

- Kaës R., Anzieu D. (1977), *Chronique d'un groupe. Le groupe du Paradis perdu*. Paris, Dunod.
- Kaës R. (1978), L'utopie dans l'espace paradoxal : entre jeu et folie raisonneuse, *Bulletin de Psychologie*, 12-17, 853-880.
- Kaës R. (1984), Le travail de la représentation et les fonctions de l'intermédiaire, in C. Belisle, B. Schiele (eds), *Les savoirs dans les pratiques quotidiennes*, Paris, Editions du CNRS.
- Kaës R. (1984), Representation and mentalization : from the represented to group process, in R. Farr, S. Moscovici, *Social Representations*, Cambridge, Cambridge University Press - Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- Kaës R. (1984), Le conte et le groupe, in R. Kaës et coll., *Contes et divans. Les fonctions psychiques des œuvres de fiction*, Paris, Dunod.
- Kaës R. (1984), L'étoffe du conte, in R. Kaës et coll., *Contes et divans. Les fonctions psychiques des œuvres de fiction*, Paris, Dunod.
- Kaës R. (1984), Etayage et structuration du psychisme, *Connexions*, 44, 11-48.
- Kaës R. (1985), L'hystérique et le groupe, *L'Evolution psychiatrique*, 50, 1, 129-156.
- Kaës R. (1985), La catégorie de l'intermédiaire chez Freud : un concept pour la psychanalyse ?, *L'Evolution psychiatrique*, L, 4, 893-926.
- Kaës R. (1986), Crise et parole en utopie : maîtrise, mesure et symétrie, in J. Guillaumin, *Ordre et désordre de la parole*, Lyon, Université Lumière.
- Kaës R. (1988), La position idéologique dans le processus psychanalytique : une formation de l'idée, de l'idéal et de l'idole, *Topique*, 42, 261-292.
- Laplanche J., Pontalis J.-B. (1967), *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF.
- Major R. (1973), L'hystérie : rêve et révolution, *Revue française de Psychanalyse*, XXXVII, 3, 303-312.
- Mathieu P. (1967), Essai d'interprétation de quelques pages du rêve celtique, *Interprétation*, 2, 32-59.
- Ortigue E. (1962), *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Pichon-Rivière E. (1971), *El proceso grupal. Del psicoanálisis a la psicología social*, Buenos Aires, Nueva Visión (1980).
- Pontalis J.-B. (1963), Le petit groupe comme objet, in *Après Freud*, Paris, Julliard (1965).
- Ruffiot A (1981), Le groupe-famille en analyse. L'appareil psychique familial, in A. Ruffiot, A. Eiguier et coll., *La thérapie familiale psychanalytique*, Paris, Dunod.
- Valabrega J.-P. (1980), *Phantasme, mythe, corps et sens*, Paris, Payot.
- Winnicott D.-W. (1967), La localisation de l'expérience culturelle, in D.-W. Winnicott, *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard (1971).

Sperber, Dan (1989) L'étude anthropologique des représentations : problèmes et perspectives. In Denise Jodelet (ed.) *Les représentations sociales*. (Paris: Presses Universitaires de France) 115-130.

4

## *L'étude anthropologique des représentations : problèmes et perspectives*

Dan Sperber

Toute représentation met en jeu une relation entre au moins trois termes : la représentation elle-même, son contenu, et un utilisateur, trois termes auxquels peut s'ajouter un quatrième : le producteur de la représentation lorsque celui-ci est distinct de l'utilisateur. Une représentation peut exister à l'intérieur même de l'utilisateur ; il s'agit alors d'une *représentation mentale*. Un souvenir, une hypothèse, une intention sont des exemples de représentations mentales. L'utilisateur et le producteur d'une représentation mentale ne font qu'un. Une représentation peut aussi exister dans l'environnement de l'utilisateur comme par exemple le texte qui est sous vos yeux ; il s'agit alors d'une *représentation publique*. Une représentation publique est généralement un moyen de communication entre un producteur et un utilisateur distincts l'un de l'autre.

Une représentation mentale n'a bien sûr qu'un utilisateur. Une représentation publique peut en avoir plusieurs : un discours, par exemple, peut être adressé à une assemblée. Avant la reproduction stricte d'une représentation publique que permettent des techniques relativement récentes comme l'imprimerie ou la télévision, il y a eu, et il y a toujours, la production de représentations semblables les unes aux autres — on parle alors de « versions » — par le moyen de la transmission orale : par exemple les auditeurs d'un récit peuvent en devenir à leur tour les narrateurs plus ou moins fidèles.

Soit un groupe social : une tribu, les habitants d'une ville,

ou les membres d'une association par exemple. On peut considérer que ce groupe social, pris dans son environnement, est habité par une population beaucoup plus nombreuse de représentations, mentales et publiques. Chaque membre du groupe a dans son cerveau des millions de représentations mentales, les unes éphémères, les autres conservées dans la mémoire à long terme et constituant le « savoir » de l'individu. Parmi les représentations mentales, certaines — une très petite proportion — sont communiquées, c'est-à-dire amènent leur utilisateur à produire une représentation publique qui à son tour amène un autre individu à construire une représentation mentale de contenu semblable à la représentation initiale.

