



**HAL**  
open science

## Affronter la complexité : représentations et croyances.

Nikos Kalampalikis

► **To cite this version:**

Nikos Kalampalikis. Affronter la complexité : représentations et croyances.. Valérie Haas. Les savoirs du quotidien. Transmissions, Appropriations, Représentations., Presses Universitaires de Rennes, pp.229-237, 2006, 978-2753503137. halshs-00532846

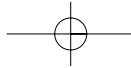
**HAL Id: halshs-00532846**

**<https://shs.hal.science/halshs-00532846>**

Submitted on 27 Apr 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

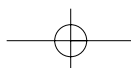


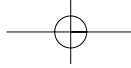
Nikos Kalampalakis

## AFFRONTER LA COMPLEXITÉ : REPRÉSENTATIONS ET CROYANCES

« C'est le réel, non le vrai, qui a besoin d'un garant. »  
J.-B. Pontalis (1978, p. 14)

« *Sommes-nous programmés pour croire ?* » Voici le titre de la couverture d'un numéro récent d'une revue grand public. Un titre qui attire le regard, un titre qui interroge, qui peut même agacer. D'autant plus que le dossier spécial en question relate des expériences récentes en imagerie cérébrale sur le « vécu psychologique de l'expérience religieuse », qui démontrent, triomphalement, que ce vécu correspond à *une* activité du cerveau. En fait, après avoir « câblé » des croyants en état de méditation, des chercheurs en neurosciences ont démontré la manifestation d'un état neurologique particulier impliquant plusieurs régions du cerveau. Selon eux, lors de la méditation, des régions cérébrales censées orienter l'individu dans l'espace et le temps, capables de distinguer le soi du non-soi, sont « désactivées ». L'expérience religieuse a donc, selon eux, un substrat matériel au niveau d'une zone spécifique du cerveau; ils se permettent de conclure que « ce processus neurologique a évolué pour permettre à l'homme de transcender l'existence matérielle ». De leur côté, des anthropologues cognitifs interprètent ces mêmes résultats, et avec eux les religions dans leur ensemble, comme des « *épidémies mentales* », des sous-produits cognitifs fondamentaux apparus dans le cerveau au cours de l'évolution. Ces neurothéologues prônant un évolutionnisme mental mériteraient le commentaire d'Émile Durkheim qui, déjà en 1898, écrivait à propos de la même querelle « *qu'une telle géographie cérébrale tient du roman plus que de la science* » (1898, p. 14). Le sociologue français, dès cette date soutenait, visiblement sans se faire entendre, que les relations entre le cerveau, le système neuronal et les représentations individuelles et collectives n'étaient pas de nature étiologique. Or, c'est exactement





Nikos Kalampalikis

ce que ces recherches essaient actuellement d'établir avec, en plus, une apparence évolutionniste.

Ce chapitre vise à problématiser l'idée du rapport représentations-croyances et des tensions épistémiques qui s'observent dans l'étude du sens commun. Il s'appuie sur quelques contrastes de la pensée sociale mis en évidence dans les sciences humaines qui nous amènent à envisager la pluralité de la connaissance au-delà de sa simple adéquation aux canons d'une vérité supposée. L'approche des représentations sociales, théorie-clef de la psychologie sociale, nous offre l'arsenal conceptuel indispensable pour penser la pluralité des registres d'appropriation de l'action et de la cognition en phase avec les contextes culturels de leur expression. À ce titre, nous proposons de renouer avec quelques hypothèses inexplorées de cette approche, notamment celle de la polyphasie cognitive, mais aussi la notion des primitifs représentationnels.

