

La représentation : résultat de l'articulation de l'individuel et du collectif au sein d'un groupe de formation

Gabriel Lefebvre (gablef@gablef.net)

Candidat inscrit au doctorat
Département des Sciences religieuses
Université du Québec à Montréal

Résumé

Cet article explore les rapprochements théoriques qu'il est possible d'effectuer entre les théories des représentations sociales et certaines définitions de la religion. La comparaison est proposée du point de vue d'un anthropologue de la religion et a comme objectif non seulement de marquer les ressemblances mais également de poser les conditions nécessaires pour rendre possible la distinction entre les représentations sociales et religieuses.

Mots clés

Théorie, Sciences des religions, Représentations religieuses, Anthropologie, Système.

Je propose ici une réflexion particulière sur le concept de représentation sociale (RS). Elle est le fait, pour la situer, d'un chercheur en sciences des religions (plus précisément en anthropologie de la religion dans le monde occidental contemporain) qui depuis peu seulement s'intéresse à ce concept de la psychologie sociale. Dans cet article, je tente de faire valoir en quoi l'approche des sciences religieuses peut nourrir les études sur les RS et vice-versa. La démarche proposée vise à montrer comment les similitudes frappantes entre un certain nombre de définitions de la religion, et certains aspects de la théorie sur les RS, ne sont pas fortuites. Il pourrait bien y avoir une parenté plus grande entre ces concepts que ce qui apparaît au premier regard. La première partie de cet article rapproche ainsi les aspects théoriques les uns des autres. La seconde partie explore les distinctions qu'il est possible d'établir entre les univers théoriques. Enfin, dans une dernière partie, l'examen des origines du concept de RS démontrera comment les motifs à la source de son utilisation sont les mêmes qu'ont travaillés les théoriciens de la religiosité contemporaine. L'anthropologie de la religion et la psychosociologie des RS pourraient bien, en bout de course, poser les mêmes problèmes.

I-Les parentés entre « religion » et « représentation sociale »

J'ai découvert le champ des RS lors d'itinérances théoriques au cours desquelles j'explorais les

définitions opératoires du terme « représentation ». Cette notion, en effet, figure enroulée dans le concept de religion que j'emploie et qui débute ainsi : la religion est un système de représentations. La définition de la notion que propose Denise Jodelet (1991, p. 36) a retenu mon attention. Pour elle, une RS est « une forme de connaissance, socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social [...] Ces représentations sociales en tant que systèmes d'interprétation régissant notre relation au monde et aux autres orientent et organisent les conduites et les communications sociales. » Cette première définition m'a immédiatement rappelé celle que proposait Clifford Geertz (1972, p. 23) pour la religion : « un système de symboles, qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, en formulant des conceptions d'ordre général de l'existence et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur le réel. »

L'insistance des deux cadres théoriques sur l'élément de système d'interprétation du monde m'a amené à creuser davantage les points de comparaison et les raisons possibles de cette ressemblance. J'ai donc entrepris d'approfondir les divers aspects de la théorie sur la RS afin de bien marquer les limites de cette proximité. Catherine Garnier (2002, p.2) décline les définitions théoriques des RS en trois ordres particu-

liers. 1) Les représentations sont des processus sociocognitifs, présents derrière nos conduites, et à la base de nos interactions : elles sont ce qui fonde notre fonctionnement en société. 2) Elles réfèrent à la pensée des objets sociaux. 3) Il s'agit d'un système de pensée, d'une vision du monde, c'est l'épistémologie du sens commun. Jean Guy Meunier (2002), pour sa part, classe les définitions en quatre catégories. 1) La première souligne l'aspect sémiotique de la RS. Celle-ci forme en effet un système de signes, de symboles, un ensemble organisé d'opinions, d'attitudes, de croyances, d'informations. 2) La seconde catégorie insiste sur l'aspect piagétien de la théorie, selon lequel la représentation, d'un point de vue constructiviste, devient un système cognitif d'appréhension et d'adaptation au réel. 3) Un troisième trait fait de la représentation un système de traitement de l'information qui permet d'agir dans le réel. 4) Enfin, la dernière perspective notée par Meunier est herméneutique : la RS rend possible l'interprétation du monde et l'établissement du sens commun. En fusionnant ces deux classifications, on obtient quatre dimensions de la théorisation de la RS – l'aspect symbolique de celle-ci, sa fonction d'adaptation au réel, sa fonction d'orientation des conduites, et la représentation comme sens commun –, et ces quatre dimensions trouvent des échos d'une stupéfiante ressemblance dans des définitions de la religion. Afin de bien marquer ces rapprochements, examinons tour à tour chacun de ces aspects.

a) Aspect symbolique de la représentation sociale et de la religion

Qu'une RS soit d'ordre symbolique, et que la religion use également de symboles, cela apparaît comme une évidence. Pour qu'il y ait représentation, bien entendu, il doit y avoir symbole, un quelque chose pour manifester l'objet qui échappe. La représentation, ou le symbole, est ce qui rend présent l'absent, le restitue (Jodelet, 1991, p. 37). Les symboles religieux opèrent de même, montrant l'invisible, signifiant ce qui file entre les doigts. Comme l'illustre la définition de Geertz citée plus haut, la religion demeure un système de symboles (ou de représentations), mais tout système de symboles ne constitue pas « une religion ». L'aspect symbolique ne peut suffire à définir ni la RS, ni la religion, mais en reste une dimension centrale.

