Document generated on 05/16/2025 12:50 p.m.

Anthropologie et Sociétés

Inversion par prééminence alternée dans les classifications symboliques

Luc Racine

Volume 21, Number 2-3, 1997

Comparaisons régionales

URI: https://id.erudit.org/iderudit/015490ar
DOI: https://doi.org/10.7202/015490ar

See table of contents

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)
1703-7921 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Racine, L. (1997). Inversion par prééminence alternée dans les classifications symboliques. *Anthropologie et Sociétés*, *21*(2-3), 171–191. https://doi.org/10.7202/015490ar

Article abstract

ABSTRACT

Inversion and Alternats Pre-eminence in Dual Symbolic Classification

This paper aims at clarifying the position of Durkheim and Mauss. Lévy-Bruhl. Hertz. Granet and Lévi-Strauss on primitive classification Systems, strongly criticizing Needham's agnosticism regarding thé structure of symbolic dual classification and his rejection of Kant's définition of analogy. An analysis of Rivière"s ethnography on thé aymara-speaking village of Sabaya (Bolivia) shows that Granet's understanding of symbolic inversion has always been with us.

Key words : Racine, ethnology. social classifications, dualism. quadripartition. symbolic Systems. Bolivia

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1997

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

INVERSION PAR PRÉÉMINENCE ALTERNÉE DANS LES CLASSIFICATIONS SYMBOLIQUES

Luc Racine[1]

Dans sa préface à la seconde édition des *Règles*, Durkheim discute des liens entre représentations individuelles et représentations collectives, postulant dès le départ entre elles une hétérogénéité quant à leurs contenus : la mentalité des groupes et l'idéation collective ont selon lui leurs lois propres, qui doivent être étudiées pour elles-mêmes (Durkheim 1901 : xiv, xix). Il constate que les représentations religieuses, qui sont d'après lui l'exemple parfait de représentations collectives, se combinent et se transforment les unes dans les autres d'une manière qui peut souvent paraître contradictoire. Tout en soulignant l'improbabilité d'une absence d'influence entre le contenu des représentations et leurs modes de combinaison, il insiste sur le fait que certaines lois abstraites sont sans doute communes aux deux types de représentations, se demandant si contiguïté et ressemblance, contraste et antagonisme, ne sont pas à l'œuvre dans un cas comme dans l'autre (*ibid.* : xvii-xix). Mais il demeure évident pour Durkheim, au moment où il écrit, que les connaissances concernant les représentations individuelles et les représentations collectives sont trop peu avancées pour qu'il soit possible d'aller bien loin. Cela le conduit à tracer les grandes lignes d'un programme de recherche au sein duquel s'inscriront aussi bien son travail avec Mauss sur les classifications primitives que l'essai de Mauss et Hubert sur la magie, de même que les *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, les travaux de Lévy-Bruhl et de Leenhardt sur la mentalité primitive, l'essai de Hertz sur la prééminence de la main droite et celui de Granet sur la gauche et la droite en Chine, les travaux de Lévi-Strauss sur le mythe et la pensée sauvage :

> Ce qu'il faudrait, c'est chercher, par la comparaison des thèmes mythiques, des légendes et des traditions, des langues, de quelle façon les représentations sociales s'appellent et s'excluent, fusionnent les unes dans les autres ou se distinguent, etc. [T]ant que l'on n'aura pas trouvé quelques-unes de ces lois, il sera évidemment impossible de savoir avec certitude si elles répètent ou non celles de la psychologie individuelle.
>
> Durkheim 1901 : xviii

1. Ce texte a fait l'objet d'exposés préliminaires, en 1994, dans le séminaire de P. Descola (École des hautes études en sciences sociales, Paris) et au Séminaire des américanistes (Paris-X Nanterre) ; de même, en 1995, dans le séminaire de N. Wachtel (École des hautes études en sciences sociales, Paris).

Parmi les auteurs mentionnés plus haut, Lévy-Bruhl fut le seul à ne pas insister sur la continuité et les ressemblances entre représentations individuelles et représentations collectives, à faire des sociétés primitives le lieu privilégié de représentations sociales échappant à la logique des représentations individuelles dans les sociétés modernes. Pour lui, manifestement, la matière même des représentations collectives influait de manière déterminante sur leurs modes de composition, la participation mystique et la catégorie affective du surnaturel prenant le pas sur le principe de non-contradiction et produisant des liaisons prélogiques entre représentations :

> [...] la mentalité des primitifs peut être dite prélogique à aussi juste titre que mystique. Ce sont là deux aspects d'une même propriété fondamentale plutôt que deux caractères distincts. Cette mentalité, si l'on considère plus spécialement le contenu des représentations, sera dite mystique, — et prélogique, si l'on en regarde plutôt les liaisons. Prélogique ne doit pas non plus faire entendre que cette mentalité constitue une sorte de stade antérieur, dans le temps, à l'apparition de la pensée logique. [...] En l'appelant prélogique, je veux seulement dire qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée, à s'abstenir de la contradiction. Elle obéit d'abord à la loi de participation. Ainsi orientée, elle ne se complaît pas gratuitement dans le contradictoire (ce qui la rendrait régulièrement absurde pour nous), mais elle ne songe pas non plus à l'éviter. Elle y est le plus souvent indifférente.
>
> Lévy-Bruhl 1928 : 78-79

Durkheim et Mauss, pourtant très au fait des apparentes contradictions des systèmes de représentations propres aux sociétés primitives et archaïques, ont très tôt considéré comme inacceptables les thèses de Lévy-Bruhl. Ainsi, par exemple, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim se refuse à voir dans l'assimilation des membres d'un groupe social à l'animal totémique un cas d'insensibilité à la contradiction. Même s'il admet que, d'après les systèmes de représentations totémiques, chaque personne voit coexister en elle un être humain et un animal, et possède ainsi comme une double nature, il affirme que les aborigènes sont conscients sans doute du problème logique, qu'ils tentent de réduire en expliquant par une relation de filiation parentale la communauté de nature entre homme et animal, même si une telle explication mythique ne fait que déplacer la difficulté :

> Pour donner un semblant d'intelligibilité à cette dualité, si étrange pour nous, le primitif a conçu des mythes qui, sans doute, n'expliquent rien et ne font que déplacer la difficulté, mais qui, en la déplaçant, paraissent néanmoins en atténuer le scandale logique. Avec des variantes dans le détail, ils sont tous construits sur le même plan. Ils ont pour objet d'établir entre l'homme et l'animal totémique des rapports généalogiques qui fassent du premier le parent du second. Par cette communauté d'origine, que l'on se représente d'ailleurs de manières différentes, on croit rendre compte de leur communauté de nature.
>
> Durkheim 1979 : 190-191

C'est en allant encore plus loin dans la même direction que Lévi-Strauss éliminera tout à fait le supposé scandale logique inhérent aux classifications totémiques, en posant que les représentations selon lesquelles le clan A descend de

l'espèce x et le clan B de l'espèce y « ne sont qu'une manière concrète et abrégée de poser le rapport entre A et B comme analogue à un rapport entre des espèces » (Lévi-Strauss 1962a : 44). Mais n'anticipons pas, l'originalité de la position lévi-straussienne ne pouvant être pleinement saisie qu'en fonction de certains résultats de l'analyse de Durkheim et de Mauss portant sur les classifications primitives.