Parmi les représentations communiquées, certaines — une très petite proportion — sont communiquées de façon répétée et peuvent même finir par être distribuées dans le groupe entier, c'est-à-dire faire l'objet d'une version mentale dans chacun de ses membres. Les représentations qui sont ainsi largement distribuées dans un groupe social et l'habitent de façon durable sont des *représentations culturelles*. Les représentations culturelles ainsi conçues sont un sous-ensemble aux contours flous de l'ensemble des représentations mentales et publiques qui habitent un groupe social.

Toutes les sciences humaines et sociales, psychologie, psychologie sociale, sociologie, anthropologie, économie, linguistique, science des religions, études littéraires, etc., ont peu ou prou à traiter de représentations culturelles, même si elles les conceptualisent de façons très différentes. Parmi ces disciplines, l'anthropologie aura occupé une place privilégiée car les représentations culturelles constituent son objet sinon unique du moins principal. Tantôt les anthropologues étudient une religion, une mythologie, une idéologie, une classification, un savoir technique, c'est-à-dire directement des représentations culturelles, tantôt ils étudient des institutions sociales ou économiques et alors ils le font en fonction des représentations culturelles qui y sont impliquées.

L'impressionnant travail des anthropologues depuis près d'un siècle n'a toutefois pas abouti à une conception unifiée des représentations culturelles, ni même à une problématique ou à une terminologie commune. À côté du terme « représentation », lui-même diversement précisé par les adjectifs « collective »,

« sociale », « symbolique » ou « culturelle », on trouve dans des emplois voisins « signe », « signification », « symbole » ou « savoir ». Beaucoup d'auteurs préfèrent manifestement désigner les représentations culturelles selon leur genre et parler selon le cas de croyances, de normes, de techniques, de mythes, de classifications, etc. De même, la plupart des tentatives théoriques portent non pas sur les représentations en général, mais sur un type ou un système de représentations : les mythes ou la religion par exemple. Faute de pouvoir présenter un point de vue commun aux anthropologues sur les représentations en général, je tenterai ici de tirer quelques leçons fragmentaires et élémentaires de l'expérience anthropologique en matière d'étude des représentations<sup>1</sup>. D'autres anthropologues en tireraient sans nul doute des leçons bien différentes<sup>2</sup>.

#### COMMENT REPRÉSENTER LES REPRÉSENTATIONS CULTURELLES ?

Si l'on veut représenter par exemple un chapeau, on peut ou bien en produire une image, ou bien le décrire. C'est-à-dire que l'on peut soit produire un objet qui ressemble au chapeau, tels une photographie ou un croquis, soit un énoncé, qui ne ressemble en rien au chapeau, mais qui dit de lui quelque chose de vrai. À première vue, il en va de même si l'on veut représenter une représentation, en tout cas une représentation publique, comme, par exemple, le conte du « Petit Chaperon rouge ». On peut enregistrer ou transcrire le conte (ou, plus exactement une version du conte) c'est-à-dire produire un objet qui ressemble au conte comme la photographie ou le croquis ressemblaient au chapeau. On peut aussi décrire le conte en disant par exemple : « C'est un conte très répandu en Europe, avec un personnage animal et des personnages humains, etc. »

Ces représentations du « Petit Chaperon rouge » laissent cependant à désirer : l'enregistrement et la transcription ne res-

1. On trouvera ces thèmes développés dans Dan Sperber, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982.

2. Comme, par exemple, Clifford Geertz dans *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973, ou Edmund Leach dans *L'unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard, 1980.

tituent qu'une forme acoustique, et la description proposée ne nous informe guère non plus sur le contenu du conte qui, pourtant, en est l'essentiel. Il n'y a qu'à, direz-vous, faire du conte une description plus poussée ? On pourrait énoncer par exemple : « "Le Petit Chaperon rouge" est un conte très répandu en Europe, qui raconte l'histoire d'une petite fille que sa mère envoie porter un panier de provisions à sa grand-mère. En chemin elle rencontre, etc. » Certes, on peut ainsi restituer le contenu du conte avec autant de détails qu'on le souhaite, mais voyez ce qui se passe : au lieu de décrire le conte, on le raconte à nouveau. On produit donc un objet qui représente le conte non pas en disant quelque chose de vrai de lui, mais en lui ressemblant plus ou moins fidèlement par le contenu.