b) La fonction d'adaptation au/du réel

La RS, de nature symbolique, remplit diverses fonctions. L'une d'entre elles consiste à faire de la RS la pensée ordinaire, celle du quotidien, qui recherche les causes de ce que l'on fait, de ce que nous sommes, de ce que font les autres et de ce qu'ils sont : bref, la RS permet au réel, à la vie de tous les jours, d'avoir du sens (Moscovici, 2002, p. 45). Jean-Claude Abric (cité dans Abric, 1991, p. 188) définit d'ailleurs ainsi la RS : elle est « le produit et le processus d'une activité mentale par laquelle un individu ou un groupe reconstruit le réel auquel il est confronté et lui attribue une signification spécifique ». Denise Jodelet (1991, p. 52) ajoute que la représentation a comme rôle de protéger et de légitimer ce sens. Le processus sous-jacent à cette fonction a fait l'objet de nombreux travaux qui montrent comment la représentation accueille le non familier en le rendant familier (Farr, 1984, p. 386), en modifiant l'étrange pour qu'il n'apparaisse plus étrange. Il joue de même sur tout discours, tout acte, interprété à l'intérieur de la représentation qui lui assigne une signification.

Donner sens au monde, voilà une fonction que l'on attribue également à la religion (cf. Ménard 1999). Celle-ci non seulement rend l'univers signifiant, mais fonde ce sens. L'historien et anthropologue des religions Angelo Brelich (1970) explique comment la religion cherche à acquérir le contrôle de la réalité, ce dont sont témoins les croyances, les actions, les institutions, etc. D'une approche plutôt sémiotique, Jacques Pierre (1991, 1994) insiste pour décrire la religion comme ce qui « assure dans la culture la gestion des singularités », c'est-à-dire ce qui permet à l'événement, au ponctuel, d'avoir du sens. La RS, tout comme la religion, en rendant présent ce qui échappe par le biais de symboles, permet à cet objet, et aux comportements et discours qui lui sont reliés, de devenir signifiants. Précisant cet aspect, Geertz (1972, p. 24) propose qu'un système culturel comme la religion prend la forme d'un double modèle. D'une part, il est un modèle DE la réalité, au sens qu'il met en parallèle les structures symboliques avec le système non symbolique, le donné du monde. D'autre part, il est modèle POUR la réalité, en manipulant les systèmes non symboliques en fonction des relations exprimées dans le système symbolique. Un système culturel tisse les relations entre le réel et les constructions symboliques, de sorte que les symboles apparaissent

comme un reflet de la nature, et qu'au même moment la nature soit « moulée » à partir de ces symboles. La religion devient, dans ce contexte, un système d'adaptation au réel, et dans le même mouvement, il se fait système d'adaptation du réel. Ainsi, les deux concepts réfèrent aux processus par lesquels des groupes sociaux (et les individus qui en font partie) s'adaptent au réel, ou plus exactement, adaptent le réel de façon à ce que celui-ci devienne signifiant, même si le réel peut aussi porter des événements aberrants, peu familiers.

c) La fonction d'orientation des conduites

En signifiant le réel, la RS permet d'y agir. En conférant un sens, en effet, on donne en même temps une orientation, laquelle permet de savoir où l'on va. La RS sert donc à orienter les conduites, à justifier de façon anticipée ou rétrospective les interactions sociales (Jodelet, 1991, p. 52). L'action prend sens dans un monde signifié par la représentation. En fait, on agit en fonction de la représentation qu'on se fait – et qu'on se partage – d'une situation. Pour Geertz (1972, p. 33), de la même façon, le symbole permet de s'orienter, de définir l'espace pour l'ouvrir à l'acte. La religion fait ainsi naître chez l'homme des dispositions particulières (tendances, capacités, propensions, aptitudes, habitudes, prédispositions, inclinations) qui structurent son activité et son expérience (Geertz, 1972, p. 28). D'une certaine façon, la fonction d'orientation des conduites découle directement de la fonction de signification de la RS ou de la religion. Il n'est donc pas étonnant de trouver ici aussi un point de rapprochement

d) Représentation, religion et sens commun

Les fonctions attribuées aux représentations impliquent qu'en bout de compte, on se retrouve avec un contenu, qu'on appellera la « pensée ordinaire », la « connaissance quotidienne », la « logique naturelle », « le sens commun ». Voici ce qu'en dit Jodelet (1984, p. 361-362) : « Le concept de représentation sociale désigne une forme de connaissance spécifique, le savoir du sens commun, dont les contenus manifestent l'opération de processus génératifs et fonctionnels socialement marqués. Plus largement, il désigne une forme de pensée sociale. » Cette forme est, précise-t-on, distincte de la pensée scientifique. Il s'agit là d'un problème épistémologique très ancien dont Bruno Latour a admira-

blement traité (1983) : comment se fait-il que des gens soient irrationnels ? Pourquoi y a-t-il des hurluberlus qui croient toujours à la magie ? Pour un anthropologue de la science comme Latour, la différence entre les formes de savoirs dépend surtout de la position de l'énonciateur, et non d'une épistémologie absolue hiérarchisant ces savoirs. Pour Moscovici (1992), ce pour quoi la pensée scientifique ne devient pas hégémonique ni même majoritaire dans le quotidien est que la plupart de nos pensées et gestes n'ont aucun intérêt à s'alourdir du fardeau de la démonstration scientifique. Il ne serait pas possible de vivre autrement. Cependant, ce savoir de la vie de tous les jours, pour autant qu'on lui affuble l'étiquette de « non-scientifique », n'est pas un ramassis chaotique d'idées aléatoires. Il s'élabore d'une façon propre, s'organise, se transmet, etc. C'est le savoir du sens commun, et il prend la forme de RS. C'est la connaissance de l'évident, ce qui se passe de démonstration, c'est le système de références – et ici les liens avec le deuxième aspect traité plus haut sont notables – qui nous permet d'interpréter ce qui nous arrive, de signifier l'inattendu. Ce sont les catégories qui organisent le monde, les circonstances, les phénomènes (Jodelet, 1984, p. 358).