Déjà pour Durkheim et Mauss, le totémisme est à la fois un groupement des êtres humains en fonction des objets naturels (les espèces totémiques associées à chaque phratrie, clan, etc.) et un groupement des objets selon les groupes sociaux, la classification des choses et celle des êtres humains se reproduisant l'une l'autre (Durkheim et Mauss 1969 : 169, 174). De plus, Durkheim se démarque très nettement de Lévy-Bruhl en affirmant que les aborigènes ne rangent pas certaines choses dans un clan donné et certaines autres dans un clan différent sans se laisser guider par « une certaine intuition des ressemblances ou des différences que présentent les choses » ; pour l'aborigène, comme pour nous, il y a attirance des images semblables et opposition des différentes, c'est en fonction de « ces affinités et de ces répulsions qu'il classe, ici ou là, les choses correspondantes » (Durkheim 1979 : 206, 208). C'est pour cela qu'il apparaît impossible à Durkheim

> de caractériser la mentalité des sociétés inférieures par une sorte de penchant unilatéral et exclusif pour l'indétermination. Si le primitif confond des choses que nous distinguons, inversement, il en distingue que nous rapprochons et il conçoit même ces distinctions sous la forme d'oppositions violentes et tranchées.
>
> Durkheim 1979 : 341

Et Mauss restera toujours fidèle à ce rejet des thèses de Lévy-Bruhl, en affirmant, par exemple, que les rites totémiques australiens font preuve d'un véritable effort pour faire se ressembler les choses, et que « l'homme s'identifie aux choses et identifie les choses à lui-même en ayant à la fois le sens des différences et des ressemblances qu'il établit » (Mauss 1970 : 130).

Classifications totémiques en Australie

Dans le totémisme australien, ce sont de véritables classifications sociales et cosmologiques que découvrent Durkheim et Mauss. Les phratries (moitiés) et les classes matrimoniales (sections ou sous-sections) sont assimilées par eux aux genres et aux espèces de nos propres classifications, les êtres humains et les espèces totémiques associées sont répartis selon des rapports de différence et de ressemblance, ils « se trouvent ainsi classés dans des cadres définis et qui s'emboîtent les uns dans les autres » (Durkheim et Mauss 1969 : 169). L'exemple le plus simple de ce type de classifications donné par Durkheim et Mauss est celui des tribus des environs de Port-Mackay, dans le Queensland, où les classes matrimoniales ne concernent pas les espèces totémiques, qui sont réparties, tout comme les êtres humains, selon la seule division en deux phratries, nommées Yungaroo et Wootaroo (*ibid.* : 169-170). Ainsi, par exemple, l'alligator et le soleil sont Yungaroo, le kangourou et la lune sont Wootaroo, etc. Il s'agit d'une structure ici très simple : par multiplication logique des distinctions humain/non-humain et phratrie I (Yungaroo)/phratrie II (Wootaroo), on obtient les quatre classes suivantes :

A – alligators, soleil, etc.
[phratrie I, non humain]

B – kangourous, lune, etc.
[phratrie II, non humain]

C – humains yungaroo
[phratrie I, humain]

D – humains wootaroo
[phratrie II, humain]

Comme le montre bien le second exemple choisi par Durkheim et Mauss (*ibid.* : 170-173), la structure logique se complexifie quelque peu, mais toujours selon le même principe, lorsque phratries et classes matrimoniales jouent un rôle dans la classification. Ainsi, chez les Wakelbùra, toujours dans le Queensland, chaque phratrie est divisée en deux classes matrimoniales :

Phratrie I (Mallera) : classes matrimoniales m1 (Kurgila) et m2 (Banhe)

Phratrie II (Wùtarù) : classes matrimoniales m1 (Wango) et m2 (Obù)

Les Kurgila et les Wango se marient entre eux, de même que les Banhe et les Obù. Quant aux espèces totémiques associées[2], elles se répartissent de la manière suivante :

A – porc-épic, dindon des plaines, etc.
[phratrie I, classe 1]

B – oppossum, kangourou, chien, etc.
[phratrie I, classe 2]

C – émeu, bandicoot, canard noir, etc.
[phratrie II, classe 1]

D – serpent-tapis, miel d'abeilles piquantes, etc. [phratrie II, classe 2]

Par multiplication logique des distinctions phratrie I/phratrie II, m1/m2 et humain/non-humain, on obtient ici un système à huit classes :

A : humains kurgila [phratrie I, classe 1, humain]

B : humains banhe [phratrie I, classe 2, humain]

C : humains wango [phratrie II, classe 1, humain]

D : humains obù [phratrie II, classe 2, humain]

A' : espèces kurgila [phratrie I, classe 1, non humain]

B' : espèces banhe [phratrie I, classe 2, non humain]

C' : espèces wango [phratrie II, classe 1, non humain]

D' : espèces obù [phratrie II, classe 2, non humain]

On passe d'un terme X à un terme X' en faisant jouer la distinction humain/non humain ; la distinction phratrie I/phratrie II permet de passer de A à C, de A' à C', de B à D et de B' à D' ; de la même façon, la distinction m1/m2 permet d'aller de A à B, de A' à B', de C à D et de C' à D'.

Dans des systèmes comme les deux précédents, Durkheim et Mauss notent qu'il est difficile de préciser quelles sont les distinctions permettant de comprendre l'affiliation de certaines espèces à tel groupe social plutôt qu'à tel autre, c'est-à-dire les critères de ressemblance et de différence qui sont à la base de la

2. Chez les Wakelbùra, chaque clan ne peut consommer que ses espèces associées, il y a prescription plutôt qu'interdit alimentaire.

classification[3]. Ce qui leur semble clair, toutefois, c'est que similitudes et différences sont conçues sous la forme de relations entre parents ou entre possédants et possédés (*ibid.* : 179). Les choses

> s'attirent ou s'opposent de la même manière que les hommes sont liés par la parenté ou opposés par la vendetta. Elles se confondent comme les membres d'une même famille se confondent dans une pensée commune. Ce qui fait que les unes se subordonnent aux autres, c'est quelque chose en tous points analogue à ce qui fait que l'objet possédé apparaît comme inférieur à son propriétaire et le sujet à son maître.
>
> Durkheim et Mauss 1969 : 227[4]

Il est bien évident que, d'un point de vue lévy-bruhlien, l'impossibilité de trouver un ou plusieurs traits communs aux espèces totémiques associées à un même groupe social ne peut que pousser à conclure à l'indistinction et à une participation mystique fondée sur la catégorie affective du surnaturel ; tout comme l'inclusion d'humains et d'animaux dans une même classe ne peut que porter à conclure à une relative indifférence de la pensée aborigène face à la contradiction :

> Dans les sociétés de type inférieur, le principe de classification, au mépris des caractères objectifs les plus frappants, se fonde de préférence sur une participation mystique. L'ensemble des êtres est réparti comme les individus du groupe social ; les arbres, les animaux, les astres, sont de tel ou tel totem, de tel ou tel clan ou phratrie. Donc, en dépit des apparences, ces esprits, qui n'ont évidemment pas l'idée des genres, n'ont pas non plus celle des espèces, des races, ni des variétés, bien qu'ils sachent en faire le dessin dans leur langage. C'est quelque chose de purement pragmatique, né des nécessités de l'action, sans que la réflexion y ait eu part.
>
> Lévy-Bruhl 1928 : 198

Mais l'analyse de Durkheim et Mauss offre une autre solution : il ne faut pas chercher les critères de ressemblance et de dissemblance au plan des caractéristiques morphologiques et physiologiques comme en nos propres taxonomies, ni supposer que toutes les sociétés situent de la même manière que la nôtre le partage entre l'animal et l'humain.