Généralisons : on ne peut, en pratique, représenter le contenu d'une représentation qu'au moyen d'une autre représentation ayant un contenu similaire. On ne décrit pas le contenu d'une représentation, on la paraphrase, on la traduit, on la résume, on la développe, en un mot on l'interprète<sup>3</sup>. Une interprétation, c'est la représentation d'une représentation par une autre en vertu d'une similarité de contenu. En ce sens, une représentation publique dont le contenu ressemble à celui d'une représentation mentale qu'elle sert à communiquer est une interprétation, et il en va de même de la représentation mentale résultant de la compréhension d'une représentation publique. Le processus de la communication se décompose en deux processus d'interprétation : l'un du mental vers le public, l'autre du public vers le mental.

L'interprétation, pas plus que la description, n'est une forme de représentation réservée à des spécialistes. S'exprimer ou comprendre, c'est déjà interpréter, de façon au moins implicite. En outre, nous faisons tous un travail d'interprétation explicite lorsque nous répondons à des questions telles que : Qu'a-t-il ? Que pense-t-elle ? Que veulent-ils ? Pour répondre, nous représentons des contenus de propos, de pensées ou d'intentions au moyen d'énoncés de contenu semblable.

L'étude anthropologique des représentations culturelles ne

3. Sur la distinction entre description et interprétation, voir Dan Sperber, *Le savoir des anthropologues*, chap. I, et Dan Sperber et Deirdre Wilson, *Relevance : communication and cognition*, Oxford, Blackwell, 1986, chap. 4 (trad. franç. *La pertinence*, Paris, Ed. de Minuit, à paraître).

peut ignorer leur contenu ; elle est donc, au moins pour une large part, une étude interprétative. Mais précisément parce que l'interprétation procède d'une aptitude ordinaire et non d'une technique professionnelle, les anthropologies ont pour la plupart fait de l'interprétation comme M. Jourdain de la prose : sans le savoir, ou, tout du moins, sans trop y réfléchir. Tant que l'interprétation a pour objet des paroles ou des pensées individuelles, le degré de liberté que s'octroie l'interprète est assez manifeste et peut ne pas poser trop de problèmes. C'est lorsqu'on interprète une représentation attribuée à un groupe social entier que l'absence d'une méthodologie de l'interprétation rend difficile l'évaluation et donc l'exploitation des matériaux.

Une illustration. La scène, racontée par l'anthropologue Patrick Menget, se passe chez les Indiens Txikao du Brésil :

« Par une fin d'après-midi pluvieuse, Opote revint chez lui tenant un beau poisson *matrinchao* qu'il avait pris dans ses nasses. Il le déposa sans un mot auprès de Tubia, l'un des quatre chefs de famille de sa maison. Ce dernier le vida et se mit à le boucaner. Jusqu'à la nuit, il en mangea, seul, par petites bouchées, sous les regards intéressés des autres habitants de la maison. Personne d'autre ne toucha au *matrinchao*, ni ne manifesta l'envie d'en avoir une part. Pourtant la faim était générale, et la chair du *matrinchao* l'une des plus réputée. »<sup>4</sup>

Jusqu'ici, on a affaire, à quelques détails près, à une description ordinaire : chaque phrase qui la compose exprime ici une proposition que l'anthropologue présente comme vraie. Si la description est ordinaire, la situation décrite ne l'est pas (sauf peut-être aux yeux des Indiens Txikao). « Pourquoi », demande alors l'anthropologue, « cette abstention générale ? » Et il répond :

« Le pêcheur, Opote, possesseur de la magie de pêche, ne pouvait consommer sa prise sans risquer d'affecter l'efficacité de cette magie. Les autres chefs de famille évitaient la chair du *matrinchao* pour ne pas mettre en péril la santé et la vie de leurs enfants en bas âge, ou leur propre santé. Leurs épouses, puisqu'elles allaitaient, devaient s'en abstenir pour la même raison. Les enfants enfin auraient absorbé l'esprit, particulièrement dangereux, de cette espèce. »<sup>5</sup>

Cette fois-ci l'anthropologue — qui ne croit ni à la magie, ni aux esprits — ne présente pas comme vrai qu'Opote risquait

4. Patrick Menget, Temps de naître, temps d'être : la couvade, dans *La fonction symbolique*, Michel Izard et Pierre Smith éd., Paris, Gallimard, 1979, p. 246.

5. *Ibid.*

d'affecter l'efficacité de sa magie, ni que les enfants auraient absorbé un esprit dangereux. Il présente ces énoncés comme semblables en contenu aux croyances qui motivent l'abstention des protagonistes. Ces énoncés sont des interprétations. De telles interprétations de pensées individuelles ne sont ni plus difficiles à comprendre ni plus sujettes à caution que les interprétations dont nous nous servons tous pour parler les uns des autres.

