvons nous référer aux processus de création et de suppression des attachements, impliqués dans la création et la suppression des territoires. Il a été observé que dans les premières semaines et les premiers mois de la vie d'un enfant humain, la sécurité affective est essentielle. Inspiré par Lorentz, le pédopsychiatre et psychologue John Bowlby (1979) a noté qu'il est essentiel pour le bébé de se sentir en sécurité dans la stabilité du lien avec la mère, ou la personne qui assume ce rôle. À partir de cette « base sûre », faite de réciprocité affective, l'enfant éprouve aussi le besoin de s'ouvrir au monde, d'exercer sa curiosité, d'explorer d'autres relations. Pour D. Winnicott, l'enfant doit acquérir la confiance dans la sécurité de l'affect maternel, mais (pour ne pas tomber dans l'angoisse de la perte éventuelle de ce lien) il doit aussi apprendre à « être seul », à conjuguer fusion et séparation (Winnicott, 2002, p. 40). Ces auteurs suggèrent que la réciprocité de la reconnaissance corporelle-affective est, avec la sécurité et l'ouverture de ce lien fondamental qu'est l'attachement, le fondement de la « confiance en soi » (comme l'appelait Erikson, 1977, p. 222) et ce qui rend possible la reconnaissance des propres affects.

L'absence d'un lien fondamental de reconnaissance et de réciprocité est la clé de l'expérience des femmes maltraitées par leur partenaire. Dans ce cas, l'agresseur isole toujours la femme de toute relation personnelle proche en dehors de l'environnement violent qu'il domine ; l'abuseur détruit progressivement la sécurité, la confiance en soi de la femme en lui rendant impossible tout rapport de réciprocité affective et la formation d'un territoire propre où elle se sentirait en sécurité, respectée et appréciée. Pour se rétablir complètement, et même pour prendre la décision de quitter la relation abusive, ces femmes ont besoin de percevoir la proximité et le soutien d'une ou plusieurs personnes qui leur font sentir que quelque chose les lie affectivement à un monde extérieur à l'environnement violent. Cet affect les attire et les fait sortir du rôle de soumission totale dans lequel elles se sentent dégradées, ne méritant pas le respect des autres (Peñamarín et Fernández, 2022). Alors, elles peuvent recommencer à construire un territoire symbolique et affectif propre, à partir duquel elles peuvent donner un sens et une valeur à leur vie. Cette

récupération d'un territoire propre semble être liée à un rapport de proximité affective ou de sympathie.

6. Conclusion

J'ai proposé dans ce texte quelques questions qui me semblent pertinentes lorsqu'il s'agit de mettre l'émotionnel au centre de l'étude du sens. On pourrait se demander si de telles questions sociosémiotiques peuvent être également utiles à d'autres disciplines des sciences humaines et sociales qui s'intéressent à la dimension émotionnelle de la vie humaine. Ces disciplines insistent en général sur le fait que les émotions doivent toujours être comprises dans des contextes historiques et des relations socioculturelles particulières, une exigence en principe traduisible dans les termes sémiotiques des sémiosphères et des encyclopédies. Or, par ailleurs, cette obligation de penser en termes de systèmes de sens et de formes d'affect singulières dans chaque cas nous impose l'étude et le dialogue avec les autres sciences humaines et sociales. La sémiotique doit trouver le langage adéquat pour ce dialogue, pour élaborer avec ces disciplines une forme d'agencement collectif qui permette une réflexion approfondie sur des concepts déjà partagés ou partageables, comme ceux de perspective, de récit, d'habitus, d'émotion, de mode de vie... Et sur d'autres notions, comme celles de corps, de territoire ou de point de vue corporel, qui élargissent la possibilité d'articuler les dimensions matérielles et mentales, affectives et symboliques, des relations et des conflits.

Je me suis approprié un concept d'émotion comme la dimension relationnelle et sensible de la vie humaine et une idée du sujet comme intelligible à partir de ses relations et de ses affects, puisqu'il ne peut pas ne pas être affecté par les relations avec les autres et qu'il ne peut pas ne pas affecter. Établir des liens et les perdre, ou faire partie de quelque chose ou ne pas se sentir à sa place, sont des affects fondamentaux chez un sujet fragile et interdépendant. Les dynamiques d'appropriation-détachement, de création de frontières et de conjonctions entre ce qui est propre et ce qui est étranger, fondamentales dans le sentir humain, agissent sur la formation des imaginaires et des territoires affectifs-symboliques collectifs et, par conséquent, sur les relations de pouvoir.

Cette vision du territoire m'a conduit à associer le « besoin humain fondamental » de reconnaissance et de respect aux processus d'appropriation d'objets, signes et valeurs à travers lesquels nous nous reconnaissons. On peut ainsi étudier comment chaque sujet élabore sa subjectivité dans différentes situations – personnelles, sociales, politiques –, en mettant en jeu ses émotions (et ses pensées) qui le conduisent à accepter, naturaliser, s'approprier, contester ou rejeter des objets, des valeurs, des règles communes de sens et de sentiment.