Ce qui est toutefois plus remarquable que de montrer l'inutilité d'une hypothèse aussi extrême que celle de Lévy-Bruhl, c'est que la démarche de Durkheim et Mauss corrige à l'avance certains excès de l'analyse lévi-straussienne du totémisme australien. Pour Lévi-Strauss, en effet, on se souvient que les classifications totémiques reposent

> sur une homologie postulée entre deux séries parallèles — celle des espèces naturelles et celle des groupes sociaux — dont, ne l'oublions pas, les termes respectifs ne se ressemblent pas deux à deux : seule la relation globale entre les séries est

3. Les travaux plus récents sur les classifications sociales en Australie se butent à la même difficulté. Voir, entre autres, Brandenstein (1982), Lévi-Strauss (1962b), Testart (1978).
4. La relation entre groupes sociaux et espèces totémiques est en fait beaucoup plus complexe : voir, entre autres, les travaux de Glowczewski (1991), Hiatt (1969) et Merlan (1980).

> homéomorphique : corrélation formelle entre deux systèmes de différences dont chacun constitue un pôle d'opposition.
>
> Lévi-Strauss 1962b : 297

Autrement dit, si les représentations aborigènes posent que l'espèce 1 et le groupe social 1 sont liés comme l'espèce 2 et le groupe 2, cela ne signifie pas qu'il y a ressemblance entre espèce et groupe, mais bien plutôt que ce sont les différences entre l'espèce 1 et l'espèce 2 qui ressemblent aux distinctions entre le groupe 1 et le groupe 2 (*ibid.* : 152). Les exemples analysés par Durkheim et Mauss et des travaux plus récents permettent toutefois d'établir que cela ne rend compte que partiellement des faits ethnographiques relevant des classifications totémiques australiennes : s'il est vrai que l'espèce 1 diffère de l'espèce 2 comme le groupe 1 du groupe 2, il est manifestement faux qu'il n'existe pas de ressemblance entre espèce 1 et groupe 1 d'une part, espèce 2 et groupe 2 d'autre part (Racine 1989). Ainsi, pour ne prendre que l'exemple le plus simple de Durkheim et Mauss, celui des tribus de la région de Port-Mackay, il est juste d'affirmer que l'alligator diffère du kangourou comme les humains yungaroo des humains wootaroo, selon la distinction entre appartenance à la phratrie I et appartenance à la phratrie II ; mais l'alligator ressemble aux humains yungaroo de par leur commune appartenance à I, tout comme le kangourou ressemble aux humains wootaroo de par leur commune appartenance à II. Afin de parvenir à ces conclusions, il n'est pas indispensable de connaître les critères d'appartenance déterminant l'inclusion des humains ou des espèces totémiques dans l'une ou l'autre phratrie ni de connaître en détail la façon particulière qu'ont les aborigènes d'établir les différences et les ressemblances entre les humains et leurs totems.

Il n'en reste pas moins que les études sur les classifications sociales demeureraient assez décevantes et incomplètes si l'on ne disposait pas de travaux traitant de classifications où les critères permettant d'établir ressemblances et dissemblances peuvent être mieux établis. Dès les travaux de Hertz et de Granet, l'attention s'est ainsi portée sur des systèmes classificatoires où les distinctions utilisées par les sociétés concernées peuvent être plus facilement mises en évidence que dans le cas des sociétés australiennes.

Polarités religieuses et oppositions diamétrales

On ne déplorera sans doute jamais assez la mort absurde et prématurée de Robert Hertz, sans laquelle l'évolution de l'ethnologie française aurait sans doute été bien différente et le recours à l'analyse structurale plus précoce. Car Hertz avait déjà compris toute l'importance analytique des oppositions binaires pour l'étude des classifications symboliques. Partant de la polarité religieuse du pur et de l'impur, qu'il considère comme plus déterminante que celle qui oppose le sacré et le profane, il entreprend de démontrer qu'on peut y ramener toute une série d'autres oppositions. Et que, en plus de rendre compte de la prééminence sociale de la main droite, cette opposition est à la base de l'organisation logique de bien des cosmologies : « La société, l'univers entier ont un côté sacré, noble, précieux et un autre, profane et commun, un côté mâle, fort, actif et un autre, femelle, faible, passif, ou, en deux mots, un côté droit et un côté gauche » (Hertz 1970 : 92).

Tout au long de son essai, Hertz tente de démontrer l'équivalence symbolique des oppositions du pur et de l'impur, du sacré et du profane, et d'un nombre important d'autres polarités : gauche/droite, faste/néfaste, force/faiblesse, bien/mal, lumière/ténèbres, orient/occident, vie/mort, sud/nord, haut/bas, mâle/femelle, actif/passif, noble/commun, supérieur/inférieur, dedans/dehors, etc. Et il conclut que

> l'opposition de la droite et de la gauche a même sens et même portée que cette série de contrastes, divers mais réductibles, que présente l'univers. Puissance sacrée, source de vie, vérité, beauté, vertus, soleil montant, sexe mâle, et je puis ajouter, côté droit : tous ces termes, comme leurs contraires, sont interchangeables, ils désignent sous des aspects multiples une même catégorie de choses, une commune nature, une même orientation vers l'un des deux pôles du monde mystique.
>
> Hertz 1970 : 98

Quand Hertz affirme que tous les termes sont interchangeables parce que chacun d'entre eux renvoie à sa façon à une même catégorie, à un même pôle du monde mystique, le pur ou le sacré, cela signifie que, de façon générale, toutes les oppositions qu'il mentionne sont homologables, symboliquement équivalentes : les choses pures sont aussi des choses de la droite, fastes, du haut, etc., alors que les impures sont aussi de la gauche, néfastes, du bas, etc. Que l'on fasse intervenir l'une ou l'autre des oppositions, on aboutit à une même bipartition des choses et des êtres, à un « dualisme fondamental » (*ibid.* : 91). Cela impose une règle très contraignante à la logique des représentations religieuses, et il est douteux que Hertz, s'il avait eu le temps d'approfondir la question, eût maintenu l'universalité d'une règle aussi stricte. Car au moins deux classes de faits assez connus posent problème quant à la généralité de la bipartition voulue par Hertz. D'abord le fameux phénomène d'inversion : dans certaines sociétés, ce qui est de gauche n'est pas du même coup néfaste, ou encore ce qui est masculin n'est pas toujours de droite, sans compter tous les cas où, selon les circonstances, un être ou une chose sont parfois de gauche et d'autres fois de droite, ou encore de gauche et de droite à la fois. En second lieu, il faut se rendre compte que si toutes les oppositions décrites par Hertz étaient toujours symboliquement équivalentes, toutes les classifications symboliques seraient à deux classes seulement, ce qui va à l'encontre des nombreux cas connus de classifications quadripartites, où deux oppositions distinctes et non réductibles l'une à l'autre sont nécessaires au fonctionnement du système.