Les anthropologues n'ont cependant pas pour but de décrire des événements particuliers. Ainsi, le but de Patrick Menget en rapportant l'anecdote du poisson d'Opote était d'illustrer quelques hypothèses sur la « couvade » chez les Txikao d'abord, chez les Indiens d'Amérique du Sud ensuite, en général enfin. Par « couvade » on désigne les précautions (repos, station couchée, restrictions alimentaires) imposées dans certaines sociétés à un homme avant, pendant, et juste après la naissance de son enfant, précautions semblables à celles imposées, pour des raisons beaucoup plus évidentes, à la mère de l'enfant<sup>6</sup>. Menget analyse avec une grande finesse les idées Txikao sur la vie et sa transmission. Il synthétise :

« Tout se passe comme si deux principes antagonistes régissaient les processus vitaux, dans une dynamique qui ne trouve jamais un équilibre que pour le perdre, tenter de le rétablir et le perdre au bout du compte. Un principe fort, lié au sang, à la graisse, aux chairs riches et à la fermentation résulte de la constante transformation somatique de substances plus faibles, eau, lait, sperme, farines blanches, chairs maigres. A l'inverse, le corps humain, selon des rythmes qui varient avec l'âge, le sexe et la condition, anabolise les substances fortes et neutralise les dangers.

« ... Dans la couvade, l'ensemble des tabous occupationnels, alimentaires et sexuels se ramène en fin de compte à éviter soit un excès de substances fortes dont l'innassimilation entraîne des maladies du gonflement, soit une déperdition de substances faibles et somatisées qui se traduit par des maladies du tarissement, de la dessiccation et aboutit à une mort analogue à la mort de vieillesse. »<sup>7</sup>

A nouveau, l'anthropologue interprète : il ne croit pas lui-même, ni n'affirme par exemple que « le corps humain anabolise les substances fortes », substances « dont l'innassimilation entraîne des maladies du gonflement ». Il nous propose ces énoncés comme semblables en contenu aux représentations sous-jacentes à la

<sup>6</sup> Pour une étude théorique récente de la couvade, voir Peter Rivière, *The couvade : a problem reborn*, *Man*, 9 (3), 1974.

<sup>7</sup> P. Menget, *loc. cit.*, p. 257.

pratique de la couvade chez les Txikao. Mais si l'on imagine bien le pêcheur Opote pensant ou disant, en des termes approchés, qu'il ne pouvait manger le poisson qu'il avait pris sans risquer d'affecter l'efficacité de sa magie, on imagine mal dans quels propos ou pensées Txikao trouvent place des notions telles que, par exemple, la « transformation somatique de substances faibles » ou l'« anabolisation de substances fortes ». En outre, dans un tel cas, la ressemblance de contenu entre l'interprétation et les représentations interprétées est manifestement moindre que dans l'interprétation ordinaire de paroles ou de pensées individuelles, et ce de façon impossible à évaluer.

Ce qui est en cause ici ce n'est pas le travail d'un anthropologue particulier — j'ai au contraire choisi l'étude de Patrick Menget parce qu'elle me paraît assez typique de ce qui se fait de meilleur en anthropologie aujourd'hui —, ce sont les limites inhérentes à l'approche interprétative des représentations culturelles. L'anthropologue rencontre d'abord une grande diversité de comportements indigènes qu'il parvient progressivement à comprendre en discernant des intentions sous-jacentes, en devenant capable, donc, de conceptualiser ces comportements comme des actions. En particulier, il apprend à discerner les intentions qui gouvernent les actes de parole, et plus généralement les actes communicatifs, à comprendre donc ce que ses interlocuteurs « veulent dire ».

Les intentions ainsi discernées demandent elles aussi à être comprises : soit, « les chefs de famille évitaient la chair du *matrinchao* pour ne pas mettre en péril la santé et la vie de leurs enfants en bas âge, ou leur propre santé », mais quel rapport entre cette fin et ce moyen ? Comprendre de telles intentions, c'est en discerner la rationalité, c'est-à-dire montrer leur cohérence avec des croyances sous-jacentes : si, pour les Txikao, la chair du *matrinchao* est une substance forte et donc dangereuse pour la santé, si le père et l'enfant sont d'une même substance qui ne se divise que progressivement après la naissance, alors la rationalité du comportement des chefs de famille de la maison d'Opote devient discernable. Pour rendre encore plus manifeste cette rationalité, il faudrait pousser plus avant, examiner la rationalité des croyances sous-jacentes elles-mêmes, c'est-à-dire non seulement leur cohérence mutuelle, mais aussi leur compatibilité avec l'expérience.

Cependant, notre souci ordinaire de comprendre autrui se satisfait, fort raisonnablement, d'interprétations partielles et accepte leur caractère spéculatif, caractère d'autant plus marqué qu'autrui est différent de nous. L'expérience montre que ces interprétations, tout partielles et spéculatives qu'elles soient, nous aident — nous les individus, nous les peuples — à vivre les uns avec les autres. L'anthropologie aura contribué de façon décisive à une meilleure compréhension et, partant, à une plus grande tolérance de la diversité culturelle. Cette contribution, dont l'anthropologie peut légitimement s'enorgueillir, procède non pas de l'application de théories scientifiques ou de méthodes rigoureuses, mais du long et difficile travail personnel des anthropologues de terrain<sup>8</sup>.