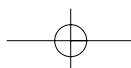
### Hiatus et continuités

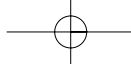
Rappelons-nous, pour débiter ce chapitre, une référence célèbre qui facilitera l'exposé. À la question « *qu'est-ce qui différencie les primitifs des civilisés* », Lévy-Strauss répond, lors d'un entretien (Charbonnier, 1961), de manière métaphorique en prenant l'exemple de la machine. Plus précisément, celui de l'horloge, associée aux sociétés primitives, et celui de la machine à vapeur, associée aux sociétés modernes. Voici brièvement la métaphore : l'horloge fonctionne de manière mécanique ; en utilisant l'énergie qu'on lui fournit au départ elle peut, théoriquement, continuer à fonctionner ainsi indéfiniment. Ce type de sociétés, les *sociétés froides*, produisent peu de désordre, se caractérisent par un bas degré d'entropie, et ont tendance à se maintenir dans leur état initial, ce qui donne l'impression (et uniquement l'impression) d'un temps figé et d'une société sans progrès et sans histoire<sup>1</sup>. À l'inverse, la machine à vapeur fonctionne de manière thermodynamique, se basant sur la différence de température entre ses parties (le condenseur et la chaudière) ; elle consomme son énergie en la détruisant progressivement. Ces sociétés, les *sociétés chaudes*, consomment la différence pour exister sur le plan de l'organisation sociale et sur celui des relations humaines et utilisent le déséquilibre pour produire plus d'ordre, mais aussi plus de désordre.

Le conflit, au sens de Simmel (1908), est la force, l'énergie, qui fait marcher les sociétés chaudes. Qui dit conflit, dit antagonismes manifestes ou latents, luttes et différenciations sociales, majorités et minorités, groupes de soi et groupes de l'autre, hiérarchies de valeurs.

---

1. Sans que cela soit interprété comme une sorte d'uniformité entre sociétés primitives. Lévi-Strauss, en bon « psychologue social », écrit clairement que les différences (*intra*) entre deux sociétés primitives, sont plus importantes que celles (*inter*) entre sociétés primitives et sociétés modernes (Charbonnier *op. cit.*, p. 39).



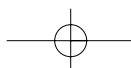


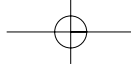
*Affronter la complexité : représentations et croyances*

*Sociétés froides et sociétés chaudes*, voici la distinction que Lévi-Strauss a employé pour souligner une différence, puisqu'il y en a au moins une, se situant au niveau du processus social et non sur celui du raisonnement. Cette différence nous interpelle avec d'autant plus de force que nous provenons, nous vivons et nous étudions davantage les sociétés modernes, les *sociétés chaudes*. Or, et c'est le début d'un paradoxe, ce sont les *sociétés froides* qu'on associe historiquement à l'univers mental des croyances. Prenons, par exemple, la littérature anthropologique, sociologique et ethnologique du début du siècle dernier, Frazer en tête. On remarque que les croyances caractérisent les sociétés dites « inférieures », devenant parfois un synonyme de leur prétendue infériorité. La raison repose principalement sur une association synonymique entre *croyance* et *religion* et une autre, antonymique, entre *croyance* et *science*. Autrement dit, entre un savoir basé sur la foi et un savoir basé sur l'examen systématique de la raison. Ceci sans oublier le rapport qu'elles entretiennent avec la nature. Cette distanciation symbolise ce chiasme temporel et culturel et contribue à « nous » immuniser de ce type de pensée collective, de ce type d'erreurs, biais, fabulations, superstitions, qui ne repose sur rien d'empirique et qui stigmatise profondément les *ayant droit*.

En psychologie sociale, la description de la distance existante entre sociétés *conçues*, sociétés *vécues* – proposée comme une trame par Moscovici depuis une quinzaine d'années (1988, 1995, 2002) – nous paraît, d'une part extrêmement propice pour cet ouvrage, de l'autre, assez proche de celle préalablement exposée. Selon cet auteur, les *sociétés conçues* veulent se fonder « exclusivement sur la connaissance autonome, trait caractéristique de la modernité, à l'abri de toute idée et de toute pratique fondées sur la croyance », tandis que les *sociétés vécues* maintiennent « une continuité entre leurs savoirs et leurs croyances, ritualisent leurs institutions en passions communes ». On le comprend aisément, ces deux types de sociétés se caractérisent par une représentation spécifique du lien social, du temps et du progrès, de l'évolution et de la connaissance, transforment par là même, selon Moscovici, un problème épistémologique en un problème social ou politique.