C'est Marcel Granet qui le premier a montré, à partir du cas chinois, la nécessité de modifier l'approche de Hertz de manière à intégrer les faits du genre de ceux que nous venons d'évoquer. Granet note tout d'abord que les anciens Chinois ne connaissaient pas de forte opposition entre la religion et la magie, le pur et l'impur, le sacré et le profane, que ces catégories ne formaient pas pour eux des genres tranchés (Granet 1968 : 299). De plus, même si c'est la gauche qui est pour eux prééminente, elle n'est pas toujours faste et la droite n'est pas toujours néfaste. « On ne retrouve pas en Chine l'opposition diamétrale ou la polarité dont Hertz parlait. Il ne s'agit jamais d'une prééminence absolue, mais plutôt d'une alternance » (Granet 1953 : 264).

L'étiquette est ici trop omniprésente, complexe et subtile, pour que l'on trouve des oppositions absolues, tout étant affaire de convenances et de congruences (*ibid.* : 264). Ainsi un gaucher n'est pas sinistre, un droitier ne l'est pas non plus. Une multitude de règles font voir que la gauche et la droite prédominent alternativement. La diversité des occasions et des sites impose, à tout moment, un choix très délicat entre la gauche et la droite, mais ce choix s'inspire d'un système très cohérent de représentations (*ibid.* : 277).

Comme l'indiquent très clairement plusieurs des exemples donnés par Granet, l'alternance entre supériorité de la gauche et supériorité de la droite ne peut se comprendre qu'en tenant compte de l'articulation entre l'opposition gauche/droite et l'opposition haut/bas. « La distinction du Haut et du Bas, métaphore politique fondamentale, introduit dans la société, mais aussi dans le macrocosme, et dans les microcosmes, une double dissymétrie. La Gauche l'emporte en Haut, la Droite en Bas » (Granet 1968 : 306).

Illustrons d'abord l'application de cette règle au plan du macrocosme (Granet 1953 : 267 ; 1968 : 306). Le monde est fait d'un toit rond, le ciel, et d'une base rectangulaire, la terre. Plusieurs colonnes lient la terre au ciel. Un mythe rapporte qu'à l'occasion d'une révolte contre son souverain, un ministre malveillant détruisit le mont Pou-tcheou, montagne ou colonne reliant la terre au ciel au nord-ouest de l'univers. Terre et Ciel ont ainsi basculé en sens inverse l'une de l'autre, ce dernier s'inclinant vers l'ouest et la terre vers l'est. On explique ainsi la direction du parcours des astres vers le couchant, et l'écoulement des fleuves de Chine vers les mers orientales. De plus, le phénomène de bascule s'est accompagné d'une sorte de glissement, le ciel et la terre n'étant plus placés directement l'un sur l'autre : du ciel manque à l'ouest et de la terre à l'est. Compte tenu de l'équivalence symbolique constante en Chine entre l'ouest et la droite, l'est et la gauche, et du fait que l'opposition haut/bas distingue le ciel de la terre, on constate que le ciel est fort à gauche et faible à droite, alors que c'est l'inverse pour la terre, qui est forte à droite et déficiente à gauche. L'opposition haut/bas l'emportant sur l'opposition gauche/droite, les régions du cosmos sont hiérarchisées de la manière suivante :

1. est du ciel [gauche, supérieur, haut]	4. est de la terre [gauche, inférieur, bas]
2. ouest du ciel [droite, inférieur, haut]	3. ouest de la terre [droite, supérieur, bas]

Le même phénomène de prééminence alternée de la gauche et de la droite en fonction de l'opposition haut/bas se retrouve au plan du microcosme qu'est le corps humain (Granet 1953 : 267-268 ; 1968 : 306-307). La tête, ronde, représente ici le ciel et est donc du haut, alors que les pieds, rectangulaires, représentent la terre, et sont du bas tout comme les mains. Cela explique que, dans le haut du corps, l'oreille gauche soit meilleure que la droite, alors que, dans la partie inférieure, ce soit la main droite qui soit plus forte. Ces conceptions de la médecine traditionnelle et du folklore ancien se traduisent dans des rituels variés, comme

celui du serment, où prédominent la main droite (lors de la paumée) et l'oreille gauche (d'où l'on tire le sang de la victime sacrificielle) (Granet 1953 : 266). Et la classification hiérarchique des parties du corps reproduit ainsi celle des régions cosmiques :

1. oreille gauche [gauche, supérieur, haut]	4. main gauche [gauche, inférieur, bas]
2. oreille droite [droite, inférieur, haut]	3. main droite [droite, supérieur, bas]

Même prééminence alternée, enfin, au plan de la structure politique (*ibid.* : 269). Lorsqu'il reçoit ses vassaux, le chef est debout sur une estrade, dos au nord et face au soleil (yang et masculin). Quant aux vassaux, ils se prosternent face contre terre et font face au nord (yin et féminin). On considère que le chef est du haut et les vassaux du bas, l'opposition haut/bas étant ici symboliquement équivalente à face au sud/face au nord et yang/yin. Parmi les vassaux, toutefois, il y en a trois qui sont comme une projection du chef : les trois « ducs » représentent ce dernier et, comme lui, font face au sud, ils sont du haut. Le duc x est à gauche, le duc y au centre et le duc z à droite. Situé à la gauche (est) du chef, le duc x est le plus important et le plus honoré, il commande à la gauche du monde. Quant aux autres vassaux, faisant face au nord et relevant du bas, ils regardent vers le chef et les trois ducs, se rangeant alors par ordre de préséance honorifique de la droite, qui est pour eux à l'est, à la gauche (*ibid.* : 270). Duc de gauche et duc de droite, vassaux de gauche et vassaux de droite sont donc hiérarchiquement situés de la même façon que les régions du cosmos et que les parties du corps.

1. duc x [gauche, supérieur, haut]	4. vassaux de gauche [gauche, inférieur, bas]
2. duc z [droite, inférieur, haut]	3. vassaux de droite [droite, supérieur, bas]

Dans chacun des cas que nous venons d'examiner, trois oppositions distinctes sont nécessaires à la classification : haut/bas, gauche/droite et supérieur/inférieur (ou fort/faible).