Sur le terrain, l'anthropologue fait un double travail : d'une part il collecte de façon systématique les données qui s'y prêtent (recensements, généalogies, spécimens végétaux, traditions orales, etc.), et d'autre part, il cherche, en écoutant et en participant aux activités de ses hôtes, à les comprendre de mieux en mieux. Si la tâche de compréhension que l'anthropologue s'assigne est particulièrement ambitieuse et difficile, la forme de compréhension dont il s'agit est, j'insiste, tout à fait ordinaire : l'anthropologue interprète des comportements, et en particulier des comportements verbaux, en attribuant aux acteurs individuels et collectifs des croyances et des intentions qui rendent ces comportements rationnels. Autrement dit, l'anthropologue tente de construire des représentations mentales qui ressemblent aux représentations mentales et publiques de ses hôtes.

Puis vient la phase d'exploitation des données recueillies : certaines, les données démographiques par exemple, ne demandent qu'une mise en ordre ou une mise en forme pour pouvoir être, le cas échéant, commentées et publiées. Mais dès qu'il s'agit de représenter les représentations culturelles — et donc les croyances et les préférences qui rendent les comportements

8. Il existe de nombreux ouvrages relatant l'expérience du terrain. Le plus connu d'entre eux est sans doute Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955. Comparer *Tristes tropiques* à Georges Balandier, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957, aide à réaliser à quel point la différence des terrains et des intérêts des chercheurs mène à des expériences également riches mais profondément différentes. Parmi les ouvrages récents, on peut citer Paul Rabinow, *Reflections on fieldwork in Morocco*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1977, et Jeanne Favret-Saada et Contreras José, *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, 1981.

intelligibles — l'anthropologue doit se faire interprète : il doit produire des représentations publiques qui ressemblent en contenu aux représentations mentales qu'il a lui-même construites pour se représenter les propos et les pensées de ses hôtes. L'anthropologie produit donc à l'usage de ses lecteurs une interprétation de ses propres interprétations.

On pourrait croire que la meilleure interprétation est la plus fidèle, c'est-à-dire celle dont le contenu ressemble à celui de la représentation interprétée. Un instant de réflexion montre que ce n'est pas si simple. Pour être le plus fidèle possible, l'anthropologue devrait se contenter de publier des traductions littérales de propos effectivement tenus par ses hôtes. Son intervention se limiterait donc à choisir des textes, parfois à les susciter, et à les traduire. Une telle façon de travailler employée systématiquement tournerait vite à une forme très artificielle de collage. Même si certains textes, produits spontanément comme des mythes, ou produits à la demande de l'anthropologue comme des récits autobiographiques, méritent en effet d'être traduits tels quels ou presque, la plupart des propos entendus par l'anthropologue ne sont intelligibles que dans le contexte très particulier où ils ont été tenus ; certes il s'appuie sur des représentations culturelles générales, mais ils ne les expriment pas directement.

On peut d'ailleurs penser que beaucoup de représentations culturelles complexes ne sont jamais rendues publiques sous la forme d'un discours intégré, et se manifestent plutôt dans ce que différentes formes de discours et de comportements, rituels par exemple, peuvent véhiculer d'implicite. Même lorsqu'un discours intégré existe, un enseignement de doctrine religieuse par exemple, on aurait tort d'y voir automatiquement l'expression exacte des représentations mentales de ceux qui le tiennent ou l'écoutent : ce discours est lui-même un comportement, souvent un comportement de répétition autant que de communication, un comportement qui doit être compris à partir des croyances et des intentions qui le sous-tendent ; il n'est pas à lui-même sa propre explication.

L'anthropologue doit, d'abord pour lui-même, s'aventurer au-delà de la seule traduction : ce n'est qu'à cette condition qu'il peut espérer comprendre ce qu'il entend, et donc être véritablement capable de traduire. Il doit spéculer, synthétiser, recon-

ceptualiser. Les interprétations que l'anthropologue construit ainsi à son propre usage sont d'une complexité et d'un détail qui n'intéressent pas ses éventuels lecteurs, et de plus elles tendent à être formulées dans un jargon personnel où se mêlent des termes indigènes et des termes techniques de l'anthropologie plus ou moins réadaptés pour les besoins de la cause. S'adressant à des lecteurs qui se pencheront quelques heures sur des données à l'étude desquelles il a consacré des années, l'anthropologue doit synthétiser ses propres synthèses, retravailler son propre jargon, et, inévitablement, s'écarter encore plus du détail effectivement communiqué par ses hôtes. Pour être plus pertinent, il doit être moins fidèle.