Penser la différence de l'altérité – qu'elle soit personnifiée sous la forme de l'étranger ou abstraite en termes de savoir et de pensée – amène cet auteur à distinguer deux formes élémentaires de la pensée sociale qui vont de pair avec les deux types de sociétés, la pensée *stigmatisante* et la pensée *symbolique*. Toutes deux traitent la différence ; néanmoins, pour la première, cette différence est pensée à partir du principe de comparaison et verse vers l'infériorité, tandis que pour la seconde, la même différence est pensée en termes de reconnaissance, donc sans connotation de niveau hiérarchique. Essayons de résumer les contrastes évoqués jusqu'à lors :





Nikos Kalampalikis

**Tableau 1. Contrastes de la pensée sociale**

<b>SOCIÉTÉS</b>	
<i>froides</i>	<i>chaudes</i>
<i>conçues</i>	<i>vécues</i>

<b>PENSÉE</b>	
<i>stigmatisée</i>	<i>symbolique</i>

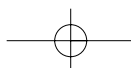
Ces dichotomies touchant aussi bien le domaine de la connaissance, du savoir que celui de la pensée sociale offrent une partition parfois inattendue vis-à-vis de la conception courante de la distinction entre croyance et connaissance (on pourrait multiplier les dyades : profane-expert, religion-science, irrationalité-rationalité). L'inattendu provient, sans doute, du sentiment de malaise de voir nos propres sociétés caractérisées par des formes de pensée productrices et reproductrices des figures de l'irrationalité <sup>2</sup>.

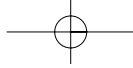
### Logiques de la pensée sociale

Dans les contrastes évoqués jusqu'à présent, nous pouvons substituer la notion de croyance, à, au moins, trois autres, l'opinion (ou la *doxa*), la foi, et le rituel. Autrement dit, des états d'opinion, des formes d'adhésion et des règles d'action et de communication. Ces trois composantes forment le noyau des acceptions du mot croyance dans divers contextes de la tradition philosophique (Ricoeur, 1995). Du point de vue de la psychologie sociale, cette forme de connaissance nous amène à questionner les conditions de vérité de ces énoncés, postulats, rituels communicatifs, leur historicité, leur efficacité symbolique, leurs présupposés linguistiques. Car si la croyance désigne en un seul mouvement, l'action de croire et l'objet de croyance, la représentation sociale, à son tour, désigne la dynamique du corps de connaissances constituées autour d'un objet social et l'acte mental social de se représenter l'objet en question.

Prenons quelques exemples d'études pour rendre ces contrastes plus clairs, en commençant par le cercle des durkheimiens. Dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), les croyances religieuses sont pour le sociologue français des états d'opinion qui consistent en des représentations exprimant la nature des choses sacrées et les rapports qu'elles soutiennent soit les unes

2. Pourtant, Merton (1947), dès l'après-guerre, soutenait que la « révolution copernicienne » en sociologie de la connaissance fit l'hypothèse que non seulement l'erreur ou la croyance sans fondement, et même la découverte de la vérité, étaient conditionnées par la société et l'histoire.





*Affronter la complexité : représentations et croyances*

avec les autres, soit avec les choses profanes. Marcel Mauss conclut son *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1902) en affirmant que plus qu'un chapitre de sociologie religieuse sa théorie contribue à l'étude des représentations collectives. Tandis que pour Maurice Halbwachs (1938), c'est le flot des opinions communes qui seul porterait la marque du social, un social associé au vécu de l'expérience de nos participations à différents groupes sociaux. Plus précisément :

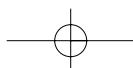
« Après tout, la pensée sociale n'est peut-être qu'un mélange qui s'opère nécessairement entre deux logiques, affective et objective, et c'est pour cela qu'elle est illogique essentiellement. [...] Mais représentons-nous différentes régions ou milieux, dans une société même, entre lesquels il y a bien des rapports, parce qu'un grand nombre d'individus circulent et passent sans cesse de l'un à l'autre. Alors on comprendra que, chez tel d'entre eux toutes les formes de pensée logique ou illogique, à base de raison positive ou de données sentimentales, puissent se heurter, s'opposer et se contredire, mais aussi s'organiser ensemble et s'unifier, et qu'en particulier on puisse mettre au service d'une croyance ou d'un sentiment toutes les ressources de dialectique que nous offrent les divers groupes auxquels nous nous trouvons reliés. » (*op. cit.*, p. 367)

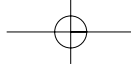
Voici trois exemples d'auteurs, initiateurs du courant de la psychologie collective, traitant les croyances comme mode et non pas comme contenu de pensée. À partir de ces travaux nous pourrions tenter de définir la croyance comme un degré de savoir, lorsque le savoir dans sa totalité idéale est considéré comme l'apanage de la science, ou plutôt comme *un savoir crédité de confiance et accompagné de règles d'action*.