La relation entre religion et sens commun semble conceptuellement plus tumultueuse. A priori, on pourrait arguer que l'idée de Dieu n'appartient pas du tout à l'univers de l'évident, au contraire d'une assertion du genre : « en roulant trop vite, tu as plus de chance de faire un accident ». Geertz, encore une fois, offre une piste de réflexion intéressante. Pour lui, en effet, la religion (1972) et le sens commun (1986) sont des systèmes culturels en interrelations (Geertz, 1972, p. 56). D'une part, Geertz (1972, p. 47) précise que la religion est différente du sens commun en ce qu'elle va au-delà des réalités quotidiennes. De l'autre, il rappelle que c'est la religion qui permet au sens commun de prendre « la forme inaltérable de la réalité » (1972, p. 22). En effet, pour Geertz (1972, p. 22), « La religion met les actions humaines au diapason d'un ordre cosmique présumé dont elle projette les images sur le plan de l'expérience humaine. » Il va plus loin, en illustrant à l'aide des débats entre Bronislaw Malinowski et Lucien Lévy-Bruhl, que la plupart des grands désaccords sur l'interprétation de la religion tiennent au fait qu'un auteur travaille sur l'incidence du religieux dans le sens commun, au quotidien, tandis qu'un autre, sur la même « religion », s'intéresse à l'aspect culturel, mythologique, extraquotidien (Geertz, 1972, p. 56-57).

La religion devient, de la sorte, ce qui fonde le sens commun, et le sens commun, l'application au quotidien des fonctions de signification et d'orientation de la religion. S'intéresser au sens commun, en conséquence, c'est toucher à la religiosité d'une population, l'un étant coextensif de l'autre. Et pourtant, la religion semble plus qu'un savoir, plus que le sens commun. Elle en est à la fois la légitimation et le contenu, le processus dynamique à l'origine des connaissances, et le sens commun. Sur ce point également, les similitudes entre le concept de religion et celui de représentation demeurent frappantes.

II-Limites de la comparaison

Une représentation est une mise en pensées symbolique d'un objet, structurée de sorte que l'objet et son contexte (le monde, les individus, les actes) aient un sens, soient compréhensibles, manipulables, familiers. Ce sens n'apparaît pas comme arbitraire, mais au contraire comme ce qui est évident pour tous les membres qui partagent à des degrés divers la représentation, c'est-à-dire cette forme de connaissance que l'on appelle le sens commun. À la lumière des paragraphes précédents, cette définition paraît convenir autant à la représentation sociale qu'à la représentation religieuse (RR). Toutefois, dans les travaux en psychologie sociale, on prend bien soin d'aligner la RR avec toutes ces représentations qui ne sont pas des RS, comme les représentations scientifiques ou les représentations politiques (Jodelet, 1991, p. 50). Claudine Herzlich en témoigne (1972, p. 306) en faisant de la RS une production « comme la science, l'art, ou la religion ». Il s'agirait donc de quelque chose de clairement différent, de totalement séparé, une distinction tellement évidente qu'on ne sent pas le besoin de l'explicitier. Il faut préciser que comme les psychosociologues ne s'occupent pas de religion, sinon en ce que les membres d'un culte peuvent constituer l'un de leur groupe à l'étude, il nous faut deviner ce qu'ils peuvent entendre par religion, un peu par contraste avec la RS à laquelle ils l'opposent. Une religion, implicitement, est, semble-t-il, uniforme dans ses idées et conceptions, peu mobile. C'est l'institution, la doctrine, le dogme, le clergé, la croyance, le rapport à Dieu. Tout le contraire, en effet, de la RS ! Dans ce contexte, les RS et RR réfèreraient-ils à deux formes de représentations distinctes ? Dans cette seconde partie, il convient donc d'explorer cette question.

a) Distinguer représentations sociales et représentations religieuses : l'autre façon de définir la religion

Tout d'abord, il faut rappeler que le concept de religion sous-jacent à ces exemples – et à la majorité des travaux en sciences humaines des religions, que ce soit en psychologie, en sociologie ou en anthropologie – est équivalent, dans sa formulation, à la RS la plus répandue de la religion chez les groupes que ces chercheurs appelleraient « non pratiquants » (voir un exemple chez Cherblanc, 2005). Le modèle judéo-chrétien sert toujours de référence première pour une majorité de chercheurs, tout simplement parce que les objets sur lesquelles ceux-ci travaillent (par exemple un groupe chrétien, une communauté musulmane, une secte hindoue) ne nécessitent pas une finesse théorique particulière. Cette conception de la religion est implicitement exprimée dans de nombreux travaux et expliquent en partie les réactions négatives que pourraient susciter les rapprochements effectués jusqu'à maintenant. En effet, une telle conception laisse croire que la religion n'a rien à voir avec les RS. Cela pourtant ne signifie pas qu'on soit interdit de critiquer le rapprochement. Il est seulement interdit d'interdire le rapprochement selon l'impression que la religion est nécessairement quelque chose de différent. Il existe en effet certains points dans les théories respectives qui ouvrent la voie à une différenciation des deux concepts tout en identifiant leur terrain commun. Trois aspects peuvent être invoqués pour légitimer leur séparation, avec plus ou moins de succès : la possibilité que chacun représente des objets différents ; la probabilité que chacun mette en œuvre des mécanismes propres et exclusifs ; la valeur de système dans l'un et l'autre cadre théorique.

b) Représentations sociales et représentations religieuses : des objets communs ?