Tout travail sur des représentations culturelles est, au moins pour une large part, interprétatif. Toute interprétation est le produit d'un travail essentiellement intuitif de l'interprète et obéit à un critère dont les implications varient selon le point de vue. La ressemblance entre contenus, critère de l'interprétation, est, en effet, une propriété dépendant du contexte : dire par exemple que pour les Txikao, le corps humain « anabolise les substances fortes » constitue une interprétation suggestive et ne prêtant guère à malentendu dans le contexte où nous l'avons citée ; en revanche elle serait trompeuse dans le contexte d'une étude comparative des conceptions de la digestion rencontrées dans différentes cultures dont la nôtre.

De ce caractère intuitif et contextuel de l'interprétation, il découle non pas que toutes les interprétations se valent, mais seulement que nos critères d'appréciation sont eux aussi intuitifs et d'une validité intersubjective limitée. Certaines interprétations sont manifestement implausibles : elles soulèvent plus de problèmes qu'elles n'en résolvent. Mais il peut arriver que des interprétations très différentes paraissent les unes et les autres plausibles. Par exemple on pourrait imaginer que les données interprétées par Patrick Menget de façon « intellectualiste » (c'est-à-dire comme participant d'un effort d'explication du monde) fassent l'objet d'une interprétation non moins fine mais de teneur plutôt psychanalytique. Il me semble qu'en un tel cas, chacun choisirait l'une ou l'autre interprétation en fonction de ses options théoriques préalables. Un tel choix n'aurait d'ailleurs rien d'irrationnel.

Cependant, s'il est normal de préférer une interprétation à

une autre en fonction d'une préférence théorique, alors il est difficile, voire impossible, de valider ou d'invalider une théorie générale à partir d'une interprétation préférée. L'interprétation assure — et est seule à assurer — une forme de compréhension d'autrui qui nous est indispensable. En revanche l'utilisation d'interprétations à des fins scientifiques pose de sérieux problèmes. Or cette utilisation est elle aussi indispensable car l'interprétation est, au moins en pratique, notre seul moyen de représenter le contenu des représentations.

#### COMMENT EXPLIQUER LES REPRÉSENTATIONS CULTURELLES ?

Plus les interprétations sont générales, plus elles sont spéculatives, et moins elles sont fidèles aux représentations mentales ou publiques particulières dont elles font la synthèse. Peu conscients du problème, la plupart des anthropologues, quelles que soient par ailleurs leurs divergences, tentent de construire des théories avec et autour d'interprétations générales.

L'idée même de couvade, par exemple, résulte d'une synthèse interprétative de façons d'agir assez disparates. Les diverses « théories » de la couvade diffèrent d'une part quant à la façon d'effectuer cette synthèse, et d'autre part, quant aux autres phénomènes, eux aussi définis sur la base de synthèses interprétatives, avec lesquels elles proposent de mettre la couvade en rapport. Ainsi, sur la base d'exemples européens, la couvade a été longtemps considérée comme une façon pour le père de se mettre dans une situation de mère. Récemment encore, Mary Douglas soutenait :

« Le mari en couvade dit : "Regardez moi, j'ai encore plus de crampes et de contractions qu'elle ! Cela ne prouve-t-il pas que je suis le père de son enfant ?" Il s'agit là d'une preuve primitive de paternité. »

Claude Lévi-Strauss<sup>10</sup>, Peter Rivière et Patrick Menget, plus attentifs aux cas amérindiens, mettent l'accent sur l'assimilation du père à l'enfant.

9. Cf. Mary Douglas, *Implicit meanings*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1975, p. 65.

10. Cf. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 258-259.

Selon la façon dont on interprète la couvade, ou plutôt dont on la construit, on choisira d'autres phénomènes en rapport avec lesquels l'expliquer. Ainsi ceux qui croient y reconnaître une assimilation du père à la mère en font volontiers un mécanisme de renforcement relatif des liens père-enfant par rapport aux liens mère-enfant. Patrick Menget, lui, met la couvade en rapport avec la prohibition de l'inceste. La couvade, telle qu'il l'interprète, exprime la séparation conçue comme progressive de la substance de l'enfant de celle de ses parents. La prohibition de l'inceste impose l'exogamie et empêche qu'un homme et une femme issus de mêmes parents refondent une substance qui avait été divisée par la couvade :

« Il y a à la fois une relation de continuité entre la couvade et la prohibition de l'inceste, puisque ce que la première a séparé à partir d'une substance commune, la seconde le maintient séparé, et une complémentarité fonctionnelle, dans la mesure où la couvade régit une communication interne au groupe social qui permet sa diversification, et la prohibition de l'inceste instaure la communication externe de celui-ci. »<sup>11</sup>

Simple comme l'idée d'une « preuve primitive de paternité », ou subtile comme l'analyse de Menget, ce qui manque à toutes ces abstractions pour être à proprement parler des théories c'est d'être explicatives. Une signification n'est pas une cause ; l'attribution d'une signification n'est pas une explication. Certes il arrive que l'attribution d'une signification à un comportement soit l'élément manquant d'une explication par ailleurs évidente, mais ce n'est pas le cas, ici ni, généralement, en anthropologie. Les généralisations interprétatives n'expliquent rien et ne constituent pas, à proprement parler, des hypothèses théoriques : ce sont des modèles interprétatifs qui suggèrent d'une part des interprétations possibles pour des phénomènes particuliers, et d'autre part des façons de regrouper les phénomènes entre eux en vue d'une explication à venir.