Que l'on soit au plan du macrocosme, du microcosme ou de la structure politique, la règle est toujours que 1 l'emporte sur 2 comme 3 l'emporte sur 4. C'est dire que ce qui est en haut et à gauche l'emporte sur ce qui est du haut et à droite comme ce qui est du bas et à droite l'emporte sur ce qui est du bas et à gauche.

Dans les classifications symboliques qui sont construites par multiplication logique de distinctions ou d'oppositions binaires, l'homologation ou équivalence symbolique de deux oppositions binaires peut être définie comme suit : les oppositions x/y et x'/y' sont dites équivalentes si tout ce qui est x est aussi x', et si tout ce qui est y est également y'. Il y a inversion si l'on passe d'une telle situation à une autre, où ce qui est x est aussi y', ce qui est y est aussi x'. Comme on vient de le voir à partir de l'étude de Granet, ce type d'inversion s'explique par

l'intervention d'une troisième opposition, a/b : x/y et x'/y' sont des oppositions équivalentes lorsque les termes caractérisés par les traits [x, x'] et ceux qui sont caractérisés par [y, y'] sont tous aussi caractérisés par le trait a, alors que x/y et y'/x' le sont lorsque les termes caractérisés par [x', y] et ceux caractérisés par [x, y'] sont tous caractérisés aussi par le trait b. C'est le jeu de l'opposition a/b qui détermine l'homologation de x/y et de x'/y' dans un cas, de x/y et de y'/x' dans l'autre.

A : [a, x, x'] C : [b, y, x']

B : [a, y, y'] D : [b, x, y']

A est donc à B comme C à D, à une inversion près. Que les pôles de chacune des oppositions soient dans une relation d'égalité ou de subordination, qu'il s'agisse de relations symétriques ou asymétriques, cela signifie que l'opposition a/b l'emporte sur les deux autres. Dans l'étude de Granet l'opposition a/b est celle du haut et du bas, x/y celle du supérieur à l'inférieur et x'/y' celle de la gauche et de la droite[5].

L'inversion, que Granet appelle prééminence alternée, est un phénomène commun dans les classifications symboliques ou cosmologiques, particulièrement dans le monde andin.

Quadripartitions dans le monde andin : Sabaya

On trouve dans la communauté de Sabaya, située au sud-ouest du haut plateau bolivien[6], deux moitiés localisées, l'une du haut (Aransaya) et l'autre du bas (Urinsaya)[7]. Chacune est subdivisée en deux ayllus, Kanasa et Qollana pour celle du haut, Sakari et K'umuju pour celle du bas. Chaque ayllu est pour sa part composé de plusieurs hameaux (*estancias*). Un hameau se trouve à l'extérieur du village, c'est le lieu de résidence principale et de production de plusieurs familles étendues. Le chef de chaque famille, dans le système d'aide mutuelle nommé *ayni*,

5. Pour Serge Tcherkézoff (1983), qui s'inspire directement des travaux de Dumont sur la hiérarchie et l'englobement du contraire, le type d'inversion décrit par Granet s'interprète comme passage d'un niveau de valeur à un autre. Nous réservons à un autre travail la discussion de la pertinence de cette thèse quant au matériel andin examiné dans la suite de cet article.
6. Dans l'ancienne province de Carangas ; Sabaya est la capitale de la nouvelle province d'Atahualpa, dans le département d'Oruro. La communauté compte environ 5 000 habitants, répartis en une cinquantaine de hameaux (*estancias*) (Rivière 1982 : 200). L'élevage se pratique plutôt dans le nord du territoire et l'agriculture (*quinoa*, patates) dans le sud, où toutefois la qualité des terres se dégrade à mesure que l'on se rapproche du lac salé de Coipasa (*ibid.* : 134, 152). Je remercie vivement Gilles Rivière d'avoir bien voulu discuter avec moi de son travail à Sabaya et d'avoir mis un exemplaire de sa thèse à ma disposition. On trouvera dans le remarquable ouvrage de Wachtel (1990) une ethnographie du village uru de Chipaya, situé à une vingtaine de kilomètres de Sabaya. Aussi bien pour ce qui est du rituel que de la morphologie sociale, les cas de prééminence alternée de la droite et de la gauche y sont fréquents (*ibid.* : 28-48, 212-216).
7. Il s'agit des termes quechuas, plus employés dans la région que leurs équivalents aymaras, Alajjsaya et Manqhasaya (Rivière 1983 : 45).

peut faire appel d'abord à des membres de son hameau et ensuite à des parents de l'extérieur, lors des semailles ou des récoltes, de la tonte, du marquage ou de l'abattage du bétail. L'ayllu ne fonctionne jamais comme un tout, il n'y a pas de redistribution annuelle des terres ou d'usages collectifs de celles-ci. Jusqu'au début du siècle, il y avait solidarité entre les membres d'une moitié et ceux de l'autre lors des litiges concernant le bornage. Enfin, la complémentarité des échanges entre agriculteurs et éleveurs, qui ne sont pas également répartis entre les hameaux, ne recoupe pas la division en ayllus ou en moitiés (Rivière 1982 : 232-285, 1983 : 44-45).

Le mariage ne suit pas non plus la division des moitiés. Le hameau, par contre, est fortement exogame et tous ses lignages croient descendre de deux ancêtres mythiques (*mallk'u* et *t'alla*). La tendance de l'ayllu est à l'endogamie et, lors de mariages exogames, peu fréquents, ces derniers suivent les rapports de voisinage plutôt que la division des moitiés, qui ne sont pas endogames (Rivière 1983 : 45). La division des moitiés ne correspond pas non plus à une opposition entre autochtones et étrangers ou à une opposition entre riches blancs ou métis et indiens pauvres. Il n'y a pas d'origine mythique commune aux membres d'un ayllu ou d'une moitié (*ibid.* : 45-46).

D'après ce qui précède, on voit que la quadripartition fonctionne surtout ici au plan symbolique : « chacune de ces unités *se pense* par rapport aux autres dans un ensemble de relations symboliques structurées » (*ibid.* : 46). Ainsi le village (*marka*), que Rivière appelle un « espace commun fondamental », est le centre administratif, civil et religieux de la communauté, où l'on trouve les résidences secondaires des familles, les bureaux des autorités locales (*corregidor*, délégués syndicaux, etc.), l'église et le cimetière, les lieux de culte catholiques et autochtones. Dans tous ces endroits, chaque ayllu a un secteur (*iskina*) qui lui est affecté, dont il prend soin et où il se tient, qu'il s'agisse de la construction ou de la réparation de tel coin d'un édifice lors d'une tâche collective (*faena*), ou encore de tel secteur de la place où ses membres dansent lors du carnaval, des autels du patio de l'église qui servent de stations lors des processions, des contreforts de la tour, des quatre cloches de cette dernière ou encore de la répartition des lots dans le cimetière (Rivière 1982 : 155-159, 1983 : 47-48).