Une première façon de distinguer scientifiquement chacun des univers, s'il y a lieu de l'entreprendre, consiste à poser une question toute simple : est-ce que ces représentations représentent les mêmes objets ? Michel-Louis Rouquette et Patrick Rateau (1998, p. 14), soucieux de délimiter un cadre précis pour la recherche sur les RS, précisent que l'objet de celles-ci doit constituer un enjeu de communication sociale pour des groupes. C'est du moment qu'une

représentation devient différenciatrice de plusieurs groupes se représentant différemment (redondant!) un même objet qu'elle est peut être dite « sociale ». Quand une représentation est consensuelle entre les groupes d'une société à un moment donné, elle serait plutôt dite « collective ». A priori, les RR peuvent constituer des RS. La représentation de Dieu, par exemple, peut devenir l'enjeu d'une communication inter-groupe dans laquelle chacun des groupes se définit. Dans ce contexte, il ne faut pas limiter la notion de groupe uniquement aux institutions religieuses explicites. D'autres groupes tentent de signifier Dieu. Ce n'est pas parce que des gens signifient Dieu en dehors d'une institution dite religieuse qu'ils sont par définition « non-religieux ». D'un autre côté, si l'on positionne son regard sur une telle institution comme ensemble, en effet, il est possible de noter un consensus, et alors de repérer des « représentations collectives ». Cependant, ce serait oublier qu'aucune de ces institutions n'est isolée socialement et que le consensus qu'elles semblent véhiculer n'est qu'une apparence superficielle (redondant!) qui ne dit rien de ceux que l'on fait appartenir (ne sont-ils pas volontaires?) à l'institution.

La représentation « objet de communication » et la représentation « objet de consensus », pourrait-on dire, n'est qu'une façon de différencier les objets. On pourrait également proposer d'opposer les objets appartenant à l'univers du sens commun aux objets appartenant aux « savoirs » ou aux « croyances » sur l'absolu. Par exemple, la représentation de Dieu, a priori, ne découle pas de cette forme de connaissance sociale que constitue le sens commun, elle ne pourrait être objet de RS. Le savoir du sens commun, en effet, doit tenir de l'évidence et ne pas faire l'objet de discussions spéculatives ou théoriques. L'objet « Dieu », pourrait-on rétorquer, demeure de l'ordre de l'évident. Des Romains à l'Inquisition, l'idée d'une divinité n'était pas remise en question. L'athée, c'était celui qui se trompait de dieu (cf. Minois, 1998), et non celui qui en niait l'existence. On pourrait même ajouter que, dans le monde contemporain, la représentation de Dieu reste inévitable (postuler l'inexistence de Dieu demeure une représentation de Dieu), elle a simplement éclaté en des milliers de formes portées par une infinité de groupes, voire d'individus. Cet exemple à partir du concept de Dieu pourrait être multiplié pour un grand nombre de représentations, religieuses ou non. De quelle façon, alors, deviendrait-il possible de discriminer les objets de représentations

religieuses des objets des représentations sociales ?

c) Les mécanismes de la représentation

Les mécanismes de la représentation offrent-ils, alors, le critère de distinction pertinent ? Est-ce que la représentation sociale possède des processus propres, différents de ceux jouant le même rôle pour la représentation religieuse ? Les processus d'ancrage et d'objectivation (voir ci-haut) n'ont pas d'équivalents directs dans les définitions de la religion citées. Il vaut donc mieux chercher ailleurs. De même, les processus de communication associés aux représentations sociales semblent peu utiles pour fonder une distinction. En effet, comment nier qu'à un moment ou à un autre, une représentation, pour exister dans le mental d'un individu, doit être l'objet d'une communication, que ce soit par l'enseignement aux enfants, par l'apprentissage du jeu, par la maîtrise des gestes, par l'acquisition d'une langue ?

Il existe toutefois un processus propre à la RR qui, lui, peut servir de critère adéquat : son action fondatrice. En effet, la RR et la RS orientent et légitiment toutes deux les actes, adaptent le réel, permettent au monde d'être signifiant ; cependant, la RR se situe au fondement de cette possibilité. Elle ne se contente pas de donner sens, elle constitue la légitimation au-delà de laquelle il n'y a plus de légitimation. C'est en ce sens que Pierre (1991) fait de la religion la gestion de la singularité, de l'indicible, de l'axe symbolique arbitraire, mais posé comme absolu. La RR offre la connaissance la plus fondamentale du monde, les catégories de base grâce auxquelles on interprète celui-ci. Elle s'accomplit en se fondant sur un point qui n'a pas de substance sur laquelle il serait possible de porter un jugement (dans la mesure où l'on partage la représentation, bien sûr). Elle répond à la question : « pourquoi ? ». Le sens commun, son produit, se contente de la réponse : « parce que c'est ainsi », si même la question se pose. La religion offre l'origine même de cet « ainsi », en le situant, par exemple, entre les mains de héros fondateurs, à l'intérieur d'une révélation divine, dans l'expérience singulière de la rencontre avec un être surnaturel, etc. Tout le savoir procède de ces fondements, de ces singularités qui pointent vers ce qui ne peut s'exprimer par le langage. Sans ces fondements, qui structurent nos catégories familières de temps, d'espace, d'origine, de mal, de l'ordre, du normal, etc., etc., etc., il nous serait impossible