Mais si interpréter ce n'est pas expliquer, et si généraliser une interprétation, ce n'est pas faire une théorie, alors en quoi consisterait une théorie vraiment explicative en anthropologie ? Je l'ai dit au début de cette contribution, nous appelons « culturelles » les représentations qui sont largement distribuées dans un groupe social de façon plus ou moins durable. Les représen-

11. P. Menget, *loc. cit.*, p. 263.

tations sont plus ou moins largement et durablement distribuées, et donc plus ou moins culturelles. Dans ces conditions, expliquer le caractère culturel de certaines représentations, c'est répondre à la question suivante : pourquoi ces représentations sont-elles plus contagieuses et réussissent-elles mieux que d'autres dans une population humaine donnée ? Pour répondre à cette question, c'est la distribution de toutes les représentations qu'il faut considérer.

L'explication causale des faits culturels relève donc d'une sorte d'*épidémiologie des représentations*<sup>12</sup>. La comparaison entre transmission culturelle et contagion n'est pas neuve. On la trouve chez Gabriel Tarde et chez les diffusionnistes du début de ce siècle. Elle a été récemment reprise avec plus ou moins de bonheur par des biologistes tels que Cavalli-Sforza et R. Dawkins<sup>13</sup>. Elle s'est généralement appuyée sur quelques ressemblances assez superficielles. Par exemple, une représentation peut être culturelle de différentes façons : certaines sont transmises sans hâte d'une génération à l'autre ; ce sont ce que les anthropologues appellent des traditions, et elles sont comparables aux endémies. D'autres représentations assez typiques des cultures modernes se répandent rapidement dans toute une population mais ont une durée de vie assez courte ; ce sont ce qu'on appelle des modes et elles sont comparables aux épidémies. Mais une application des modèles épidémiologiques aux représentations culturelles sur la base de similarité aussi superficielle me paraît naïve. Elle ne tient pas compte de différences essentielles entre la transmission des maladies et la transmission culturelle.

La transmission des maladies infectieuses est caractérisée par des processus de duplication de virus ou de bactéries. Les mutations sont des phénomènes certes importants mais rares. A l'inverse, les représentations tendent à être transformées, plutôt qu'exactement reproduites, à chaque fois qu'elles sont transmises. Par exemple, il serait bien surprenant que ce que vous comprenez de mon texte soit une reproduction exacte des pensées que j'essaie d'exprimer par son moyen. La reproduction

12. Voir Dan Sperber, *Anthropology and psychology : towards an epidemiology of representations*, *Man*, 20 (1), 1985.

13. Voir R. Dawkins, *The selfish gene*, Oxford, Oxford University Press, 1976 ; L. L. Cavalli-Sforza et M. W. Feldman, *Cultural transmission and evolution : a quantitative approach*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

exacte d'une représentation mentale par le moyen de la communication est, si tant qu'elle existe jamais, un cas limite de transformation, la transformation zéro, en quelque sorte. Dans ces conditions, une épidémiologie des représentations est d'abord et avant tout une étude de leurs transformations, et il s'agit d'expliquer pourquoi, dans certains cas, les transformations sont minimales, tendent pour une part à s'annuler les unes les autres, et permettent à des versions proches d'une même représentation d'envahir tout un groupe social de façon durable.

Si la transmission des maladies infectieuses et celle des représentations culturelles ne se ressemblent qu'assez superficiellement, il existe, en revanche, des similarités plus profondes entre l'étude épidémiologique des maladies et celle des représentations. L'épidémiologie n'est pas une science indépendante qui étudierait un niveau autonome de réalité. L'épidémiologie étudie la distribution des maladies ; les maladies elles-mêmes sont étudiées par la pathologie. La distribution des maladies ne peut pas être expliquée sans prendre en considération la façon dont elles affectent l'organisme, c'est-à-dire sans recourir à la pathologie, et plus généralement à la biologie des individus. À l'inverse l'épidémiologie est une source majeure d'hypothèses et de données pour la pathologie.

Ce que la pathologie est à l'épidémiologie des maladies, la psychologie cognitive l'est à l'épidémiologie des représentations. Par conséquent une épidémiologie des représentations, et en particulier une explication causale des représentations culturelles, devrait entrer dans une relation d'interpénétration partielle et de pertinence réciproque avec la psychologie cognitive. Il n'y a pas pour autant réduction du culturel au psychologique : les faits culturels proprement dits, ceux que l'anthropologie se doit d'expliquer, sont non pas des représentations — faits psychologiques —, mais des distributions de représentations. Une distribution de faits psychologiques est elle-même non pas un fait psychologique, mais un fait écologique.