Les oppositions hiérarchiques qui structurent la quadripartition sont celles de la droite et de la gauche, du haut et du bas, du masculin et du féminin, du centre et de la périphérie. La prééminence de la droite est évidente en plusieurs circonstances : on commence par la droite les distributions (de cadeaux, d'alcool, de coca, etc.), les processions autour d'une place et, en général, tout mouvement autour d'un centre rituel (Rivière 1983 : 49). Les oppositions droite/gauche, haut/bas et masculin/féminin sont souvent symboliquement équivalentes. Ainsi, par exemple, lors d'une fête relevant du système des charges (*cargos*), celui qui l'organise et la finance, le *pasante*, s'assoit à l'arrière d'une table rituelle (*mesa*). Les hommes sont assis à sa droite sur des bancs ou des chaises, derrière la table des hommes (*tata mesa*), alors que les femmes sont assises par terre sur une pièce de tissu (*manta*) appelée table des femmes (*mama mesa*). De même, lors des repas à la maison, les hommes sont assis sur les lits ou les chaises, les femmes à terre dans

un espace dit *pampa*, qui renvoie symboliquement à l'Altiplano et aux esprits féminins (*t'alla*), également associés au bas par opposition aux montagnes et aux *mallk'u*. Finalement, la moitié du haut est associée au masculin et celle du bas au féminin, selon la tradition orale. Ainsi, c'est dans un grand coffre (*camarin*), appuyé, à l'extérieur, contre l'abside de l'église, qu'ont été découvertes les images du couple fondateur de la communauté. Le coffre est divisé en deux par la ligne imaginaire séparant les moitiés dans le village : dans la partie de droite repose l'image du Père de Sabaya (Tata Sabaya, c'est-à-dire Pedro Martin Kapurata Kondor Willka), dans celle de gauche l'image de Mama Sabaya (Rosa Kalderana) (*ibid.* : 50-51). Quant à l'opposition entre l'est et l'ouest, à laquelle correspondent les expressions *inti jalsuña* (soleil levant) et *lijja* (devant) d'une part, *inti jalantaña* (soleil couchant) et *jikhina* (derrière) d'autre part, elle est liée à l'orientation dans l'espace, faisant face à l'est, du village et de sa place, des nécropoles (*chullpas*) et des lieux d'origine, de même que des rituels consacrés aux divinités traditionnelles. Par contre, l'église et le cimetière, tout comme les chapelles des vierges et des saints, regardent vers le nord (*ibid.* : 51).

Toutes ces oppositions, que l'on peut considérer pour l'instant comme symboliquement équivalentes, se combinent avec celle du centre (*taypi*) et de la périphérie, ou plus exactement entre ce qui est proche du centre et ce qui en est plus éloigné, qui est l'opposition dominante :

> Dans la structure symbolique le *taypi* est un point mais lorsqu'il se matérialise dans un espace commun ou lors d'un rituel, le *taypi* devient un lieu (l'autel dans l'église, une *mesa*, etc.) ou une personne (le cacique, le *pasante*, etc.). Que l'on regarde vers le nord ou vers l'est, Aransaya est invariablement à droite et Urinsaya à gauche. Cette logique s'étend aux quatre ayllus. [...] Deux ayllus sont proches du *taypi* (Kanasa et Sakari) et deux sont plus éloignés (Qollana et K'umuju).
>
> Rivière 1983 : 52

D'après Rivière, la hiérarchie est la suivante :

1. Kanasa [près du centre, haut du haut, masculin du masculin]
2. Sakari [près du centre, haut du bas, masculin du féminin]
3. Qollana [éloigné du centre, bas du haut, féminin du masculin]
4. K'umuju [éloigné du centre, bas du bas, féminin du féminin]

Telle que la présente Rivière, cette classification hiérarchique est établie à partir de la réitération d'une même opposition, haut/bas ou masculin/féminin. Le tout peut aussi se décrire, en tant que structure quadripartite, comme multiplication logique des oppositions centre/périphérie et droite/gauche[8]. D'une manière comme de l'autre, on constate que si la hiérarchie des ayllus est aussi permanente que le dit Rivière, cela implique que la droite n'est pas toujours supérieure à la

8. De plus, les gens comparent le rapport entre moitié du haut et moitié du bas à celui qui lie un homme et sa femme (ou sa sœur). Par contre, Qollana est comme le frère cadet (*saya*) de Kanasa, et K'umuju celui de Sakari (Rivière 1982 : 210).

gauche. Dans le village, traditionnellement[9], les ayllus se répartissaient, quant aux résidences secondaires, de la manière suivante, en considérant la place comme centre et en faisant face à l'est (*ibid* : 52) :

4. K'umuju [périphérie, gauche]
2. Sakari [centre, gauche]
1. Kanasa [centre, droite]
3. Qollana [périphérie, droite]

La moitié du haut se trouve alors à droite (*kupi*) et au sud (*aynacha*), la moitié du bas à gauche (*k'epa*) et au nord (*alajja*). Par ailleurs, sur la place du village, on constate la localisation suivante des ayllus, toujours en faisant face à l'est mais en considérant cette fois le centre comme situé à l'ouest, du côté de Sakari et de Kanasa (*ibid.*) :

est

4. K'umuju [périphérie, gauche]	3. Qollana [périphérie, droite]
2. Sakari [centre, gauche]	1. Kanasa [centre, droite]

centre

Encore là, la moitié du haut se retrouve à droite et celle du bas à gauche, mais le centre est à l'ouest et la périphérie à l'est (l'opposition du centre à la périphérie est équivalente à l'opposition face à l'est/face à l'ouest). Malgré ce changement partiel relatif aux équivalences entre oppositions, la structure logique demeure la même[10]. Dans les deux cas, conformément à l'hypothèse de Rivière quant à l'invariance de la structure quadripartite, on a :

1. Kanasa [centre, droite]	3. Qollana [périphérie, droite]
2. Sakari [centre, gauche]	4. K'umuju [périphérie, gauche]

9. Ce n'est plus le cas aujourd'hui, où il y a mélange des ayllus en ce qui concerne les résidences secondaires (Rivière 1983 : 47).
10. Elle demeure aussi semblable quand on considère l'affectation des quatre ayllus aux autels du patio de l'église, aux contreforts et aux cloches de la tour et aux espaces ou lots du cimetière (Rivière 1982 : 157-159). Le centre est alors au sud (faisant face au nord), la droite à l'est et la gauche à l'ouest.

La situation se modifie toutefois[11] si l'on considère la hiérarchie des ayllus hors du village. Les hameaux sont en effet répartis dans l'espace géographique de la manière suivante, faisant encore face à l'est et en considérant le village comme centre (*ibid.* : 53) :

3. Qollana [périphérie, gauche]

1. Kanasa [centre, gauche]

2. Sakari [centre, droite]

4. K'umuju [périphérie, droite]

La moitié du haut se trouve ici à gauche et celle du bas à droite, ce qui établit une équivalence entre les oppositions haut/bas et gauche/droite (plutôt qu'entre haut/bas et droite/gauche, comme au village). En allant de l'extérieur à l'intérieur du village, les deux ayllus de la moitié du bas passent de la droite à la gauche, et ceux de la moitié du bas de la gauche à la droite. La structure logique de la hiérarchie des ayllus hors du village est :

1. Kanasa [centre, gauche]	3. Qollana [périphérie, gauche]
2. Sakari [centre, droite]	4. K'umuju [périphérie, droite]

Si, comme nous l'admettons ici avec Rivière, la hiérarchie symbolique des ayllus ne varie pas, le passage de l'extérieur à l'intérieur du village illustre le fait que la droite l'emporte sur la gauche au centre (village) et que la gauche l'emporte sur la droite à la périphérie (hameaux).