d'en arriver à former des représentations profanes, par exemple, de la pollution, de la génétique, du gouvernement du Canada. En utilisant le critère de la fonction fondatrice pour distinguer les deux formes de représentations, on devrait en conclure que toutes les RR sont des RS, mais que toutes les RS ne sont pas des RR. Deux corrélats découlent de cette assertion : d'une part, il faudrait admettre que certaines RS non religieuses doivent récupérer des éléments de RR qui ne dépendent pas d'elles, mais dont elles dépendent ; et la religion pourrait donc être définie minimalement comme un système de RS fondatrices.

d) Le problème du système

Ces deux corrélats ramènent le débat à la notion de système. En effet, si la conclusion précédemment énoncée est avérée, cela signifie qu'une RS ne peut être autonome. Elle s'intègre dans un système plus large, capable de gérer des représentations divergentes, voire totalement opposées, sur la base d'éléments communs qui ne dépendent pas de chacune des représentations particulières. Il s'agit là d'un aspect problématique de la théorie des RS. En effet, en insistant sur l'objet représenté, les psychosociologues auront nécessairement tendance à les prendre isolément. Pour tenir compte du fait que la représentation d'un objet est nécessairement de nature complexe, ces chercheurs ont développé la notion de structure interne de la représentation (cf. Abric, 1994 ; Flament, 1991 ; Rouquette et Rateau, 1998). Pour l'anthropologie, qui ne centre pas sa définition sur l'objet représenté, la représentation peut se limiter minimalement à une assertion – « La terre est ronde », par exemple – en relation avec d'autres représentations du même objet. Pour un psychosociologue, la RS de la terre inclurait l'assertion précédente et maintes autres, structurées à l'intérieur d'une représentation. Aux yeux de l'anthropologue, en conséquence, chaque RS pourrait être considérée comme un minisystème de représentations. Cependant, pour un anthropologue de la religion, ces minisystèmes ne peuvent constituer en soi le contenu du concept qu'il emploie. Cela dit, la théorie de la structure des représentations conserve une utilité dans l'une et l'autre des disciplines : elle permet de montrer que chaque assertion se construit en relation à d'autres.

Il faut préciser que la portée des systèmes de l'anthropologie évoqués ne pourrait se réduire à un groupe particulier. Elle les dépasse, ou plutôt, touche des groupes plus difficilement définissables, comme, disons, l'Occidental. Cet ensemble

plus flou caractérisant l'espace contemporain constitue l'un des éléments centraux de l'étude du fait religieux, y compris hors des institutions, dans le monde d'aujourd'hui, pour un anthropologue. En fait, il est concevable de tisser des liens avec la psychologie sociale sur cet aspect également. Par exemple, Willem Doise (2002, p. 81) propose que l'analyse des représentations sociales se déploie sur quatre niveaux (intra-individuel, interindividuel, positionnel, idéologique). Le dernier niveau, posé bien au-delà d'un groupe particulier, se positionne du point de vue le plus global envisageable, celui du « système de croyances » ou de l'« idéologie ». L'anthropologue, qui utiliserait les mêmes définitions de la religion que celles employées dans cet article, y verrait le lieu de la systématisation religieuse qu'il recherche. En fait, les études sur les RS regorgent d'exemples dans lesquels le critère de groupe, comme discriminant de la RS, n'est pas strictement appliqué. Dans les travaux mêmes du fondateur de la théorie, Moscovici (1961), la représentation de la psychanalyse est étudiée en fonction des groupes catholiques et communistes français, lesquels sont définis à partir des journaux correspondants à chacun d'eux. Le groupe même semble dépendre de l'appartenance de ses membres à un système de représentations spécifique (par exemple, un catholique ne fait pas que se réclamer de cette communauté, il élabore sa représentation particulière du catholicisme que d'autres, par exemple non catholiques, ne partagent pas), système dans lequel, ajouterait un anthropologue, la représentation de la psychanalyse est interprétée. Plus éloquentes encore, les travaux de Herzlich (1969) sur la représentation de la santé et de la maladie semblent porter une visée générale. En effet, bien que l'auteur propose dans l'étude une structuration entre plusieurs groupes (un groupe de professions intellectuelles libérales et un autre plutôt de classe moyenne ; un groupe de la campagne et un groupe urbain), ces divisions n'influencent pas les conclusions de son étude. De plus, bien que son terrain ait été effectué en France, Herzlich propose implicitement que sa conclusion sur la représentation de la santé et de la maladie vaut pour l'ensemble de la société occidentale. Elle ne limite en effet en aucun moment la portée de ses résultats au territoire qu'elle a touché. Au plus invite-t-elle à de plus amples recherches. Elle évalue d'ailleurs l'apport de son étude en comparant celle-ci aux travaux courants, en majorité d'origine américaine, sur la santé, par exemple ceux de Talcott Parsons.