Néanmoins, au-delà de cette tentative de définition consensuelle, nous pouvons essayer de nous demander si le croire est le même partout, dans toute langue, culture ou communauté de pensée, puis si tout le monde croit de la même manière. Déjà en français, pour n'évoquer que cet exemple (pour d'autres exemples, cf. Needham, 1972), en fonction du complément du verbe ce dernier peut avoir des significations différentes : croire à (affirmer une existence), croire *en* (avoir confiance), croire *que* (se représenter quelque chose) (Pouillon, 1979). Des significations du verbe qui deviennent en soi des définitions, nous dirions des acceptions culturelles du terme, d'où la nécessité quasiment culturelle de les étudier. Nous évoquions précédemment la croyance comme savoir de confiance accompagné de règles d'action. Mais est-ce que ces règles, ces actions, ces rituels sont en parfaite adéquation avec le croire ?

Quelques exemples d'études empiriques dans différents champs des sciences sociales (sociologie, histoire, anthropologie, psychologie sociale) peuvent nous aider à argumenter dans ce sens :

– Le premier tiré de l'étude sociologique de Bastide (1970) sur la survivance des rites religieux dans la culture des populations africaines au Brésil. Le sociologue montre que malgré la disparition supposée des mythes africains, les





Nikos Kalampalikis

cérémonies religieuses et les rituels de la danse mettent en scène toute une gestuelle antique, une ritualisation des mythes, qu'il appelle « théâtre sacré », où le religieux s'inscrit non seulement dans le sol, mais aussi et surtout dans le corps des adeptes.

– Un second exemple tiré d'une superbe étude historique sur le traitement des lépreux dans l'Europe médiévale occidentale par leur propre communauté religieuse (Shoham-Steiner, 2003). Son auteur montre que malgré le fait que les juifs avaient les mêmes croyances vis-à-vis des lépreux que les chrétiens, leurs pratiques visiblement favorables envers les leurs, était intrinsèquement liées aux conditions de vie du groupe et à sa conscience d'être une minorité rejetée.

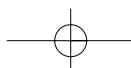
– Un autre exemple tiré de la fameuse étude anthropologique d'Evans-Pritchard sur les Nuer où l'auteur écrit noir sur blanc « *There is in any case, I think, no word in the Nuer language which could stand for "I believe".* »<sup>3</sup> (1956, p. 9) Le rapport de la croyance, notamment religieuse, au langage, au verbe, souligné également par Walter Benjamin, aux noms et à sa mise à distance par le biais de l'adhésion. L'adhésion qui est, en même temps, une appropriation et une mise à distance de l'objet, on irait même jusqu'à dire une mise à distance du langage.

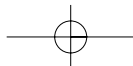
– Dernier exemple, issu de notre discipline, le constat de Jodelet (1989 a) dans son étude sur la maladie mentale, quant à la permanence et au renforcement de la croyance archaïque sur la contagion de la folie. Jodelet avait constaté que cette croyance, qui remplissait des fonctions de protection et de défense symbolique de la communauté, se réactivait bel et bien malgré, ou à cause, de l'introduction des médicaments.

« Tout se passe comme s'il y avait une mise en réserve dans la mémoire sociale d'une interprétation de la réalité que l'on n'élimine pas tout à fait au cas où surgiraient des informations la rendant utile. Sorte de garantie contre l'inconnu de l'avenir. » (Jodelet, *op. cit.*, p. 403)

On le voit à travers ces exemples sommaires, la croyance remplit un rôle économique dans le champ des transactions quotidiennes, une économie d'échange donnant lieu à la création d'un espace de créance qui fabrique, engendre des pratiques diverses, voire même antithétiques. D'où l'intérêt d'étudier le processus d'adhésion de plus près afin de mettre en évidence son véritable rôle dans la formation, l'acceptation, la perpétuation des représentations sociales (cf. Apostolidis, Duveen, Kalampalikis, 2003). On pourrait suggérer la distinction entre adhésion active ou passive, la première étant associée davantage à une intentionnalité forte, la seconde étant plus proche du concept traditionnel du conformisme. Dans ce cas précis, la croyance, à l'in-