Comme dans le cas chinois analysé par Granet, il y a prééminence alternée de la droite et de la gauche en fonction d'une deuxième opposition, qui est ici celle de l'extérieur/intérieur du village. Les inversions précédentes sont, de plus, marquées topographiquement et rituellement (Rivière 1982 : 158-160). Dans le territoire de Kanasa (moitié du haut), deux piliers (*pirlasta*) sont situés près du secteur de K'umuju (moitié du bas) dans le village ; de même, dans le territoire de Sakari (moitié du bas), deux autres piliers sont proches du secteur de Qollana (moitié du haut) dans le village. Ces piliers sont des bornes aussi bien dans le temps que dans l'espace social. Ils ne servent aujourd'hui que lors du Carnaval, période où la saison des pluies annonce le renouveau du cycle agricole. C'est alors près des piliers que se réunissent les *comparsas*, groupes de musiciens et de danseurs de chaque moitié, avant de se rendre en de bruyants défilés vers la place du village,

11. Rivière est conscient de ce fait, mais il l'explique par des raisons historiques : la répartition des hameaux hors du village aurait résulté de facteurs contingents, les Espagnols ayant « imposé leurs critères sans respecter la logique sociale et politique en vigueur antérieurement » (Rivière 1983 : 52). Cela ne nous semble guère convaincant, vu le caractère systématique de la transformation structurale ayant résulté ici des « réductions » opérées par les conquérants. Une transformation structurale, comme on le sait, peut dériver de changements historiques et illustrer comment la structure réagit aux facteurs diachroniques.

où auront lieu les affrontements rituels (*guerras*). Puis, le jeudi qui marque la fin des festivités, au commencement des rites de clôture (*qacharpaya*), les piliers marquent le retour au temps profane. Quatre « vieux » (*achachi*), un par ayllu, le visage peint en blanc, sont revêtus de vieux costumes et portent chacun une fronde (*qorawa*) et un paquet (*qepi*) contenant de la coca, de l'alcool, de la *qoa*, etc. Les villageois les couvrent des serpentins de la fête et chaque personnage rituel se dirige vers l'est pour brûler de la *qoa*, puis lance trois coings avec sa fronde, la distance et la hauteur des projectiles permettant de prédire la plus ou moins bonne qualité des récoltes à venir.

La similitude de structure classificatoire devient encore plus frappante si l'on considère l'ordre des préséances rituelles entre autorités traditionnelles représentant les ayllus dans le système des charges (*cargos*)[12]. Les grands rituels sont présidés par huit autorités traditionnelles, quatre *alcaldes* et quatre *jilakatas*. Pour une période d'un an, chaque ayllu est dirigé par un *alcalde*, de janvier à juin, et par un *jilakata*, de juillet à décembre, le premier étant considéré comme supérieur au second pour ce qui concerne l'ordre de préséance (Rivière 1983 : 49). Un cacique, lui aussi nommé pour un an, est le chef des huit autorités. Le cacique a déjà été *alcalde* ou *jilakata*, et, comme les autres autorités traditionnelles, il est un intermédiaire entre les membres du groupe et les divinités tutélaires autochtones (*mallku* et *t'alla*) : on l'appelle Jach'a Tata, c'est-à-dire grand-père ou grand homme, ou encore Mallku Tata Sabaya (Rivière 1982 : 355). Le cacique préside aux fêtes, dispose les tables rituelles et fait les sacrifices ; c'est le dépositaire du savoir traditionnel reçu de son prédécesseur (mythes, dates des fêtes, paroles et gestes rituels, etc.) (*ibid.* : 202-203).

Lors de la réunion des autorités, vers le quinze janvier, ceux qui entrent en fonction font le tour (*vuelta*) de leurs ayllus respectifs, en reconnaissent les bornes (*mojones*) et en visitent les hameaux. Cette tournée, qui dure une dizaine de jours dans des conditions climatiques pénibles, leur permet de s'assurer d'un contrôle symbolique sur la population dont ils seront les bergers (*awatiri*). À leur retour, ils président à la fête du milieu du cycle agraire, au sommet du mont Pumiri, montagne du village (Marka Qollu) qui est le lieu d'origine mythique de toute la communauté (*ibid.* : 163-166). Les autorités sont alors réunies autour d'une table rituelle appelée Pusi Suyu, terme signifiant les quatre quartiers et aussi, en aymara ancien, l'univers. Cette table est quadripartite, l'un des informateurs de Rivière l'ayant dessinée comme suit :

Lors de la fête, qui est à la charge de l'*alcalde mayor*, un lama est égorgé sur la *mesa* et on asperge le sol de son sang, en direction des quatre points cardinaux (*wilancha*). Tous les participants font appel à l'amour, à la paix et au respect qui doivent caractériser les rapports entre ayllus et moitiés (Rivière 1982 : 168-170, 1983 : 56-57).

12. Sur le système des charges, voir Rivière (1982 : 343-391).

Comme lors de beaucoup de rituels, les autorités traditionnelles font face à une table rituelle, à l'est. Le cacique représente le centre, avec les *alcaldes* et les *jilakatas* alignés sur sa droite et sur sa gauche de la façon qui suit, en une hiérarchie qu'instituent les préséances et l'ordre d'appel par le cacique (Rivière 1983 : 50, 54) :

jilakata	*jilakata*	*alcalde*	*alcalde*	CACIQUE	*alcalde*	*alcalde*	*jilakata*	*jilakata*
segunda	*ordinario*	*segunda*	*ordinario*		*mayor*	*pichu*	*mayor*	*pichu*
(7)	(6)	(3)	(2)		(1)	(4)	(5)	(8)

La hiérarchie des *jilakatas* reproduisant exactement, mais à un niveau subalterne, celle des *alcaldes*, nous nous contentons d'analyser ici cette dernière[13]. On a :

1. *mayor*
[centre, droite, supérieur]

2. *ordinario*
[centre, gauche, inférieur]

3. *segunda*
[périphérie, gauche, supérieur]

4. *pichu*
[périphérie, droite, inférieur]

On vérifie bien la règle de prééminence alternée de Granet : le *mayor* a préséance sur l'*ordinario* comme le *segunda* sur le *pichu*. Chez Granet, l'opposition dominante est celle du haut sur le bas, la gauche étant supérieure en haut et la droite en bas, alors qu'ici l'opposition dominante est celle du centre sur la périphérie, la droite étant supérieure au centre et la gauche à la périphérie. Malgré ces différences quant au contenu des oppositions, la structure logique est la même. Il y a bien prééminence alternée de la droite et de la gauche, en fonction d'une seconde opposition hiérarchiquement supérieure à la première.