Si l'intérêt du chercheur le conduit à déterminer ce qui caractérise le monde contemporain, il doit dépasser la notion de groupe et s'intéresser à l'ensemble d'une société. Son discours ne s'ancre plus obligatoirement dans le territoire ou la langue, qui, eux, peuvent servir de critères légitimes dans la construction d'un « groupe ». L'évidence de grandes représentations véhiculées par l'Occident contemporain tout entier pousse l'anthropologue à rechercher des représentations non pas comme constitutives de groupes, mais en tant que lexique généralisé, disponible à l'emploi et à la manipulation par des groupes particuliers. Le chercheur, toutefois, pour reconstituer ce lexique, doit passer, comme le psychosociologue, à travers l'analyse des phénomènes locaux. Il met en relation les divers usages pour remonter à un substrat commun. Chaque cas particulier devient ainsi une expression singulière d'un système très vaste, et cette particularité, constitutive des groupes, demeure l'objet qu'étudie le psychosociologue. L'anthropologue, lui, part des mêmes phénomènes mais remonte au système général. Mais alors, où donc trouver le point de cohésion du système, si système il y a ? Que dire de la diversité contemporaine ? En réponse à ces questions apparaît la plus étonnante des similarités entre la théorie des RS et celles de la religion dans le monde contemporain : elles sont nées dans le même contexte, celui des années soixante, en réaction au même constat, les représentations ne sont plus homogènes. Dans la troisième partie de cet article, j'explorerai brièvement l'homologie entre ces deux genèses et conclurai sur le statut à donner respectivement, du point de vue de l'anthropologie, aux RS et aux RR.

III-Les origines de la théorie sur les représentations sociales

On doit à Moscovici la resuscitation d'un concept oublié de la sociologie et sa transformation en la notion de RS. « Depuis plus d'un quart de siècle, Moscovici (1961) a reformulé le concept de représentation collective de Durkheim afin de forger un instrument mieux adapté à la diversité et à la pluralité des représentations qui organisent les rapports symboliques dans les sociétés modernes. » (Doise, 1990, p. 113). En effet, Moscovici faisait face, au début des années soixante, à un phénomène que les outils conceptuels disponibles à l'époque ne parvenaient pas à déchiffrer à sa satisfaction : la multiplicité des formes de connaissance et de croyance dans le

quotidien (Moscovici, 1988, p. 215). La longue chaîne de transformations à l'origine de cette diversité amenait le psycho-sociologue à prédire l'accentuation de cette hétérogénéité, et avec raison. Moscovici a alors songé à reprendre un concept empoussiéré, celui de représentation collective, proposée par Émile Durkheim (1967) plusieurs décennies auparavant. Pour le père de la sociologie et des sciences religieuses, les représentations collectives s'opposaient aux représentations individuelles, comme le social au psychologique. Il s'agissait pour le chercheur de deux dimensions parallèles. Moscovici (1988, p. 215), lui, s'intéressait justement au point commun entre les deux dimensions. Ainsi, il ne pouvait se contenter de simplement reprendre le concept de Durkheim, car celui-ci référait à des formes collectives, enracinées dans la communauté, homogènes, transmises de génération en génération. Le concept de représentation collective ne vaudrait conséquemment que pour une société dans sa totalité, où la représentation est uniforme et partagée par tous, comme une langue (Moscovici, 1991, p. 64). Or, Moscovici cherchait à interpréter le monde contemporain, avec ses hétérogénéités caractéristiques. Il proposa donc la refonte du concept de représentation, en insistant sur la façon dont ces représentations servent à structurer cette diversité même, c'est-à-dire à caractériser les différents groupes et à permettre la communication entre ceux-ci.

Le début des années soixante semble ainsi marquer l'apparition d'une prise de conscience de la multiplicité des représentations du monde. C'est pour cerner cette même pluralité qui intriguait Moscovici que nombre d'auteurs en sociologie et en anthropologie ont présenté le concept de postmodernité (cf. Lyotard, 1988, Boisvert, 1995 ; no 19 de la revue *Religiologiques*). Postmodernité, ultramodernité, modernité avancée : ces termes rassemblent des tendances présentes dans les sociétés contemporaines, dont la plus importante reste l'éclatement des représentations et la diversification des appartenances sociales. Pousant plus loin ces réflexions, des auteurs travaillant le religieux ont tenté de comprendre comment certains phénomènes contemporains sont homologues aux phénomènes traditionnellement libellés « religieux », sans pour autant appartenir à une institution qui se dirait elle-même religieuse. Thomas Luckmann (1967) parlera ainsi de « religion invisible », Robert N. Bellah et Phillip E. Hammond (1980) de « religion civile », Edward Bailey (1991) de « religion implicite », ou Roger Bastide (1995) proposa la notion de

« déplacement du sacré ». Ménard (1998) reprendra cette dernière idée et tentera de caractériser les tendances contemporaines au bricolage et à l'éclectisme des représentations. On comprendra, par conséquent, que ces chercheurs n'insistent pas sur « les religions » comme institutions ou groupes, mais sur « la religion » ou « le religieux » ou, pour les plus circonspects, « la religiosité », comme dimension, à la fois psychologique et sociale, de l'être humain.