Pour énoncer quelque chose, et donc aussi pour s'énoncer, un sujet se territorialise, il se lie affectivement à quelqu'un ou à quelque chose, et en

particulier à certains langages et certaines formes d'expression, comme s'ils faisaient partie de lui-même ou elle-même, et s'éloigne de quelqu'un ou de quelque chose pour créer une discontinuité, une frontière d'aversion. Le sujet peut aussi qualifier sa distance en graduant son appropriation et son rejet des valeurs, des langages, des encyclopédies, des sujets et des perspectives en jeu. Les conjonctions, les assemblages ou agencements pluriels qui résultent de ces liens et territorialisations sont précieux, bien qu'ils requièrent un sujet qui module et oriente son lien avec les formes du collectif. Nous énonçons toujours avec les autres. Certes, nous répétons les lieux communs, mais ils doivent être énoncés à chaque fois d'une certaine manière qui singularise l'énonciation et son sujet. Le collectif et l'individuel ne s'opposent pas, mais s'intègrent dans chaque énonciation et dans les affects qui lui sont associés.

Références bibliographiques

- Appadurai Arjun, [1996] 2001, *La modernidad desbordada*, Montevideo/Buenos Aires, Trilce/FCE.
- Anonyme, 2007, *Una mujer en Berlín*, Barcelona, Anagrama.
- Appiah Kwame Anthony, 2010, *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen*, New York/London, Norton/Company.
- Arfuch Leonor, 2016, « El "giro afectivo". Emociones, subjetividad y política », *DeSignis*, n° 24, disponible en ligne.
- Aristote, *Retórica*, 1990, Madrid, Gredos.
- Basso Fossali Pierluigi, 2017, *Vers une écologie sémiotique de la culture*, Limoges, Lambert-Lucas.
- Bateson Gregory, 1973, *Steps to an Ecology of Mind*, St Albans, Paladin.
- Bowlby John, 1979, *The Making and Breaking of Affectional Bonds*, London, Tavistock.
- Buchanan Brett, 2008, *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, New York, State University of New York.
- Butler Judith, 2012, « Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation », *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 26, n° 2, p. 134-151.
- Colas-Blaise Marion, 2020, « La sémiotique au risque de Souriau : de la phénoménologie à une ontologie réaliste », *Estudos semióticos*, vol. 16, n° 3, p. 18-44.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix, 1980, *Mille plateaux : capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit.
- Despret Vinciane, 2013, « From Secret Agents to Interagency », *History and Theory*, n° 52, p. 29-44.
- Erikson Erik H., [1950] 1977, *Childhood and Society*, London, Paladin Books.
- Fabbri Paolo, 1995, *Tácticas de los signos*, Barcelona, Gedisa.

- Fabbri Paolo, 2000, *El giro semiótico*, Barcelona, Gedisa.
- Fontanille Jacques, 2014, « Territoire : du lieu à la forme de vie », *Actes Sémiotiques*, n° 117, disponible en ligne.
- Fontanille Jacques, [2011] 2017, *Cuerpo y sentido*, Lima, Universidad de Lima.
- Greimas Algirdas Julien, 1983, *Du sens II*, Paris, Le Seuil
- Hochschild Arlie Russel, 2019, « Emotions and Society », *Emotions and Society*, vol. 1, n° 1, p. 9-13.
- Honneth Axel, [1992] 1997, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica-Grijalbo Mondadori.
- Jauss Hans Robert, [1977] 1986, *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Madrid, Taurus.
- Kaufmann Laurence et Quere Louis (dirs.), 2020, *Les Émotions collectives*, Paris, Éditions de l'ÉHESS.
- Landowski Eric, 2004, *Passions sans nom*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Latour Bruno, [2012] 2013, *Investigación sobre los modos de existencia*, Barcelona, Paidós.
- Leys Ruth, 2021, « The Trouble with Affect », *History of Psychology*, vol. 24, n° 2, p. 126-129.
- Lotman Youri, [1985] 1996, *La semiosfera I : semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra
- Merleau-Ponty Maurice, 1966, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel.
- Montes Maria Ángeles, 2016, « De la semiótica de las pasiones a las emociones como efectos: la dimensión afectiva vista desde una mirada pragmatista », *Linguagem em (Dis)curso – LemD*, vol. 16, n° 1, p. 181-201.
- Peñarín Cristina, Fernández Romero Diana, 2022, « La dimensión emocional del sentido de sí: Autobiografías de maltrato sexista », *DeSignis*, n° 36, p. 63-78.
- Peirce Charles Sanders, 1931-1958, *Collected Papers*, 8 volumes, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Pezzini Isabella, 2010, « Passioni, segni e valori nei modelli della cultura », *Incidenti ed esplosioni. A.J. Greimas e J.M. Lotman: per una semiotica della cultura*, Migliore Tiziana (dir.), Roma, Aracne, p. 171-190.
- Pezzini Isabella, 2019, « Patemi e enunciazioni appassionate: il modello semiolinguistico riformulato », *RIFL*, p. 78-93.
- Plamper Jan, 2010, « The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns », *History and Theory*, n° 49, p. 237-265.
- Reddy William M., 2020, « The Unavoidable Intentionality of Affect: The History of Emotions and the Neurosciences of the Present Day », *Emotion Review*, vol. 12, n° 3, p. 168-178.

- Renoue Marie, 2019, « Discourir avec l'autre ? », *La Sémiotique et son autre*, Biglari Amir (dir.), Paris, Kimé, p. 25-40.
- Viveiros de Castro Eduardo, 2012, « Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere », *HAU Masterclass series*, p. 45-168.
- Winnicott Donald, [1958] 2002, *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador: estudios para una teoría del desarrollo emocional*, Buenos Aires, Paidós.