3. Traduction : « Je pense qu'en tout état de cause il n'y a pas de mot dans le langage des Nuer pouvant signifier "je crois". »





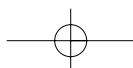
*Affronter la complexité : représentations et croyances*

verse des représentations sociales, opérerait une sorte de familiarisation à l'envers, garantissant le non-familier, s'assurant que le non-familier reste ainsi, instituant l'étrangéité. Voici un trait bien distinct de la croyance, magistralement décrit par Pontalis :

« On a tort, à mon sens, de poser que l'acte de croire a, en son origine, affaire avec le désir de vérité. Sa fonction première est de métaphoriser le réel, afin qu'il ne soit pas le vrai. [...] Quand cette confiance là achoppe, quand l'appareil psychique d'un individu ou d'un groupe, renonce, débordé, à accomplir sa tâche de représentation et de pensée, il risque de virer en appareil de croyance, système qui vient obturer, presque n'importe comment, la défaillance, où que celle-ci se situe : dans l'élaboration du conflit, le fonctionnement mental, ou du côté de l'idéal. » (1978, p. 9)

Est-ce que la nature polymorphe de la pensée représentationnelle nous inciterait à remettre au cœur de nos débats l'hypothèse de la polyphasie cognitive ? Plusieurs chapitres du présent ouvrage argumentent suffisamment en ce sens (cf. aussi Moscovici, 2000 ; Wagner et Hayes, 2005 ; Jovchelovitch, 2006). On pourrait même s'étonner du temps que notre communauté scientifique a mis à reconnaître ce principe qui devient commun lorsqu'on l'examine sous l'angle de la psychologie historique. Si, pour l'économie de l'exposé, nous nous limitons uniquement à l'exemple de la Grèce antique, le mystère de l'avènement de la philosophie dans un monde polythéique saturé par le surnaturel, le passage de la pensée mythique à la pensée positive, cette « mutation mentale » dont parle Vernant, ne peut pas trouver une explication en un quelconque miracle : « Il n'y a pas d'immaculée conception de la Raison. L'avènement de la philosophie est un fait d'histoire, enraciné dans le passé, se formant à partir de lui en même temps que contre lui. » (1996, p. 401.) Gardons justement cette idée de la temporalité et de l'équilibre du conflit en tête. Dans la formulation initiale de Moscovici (1961, p. 402-403), l'hypothèse de la polyphasie cognitive est étroitement liée aux multiples rapports de l'homme à son entourage, aux multiples facettes de la connaissance de notre monde, à notre pluralité d'être dans ce même monde. Autrement dit, à la dynamique de la pensée sociale et à son inscription dans des cadres mouvants. Au même titre que nos appartenances multiples dans des groupes sociaux différents, les nombreux rôles sociaux que l'on joue sur la scène de la vie quotidienne, la mosaïque de notre matrice identitaire, la variété de nos états intentionnels, le partage partiel de nos représentations (Kalampalakis & Moscovici, 2005), la parole de la société est polysémique. Le langage des représentations sociales porte en lui les empreintes de cette polysémie.

Sans pour autant tomber dans le piège, qui a trop souvent tenté les psychologues sociaux, d'envisager cette richesse soit strictement du point de vue cognitif, via la notion d'erreur, soit uniquement du point de vue de l'équilibre mental de cognitions incompatibles.





Nikos Kalampalikis

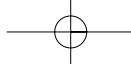
Faut-il le rappeler ici, dès ses premières définitions, la représentation sociale apparaît comme une *forme mentale sociale* (au même niveau que la science, le mythe, la religion ou l'idéologie), distinguée pour l'essentiel, par ses modes d'élaboration et la nature des sociétés au sein desquelles elle agit, elle s'observe, elle renaît. Pour faire court, c'est la modernité, en tout cas, la nature des sociétés modernes, les sociétés *chaudes*, qui confère un statut bien distinct à la représentation<sup>4</sup>. Or, et là peut-être cela mériterait de reformuler un certain nombre de choses, c'est précisément cette même modernité, en tout cas une forme hégémonique de cette dernière, qui souvent emprisonne et empoisonne la diversité des formes de pensée. Considérer l'homme comme un être rationnel dans une société où règne la science, voici l'illusion offerte par notre modernité.