Les définitions de la religion rassemblées dans ces quelques pages sont marquées par le souci de permettre l'analyse de « la religion » d'aujourd'hui comme d'autrefois. Voilà l'angle particulier par lequel l'anthropologue aborde le fait religieux. Un tel chercheur propose un discours sur l'homme, en repérant à la fois les continuités et les ruptures, mais en caractérisant l'homme avant tout. Il regarde les grands ensembles contemporains comme des tous, et non comme des témoins de processus sociaux ou psychologiques. Ce positionnement épistémologique diffère de celui d'un psycho-sociologue et permet de comprendre les distinctions entre RS et RR. Le psycho-sociologue qui travaille sur les RS cherche à rendre compte de la diversité des représentations dans le monde contemporain, de leur fonction différenciatrice entre groupes, et des processus psychologiques et sociaux qui président à leur construction. L'anthropologue de la religion, de même, ajoute à notre compréhension de l'être humain, mais il ne le fait pas par l'exploration des processus mentaux impliqués dans son objet ni ne devrait s'arrêter aux influences sociales sous-jacentes aux représentations qu'il analyse. Il cherche plutôt à cerner de grands ensembles diffus traversant le monde contemporain et cristallisés dans tel groupe, telle institution, tel individu. Il cherche à rendre intelligible le monde qu'il étudie en soulignant, en quelque sorte, l'esprit du temps – le zeitgeist –, voire l'esprit du lieu, qui le caractérise.

La psychologie sociale des RS et l'anthropologie des systèmes de RR dans le monde contemporain partagent ainsi un même souci, celui d'offrir un discours sur la diversité et la pluralité des représentations qui ont saisi les chercheurs en sciences humaines dans les années soixante. Elles le font chacune à sa façon : les psychologues sociaux explorent les processus, montent des expériences en laboratoire, caractérisent des groupes ; l'anthropologue tisse des liens entre groupes, cherche un substrat commun structurant la diver-

sité, vise à comprendre comment les tendances actuelles transforment notre religiosité, nos rapports aux fondements.

Conclusion

Au terme de ce parcours, RS et RR ont révélé leur grande parenté dans certains ordres épistémologiques. Conceptuellement similaires, elles se distinguent moins en raison de mécanismes particuliers ou de propriétés propres, que selon les visées des disciplines qui les emploient. Le concept de RS s'est développé dans le berceau de la psychologie sociale. De ce fait, ses utilisateurs en usent comme d'un outil afin de marquer le fonctionnement de la pensée humaine tout en mettant au jour les structures et les mécanismes de communications sociales entre les groupes, en fonction des connaissances du sens commun que ceux-ci véhiculent, construisent, critiquent. L'anthropologue des religions, de son côté, tente d'illustrer la spécificité humaine à travers la diversité des systèmes de représentations, surtout dans la pluralité et la mouvance qui caractérisent le religieux, hors institution, du monde occidental contemporain. Il rend compte de la façon dont les humains fondent le sens du monde, que ce fondement soit coextensif à l'appartenance à une communauté, qu'il découle de l'adhésion à une institution, ou qu'il soit le fruit d'une synthèse personnalisée. Quoi qu'il en soit, les rapprochements esquissés dans ces pages invitent à de plus amples réflexions. Lorsqu'un chercheur retrouve ses propres préoccupations épistémologiques formulées, même en d'autres mots, par des collègues provenant d'un cursus de formation et d'horizons théoriques totalement différents du sien, il ne peut que se réjouir et saisir l'occasion pour nourrir ses réflexions et rendre compte de celles-ci, partageant les fruits avec les chercheurs à qui il les doit. La découverte de l'univers des représentations sociales a certes agi ainsi sur mes concepts. Je me devais donc, ici, de rendre compte, de manière partielle et partielle, comme le veut la formule, des avenues théoriques que me semble ouvrir le rapprochement de nos disciplines.

Bibliographie

- Abric, J.-C. (1991). L'étude expérimentale des représentations sociales. In D. Jodelet (dir.), *Les représentations sociales* (pp. 187-203). Paris : PUF.
- Abric, J.C. (1994). *L'organisation interne des représentations sociales : système central et sys-*