Dans une perspective épidémiologique, « Le Petit Chaperon rouge », ce n'est pas un conte abstrait flottant dans le contexte abstrait de la culture européenne, ce sont des récits publics intériorisés sous la forme d'histoires mentales, extériorisées à leur tour sous forme de récits, et ce des millions de fois. Expliquer « Le Petit Chaperon rouge », c'est identifier les facteurs qui

ont permis cet enchaînement des communications, et la résilience du contenu communiqué. Un de ces facteurs est très probablement (comme pour tous les récits de tradition orale) le fait, vérifiable expérimentalement, que cette histoire est très facilement mémorisable.

La couvade chez les Txikao, ce n'est pas une institution immatérielle, c'est un enchaînement de conduites et de pensées individuelles. L'expliquer, ce n'est pas lui assigner une signification abstraite, c'est à nouveau identifier les facteurs qui permettent cet enchaînement : facteurs psychologiques comme les idées des Txikao sur la vie et sa transmission qu'évoque Menget, et dont il faudrait mieux comprendre le rôle dans la vie cognitive des individus ; facteurs écologiques comme la morbidité et la mortalité périnatale qui réactualisent à chaque naissance les moyens dont les Txikao croient disposer pour y échapper.

Une des conséquences de l'approche épidémiologique est de rendre maîtrisable le problème méthodologique posé par le fait que notre accès au contenu des représentations est irrémédiablement interprétatif. En effet, seules y jouent un rôle explicatif des représentations publiques concrètes et des représentations mentales individuelles. En d'autres termes, les mécanismes agissant sont des mécanismes mentaux individuels, et les mécanismes interindividuels de la communication. Les représentations à prendre en compte sont celles qui interviennent dans ces micromécanismes. Ce sont des représentations semblables à celles que la vie quotidienne nous amène à interpréter. Plutôt que de postuler ou d'inventer je ne sais quelle herméneutique qui nous donnerait accès à des représentations appartenant à une société, à une aire culturelle, voire à l'espèce, sans pour autant être dans la tête ou dans l'environnement physique de ses membres, il s'agit de rendre plus fiable notre aptitude ordinaire à interpréter ce que disent et pensent des individus comme vous, Opote et moi, aptitude qui n'est déjà pas si mauvaise en l'état.

Dans une perspective épidémiologique, l'explication d'un fait culturel, c'est-à-dire de la distribution d'une représentation, est à chercher non dans un mécanisme global, mais dans l'enchaînement de micromécanismes. Quels sont les facteurs qui amènent un individu à exprimer une représentation mentale



sous la forme d'une représentation publique ? Quelles représentations mentales les destinataires de la représentation publique sont-ils amenés à construire ? Quelles transformations de contenu ce processus de communication est-il susceptible d'entraîner ? Quels facteurs et quelles conditions rendent probable la communication répétée de certaines représentations ? Quelles propriétés, générales ou propres à un contexte particulier, possèdent les représentations capables de garder un contenu relativement stable dans un tel processus de communication répétée ? C'est à de telles questions qu'il faut répondre pour expliquer véritablement un fait culturel. Une étude épidémiologique cherche donc l'explication causale des macro-phénomènes culturels dans l'enchaînement des microphénomènes de la cognition et de la communication<sup>14</sup>.

14. Certaines études ethnographiques ont bien mis en valeur les microphénomènes de la transmission culturelle et présentent donc un intérêt particulier pour l'approche épidémiologique. J'en citerai deux : Fredrik Barth, *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven, Yale University Press, 1975 ; Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977.

## Grammaire et lexiques, vecteurs des représentations sociales\*

Rom Harré

L'INSERTION DU « SOCIAL »  
DANS LES « REPRÉSENTATIONS SOCIALES »

La psychologie des représentations sociales constitue une avance considérable par rapport au positivisme naïf américain. Pour ma part je trouve que le concept de social est insuffisamment développé dans la théorie.

En fait, le concept de « social » pour traduire le terme « collectif » de Durkheim ne renvoie à rien d'autre, du moins comme la théorie l'a développé jusqu'à maintenant, qu'à un agrégat de gens, liés par la simple similitude de leurs croyances. Un tel groupe est une entité taxonomique créée par un spécialiste des sciences humaines en vue d'appliquer un concept. Les groupes réels sont des ensembles de personnes qui sont constitués en véritables collectifs par leurs relations internes. Espérons que par la suite les recherches sur les représentations sociales se focaliseront sur ces groupes. Les pratiques linguistiques étant sociales au sens propre du terme, on peut rétablir l'équilibre en mettant l'accent sur le rôle des mots comme supports des représentations sociales.

Je pars de l'idée qu'une représentation sociale, quel que soit son statut ontologique exact, est la version d'une théorie. En recourant à une représentation sociale, un acteur individuel

\* Traduction de Geneviève Coudin et de Birgitta Orfali.