Denise Jodelet a donné récemment (2002a, 2002b, 2006) plusieurs solutions dans ses réflexions sur les rapports entre représentations et croyances, représentations et culture, ou encore sur culture et pratiques de santé. L'une d'entre elles suggère de renouer avec la notion de *primitifs représentationnels*, notion essentielle pour penser la transmission de l'expérience signifiante, présente dans son travail sur la maladie mentale, désignant des savoirs tacites (mots, gestes, habitudes) empreints de la mémoire du groupe, dépositaires et générateurs de signification (1989a). Leur statut pourrait prendre le sens évoqué au début concernant la pensée symbolique, et elle gagnerait même d'autant plus de force heuristique par sa mise en rapport avec la notion d'*actions représentationnelles* évoquées par Moscovici dans sa préface à cette étude, aussi exemplaire que classique, désignant un « enchaînement de conduites consensuelles, des rites, définies par ce qu'elles représentent et ne représentant que ce qu'on tient pour réel » (1989, p. 25). Ces concepts utilisés mutuellement pourraient éventuellement nous permettre de sortir la pensée sociale du cerveau et l'inscrire davantage sur le terrain de l'action, du rituel, de la mémoire et donc sur celui du corps.

Accepter la complexité d'un concept c'est donc le situer dans un réseau conceptuel plus large qui, à son tour, lui permet de retrouver toute sa force heuristique. Nous savons tous qu'à la différence de la nature, dans l'histoire des idées, comme d'ailleurs dans la société, il n'y a pas de parthénogenèse (reproduction sans fécondation). Les outils conceptuels sont donc toujours, à quelque degré, des constructions historiques<sup>5</sup>. C'est précisément l'historicité des idées qui garantit leur grain d'originalité au cours de leur évolution dans le temps. Dans la mesure où le nôtre ne fait pas exception à la règle, nous

4. Dans notre propre recherche, nous avons montré la force des traces de la mythologie dans la conception identitaire du groupe national dans le présent dans des conditions de menace (Kalampalikis, 2002).

5. Regardons par exemple la désuétude actuelle du débat pourtant extrêmement riche portant sur les différences entre représentation et idéologie dans les années quatre-vingt.



*Affronter la complexité : représentations et croyances*

avons le sentiment que le regarder en face, affronter sa complexité comme telle, comme faisant partie de sa nature même, nous permettrait d'avancer dans la compréhension des phénomènes qu'il recouvre. Ainsi, en ce qui nous concerne, nous ne pouvons pas définir les représentations sociales en dehors des croyances, de l'interaction et de la communication, comme nous ne pouvons pas définir la notion de force en dehors des concepts de masse et d'accélération (Kuhn, 1993). De même, penser le savoir et sa transmission en dehors des contextes culturels de naissance et des formes de communication qui rendent ce savoir un véritable fait d'appropriation pour les groupes sociaux, serait vain, sinon inutile.

Si nous avons la prétention ou le devoir, selon nous, d'œuvrer pour une psychologie sociale qui ressemble à *l'idée d'une anthropologie de la culture ad hoc*, nous avons tout intérêt à considérer le problème épistémologique posé par le rapport représentation-croyance comme un problème politique. Nous pourrions, dès lors, arriver à une conclusion à première vue mélancolique, mais en même temps remplie d'espoir : à savoir que, à l'image du « xoanon »<sup>6</sup>, les représentations sociales sont toujours quelque chose *de plus* que ce que nous étudions, comme le symbole est toujours *plus* que ce qu'il symbolise. Pour revenir sur la métaphore mécanique du départ et pour paraphraser Althusser (1998) qui disait que l'inconscient « marche » à l'idéologie comme un moteur à l'essence, nous dirions que le moteur de transmission des représentations sociales carbure aux croyances. Évidemment, cela ne suffit pas *per se* pour que la machine marche. Mais ça, c'est un autre problème.

---

6. Simulacre (souvent une statuette de bois) délibérément grossier d'une divinité. Il est ce que l'on ne peut ni ne doit voir, il donne une forme à l'invisible sans le dévoiler (cf. Lévi-Strauss, 1950).