- tème périphérique. In C. Guimelli (dir.), Structures et transformation des représentations sociales. (pp. 73-84). Neuchâtel : Delachaux et Niestlé.
- Bailey, E. (1991). *Implicit Religion in Contemporary Society*. Kampen (Pays Bas) : Kok Pharos.
- Bastide, R. (1995). *Anthropologie religieuse*. In *Encyclopaedia Universalis*, t. 2 (pp. 551-555). Paris : Encyclopaedia Universalis.
- Bataille, M. (2002). Un noyau peut-il ne pas être central. In W. Doise et de C. Garnier (dirs.), *Les représentations sociales. Balisage du domaine d'études* (pp. 25-34). Montréal : Éd. Nouvelles.
- Bellah, R. N. et P. E. Hammond (1980). *Varieties of Civil Religion*. San Francisco : Harper & Row.
- Boisvert, Y. (1995). *Le postmodernisme*. Montréal : Boréal.
- Brelich, A. (1970). *Prolégomènes à une histoire des religions*. In Henri-Charles Puech (dir.) *Histoire des religions*, t.1 (pp. 3-35) Paris : Gallimard. Coll. « Pléiade ».
- Cherblanc, J. (2005). *Théorisation ancrée du religieusement acceptable au Québec. Le service d'animation spirituelle et d'engagement communautaire dans les écoles secondaires francophones de l'île de Montréal*. Thèse de doctorat : département des sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal et département d'étude doctorale de sciences politiques de l'Université Montesquieu – Bordeaux IV.
- Deconchy, J.-P. (1989). *Psychologie sociale, croyances et idéologies*. Paris : Méridiens Klincksieck.
- Doise, W. (1990). *Les représentations sociales*, In C. Bonnet, de R. Ghiglione et de T. F. Richard (dirs.) *Traité de psychologie cognitive* (pp. 112-173). Paris : Dunod.
- Doise, W. (1991). *Attitude et représentation sociale*. In D. Jodelet (dir.), *Les représentations sociales* (pp. 220-238). Paris : PUF.
- Doise, W. (2002). *Jalons pour une psychologie sociétale*. In C. Garnier (dir.), *Les formes de la pensée sociale* (pp. 79-93). Paris : PUF. Coll. « Psychologie Sociale ».
- Dumas, A. (1995). *Sacré. Approches phénoménologiques et théologiques*. In *Encyclopaedia Universalis*, vol. 20 (pp. 459-462). Paris : Encyclopaedia Universalis.
- Durkheim, É. (1967). *Représentations individuelles et représentations collectives*. In *Sociologie et philosophie* (pp. 1-48). Paris : PUF.
- Farr, R. M. (1984). *Les représentations sociales*. In S. Moscovici (dir.), *Psychologie sociale* (pp. 379-389). Paris : PUF.
- Flament, C. (1991). *Structure et dynamique des représentations sociales*. In D. Jodelet (dir.), *Les représentations sociales* (pp. 204-219). Paris : PUF.
- Garnier, C. (2002). *La pensée sociale : questions vives*. In C. Garnier (dir.), *Les formes de la pensée sociale* (pp. 1-19). Paris : PUF. Coll. « Psychologie Sociale ».
- Geertz, C. (1972). *La religion comme système culturel*. In R. E. Bradbury, C. Geertz et M. E. Spiro (dirs.), *Essais d'anthropologie religieuse* (pp. 19-64). Paris : Gallimard NRF. Coll. « Les Essais », no 165.
- Geertz, C. (1986). *Le sens commun en tant que système culturel*. In *Savoir local, Savoir global. Les lieux du savoir* (pp. 93-118). Paris : PUF. Coll. « Sociologie d'aujourd'hui ».
- Herzlich, C. (1972). *La représentation sociale*. In (S. Moscovici), *Introduction à la psychologie sociale* (pp. 303-325) Paris : Larousse.
- Herzlich, C. (1975). *Santé et maladie. Analyse d'une représentation sociale*, 2e éd. Paris et La Haye : École pratique des Hautes Études et Mouton. Coll. « Interaction. L'homme et son environnement social », no 5.
- Jodelet, D. (1984). « *Représentation sociale : phénomènes, concept et théorie*. In S. Moscovici (dir.), *Psychologie sociale* (pp. 357-378). Paris : PUF.
- Jodelet, D. (1991). *Représentations sociales : un domaine en expansion*. In D. Jodelet (dir.), *Les représentations sociales* (pp. 31-61). Paris : PUF.
- Latour, B. (1983). *Le grand partage ?* *Revue de Synthèse*, no 5. Pp. 203-236.
- Lefebvre, G. (2003). *Croire que l'on sait est-ce savoir que l'on croit ? Critique d'une distinction inopérante*. *Religiologiques*, vol. 27. Pp.33-48.
- Luckmann, T. (1967). *The invisible religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York : Macmillan.
- Lyotard, J.-F. (1988). *Le postmoderne expliqué aux enfants. Correspondances 1982-1985*. Paris : Éditions Galilée.

Ménard, G. (1998). Le bricolage des dieux. Pour une lecture postmoderniste du phénomène religieux. In *Postmodernité et sciences humaines. Une notion pour comprendre notre temps* (pp. 89-115). Montréal : Liber.

Ménard, G. (1999). *Petit traité de la vraie religion, à l'usage de ceux et celles qui souhaitent comprendre un peu mieux le XXIe siècle*. Montréal : Liber.

Ménard, G. et E. Paquette (dirs.) (1999). *Religiologie*, no. 19 « postmodernité ».

Meunier, J.-G. (2002). Les théories constructivistes de la représentations sociales et la computationnalité. In W. Doise et de C. Garnier (dirs.), *Les représentations sociales. Balisage du domaine d'études* (pp. 227-239) Montréal : Éd. Nouvelles.

Minois, G. (1998). *Histoire de l'athéisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*. Paris : Fayard.

Moscovici, S. (1961). *La psychanalyse, son image et son public*. Paris : PUF.

Moscovici, S. (1988). Notes towards a description of Social Representations. *European Journal of Social Psychology*, vol. 18. Pp. 212-239.

Moscovici, S. (1991). Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire. In D. Jodelet (dir.), *Les représentations sociales* (pp. 62-86). Paris : PUF.

Moscovici, S.,(1992). La nouvelle pensée magique. *Bulletin de psychologie*, tome XLV, no 405. Pp. 301-324.

Moscovici, S. (2002). Pensée stigmatisée et pensée symbolique. Deux formes élémentaires de la pensée sociale. In C. Garnier (dir.) *Les formes de la pensée sociale* (pp. 21-54). Paris : PUF. Coll. « Psychologie Sociale ».

Pierre, Jacques. (1991). Prolégomènes à une définition sémiotique de la religion. In *La religion dans l'histoire. Le mot, l'idée, la réalité* (pp.193-208). Waterloo (Ont.), Wilfrid Laurier University Press.

Pierre, Jacques.(1994). L'impasse de la définition de la religion: analyse et dépassement. *Religiologie*, no. 9. Pp.15-29.

Rouquette, M.-L. et P. Rateau (1998). *Introduction à l'étude des représentations sociales*. Grenoble : Presses universitaires de Grenoble. Coll. « La psychologie en plus ».

Shelton, K. à paraître. Reconfiguring Religion and Culture through the Semiosphere. *Review of Semiotics Studies International*, no 23.