Needham reproche aussi bien à Durkheim qu'à Lévy-Bruhl d'avoir tenu pour acquis que toute classification devait, comme dans un arbre de Porphyre, procéder par division logique (Needham 1980 : 42-43). Dans ce type de classification, qu'il appelle hiérarchique, il y a inclusion des classes de niveau élémentaire dans celles de niveau supérieur (Piaget 1972 : 82-87). Par exemple, dans une classification biologique, une famille est divisée en genres, chaque genre en espèces et chaque espèce en sous-espèces ; de plus, un genre est constitué par la réunion d'un certain nombre d'espèces, une famille par la réunion d'un certain nombre de genres, etc., et deux classes d'un même niveau (deux espèces, deux genres, etc.) n'ont aucun membre en commun. Needham souligne à juste titre le rôle central accordé par Durkheim et Mauss (1969) aux classifications hiérarchiques, ou plutôt à ce que nous préférons appeler l'aspect inclusif des classifications en général. On

13. La hiérarchie des positions rituelles entretient des liens complexes avec celle des ayllus et des moitiés (Rivière 1983 : 54-57). Toujours en nous limitant aux alcaldes, la rotation des charges, en quatre ans, est la suivante :
Les postes de *mayor* et d'*ordinario* sont occupés à tour de rôle par chacun des ayllus. Par contre, on constate que les ayllus éloignés du centre au village, c'est-à-dire K'umuju et Qollana, se voient toujours accorder le poste de *pichu* et sont à la droite du cacique, alors que, remplissant toujours les postes de *segunda*, les ayllus proches du centre au village se trouvent toujours à la gauche du cacique. Ainsi, d'une situation à l'autre, Kanasa passe de droite à gauche et K'umuju de gauche à droite.

se souvient, par exemple, que, dans le cas des classifications totémiques australiennes, Durkheim et Mauss assimilent les phratries à des genres et les classes matrimoniales à des espèces logiques (Durkheim et Mauss 1969 : 168-180).

Il devient plus difficile de suivre Needham quand il oppose ce premier type de classification à un autre, qu'il appelle analogique. Dans ce second type, les classes ne seraient pas ordonnées hiérarchiquement, c'est-à-dire emboîtées les unes dans les autres, mais liées par simple juxtaposition. Se fondant sur ses divers travaux traitant des classifications dualistes et symboliques (Needham 1973), il soutient que, dans de telles classifications, il n'est pas nécessaire qu'existe l'équivalent des genres et des espèces, ni que l'on procède par division logique (Needham 1980 : 45-46). Ici, l'articulation globale de l'ensemble du système classificatoire ne serait pas hiérarchique mais analogique. Ainsi, par exemple, le fait que les Meru d'Afrique de l'Est associent la droite à l'homme et la gauche à la femme est interprété par Needham (*ibid.* : 46-47) comme signifiant que la droite est à la gauche comme l'homme à la femme. Dans cette supposée analogie, Needham appelle homologues les termes « homme » et « droite » d'une part, « femme » et « gauche » d'autre part, et affirme que des termes homologues ne partagent généralement pas de propriété commune (*ibid.* : 56, 1973 : xxviii). Or, dans l'exemple précédent, les termes n'ont pas tous le même statut logique : hommes et femmes sont les deux classes obtenues par l'application de la distinction droite/gauche à l'ensemble que forment les êtres humains. Needham tend à confondre les choses classées et le critère servant à opérer la classification. Affirmer comme il le fait qu'il n'existe pas de propriété commune à la caractéristique « droite » et aux hommes ni à la caractéristique « gauche » et aux femmes n'a aucun sens dans ce contexte, puisque c'est précisément l'application de la distinction entre les caractéristiques droite et gauche qui permet la division de l'humanité entre une classe dont les membres sont des hommes et une autre dont les membres sont des femmes. L'association des premiers avec la droite et des secondes avec la gauche ne veut pas dire que la droite est à la gauche comme les hommes sont aux femmes, mais plutôt que les hommes appartiennent à la classe des êtres de droite et les femmes à celle des êtres de gauche.

Les choses se présentent différemment si, demeurant au même niveau logique, on compare l'opposition droite/gauche à masculin/féminin. Dans ce cas, dire que le masculin est au féminin comme la droite est à la gauche ne peut signifier que ceci : les choses masculines sont aussi des choses de droite, et les féminines des choses de gauche. Il y a alors ressemblance, partage d'une propriété commune, entre les caractéristiques homologues : « masculin » et « droite » ont en commun de déterminer l'appartenance des membres m à une classe C, « féminin » et « gauche » ont en commun de déterminer l'appartenance des membres m' à la classe complémentaire C'. Dans le langage que nous avons utilisé tout au long de cet article, les oppositions masculin/féminin et droite/gauche sont homologues.

Toutes les analyses de Needham sont malheureusement faussées par une conception douteuse de l'analogie[14], ce qui rend sa distinction entre classification

14. Pour une analyse plus détaillée de l'usage de l'analogie dans le domaine des représentations sociales, voir Côté (1993) et Racine (1986, 1989, 1990).

hiérarchique et classification analogique difficile à justifier. D'abord, et comme il l'admet lui-même, chaque opposition de type droite/gauche opère une mini-classification par différentiation des espèces sous le genre (Needham 1980 : 51, 58) : la distinction masculin/féminin opère une bipartition entre choses masculines et féminines, droite/gauche entre choses de droite et de gauche, etc. En affirmant qu'un ensemble d'oppositions de ce genre ne forme pas une classification hiérarchique, Needham veut sans doute dire que tout ce qui est masculin n'est pas toujours de droite et tout ce qui est féminin n'est pas toujours de gauche, mais il est difficile d'affirmer que tel est bien son propos. En soutenant que, dans une classification analogique, une opposition ne peut être subsumée sous une autre (*ibid.* : 46), il ne fait que compliquer la question inutilement, car, dans une classification, ce sont les classes et non les oppositions qui s'emboîtent les unes dans les autres.

Ce qui manque à Needham, c'est la notion de multiplication logique des classes ou des relations (oppositions) (Piaget 1972 : 117-119, 164-173). Pour nous en tenir ici à un cas tout à fait élémentaire de classification biologique, considérons celui où les animaux sont classés selon les distinctions terrestre/aquatique pour ce qui est de l'habitat, vertébré/invertébré pour ce qui est de la morphologie. Par multiplication logique de ces deux distinctions, on obtient les classes suivantes :

C1 : [vertébré, terrestre]

C2 : [vertébré, aquatique]

C3 : [invertébré, terrestre]

C4 : [invertébré, aquatique]

On a ici simultanément des rapports hiérarchiques (inclusion) et des rapports d'analogie entre les classes du système. Pour ce qui est des rapports d'inclusion : la classe des vertébrés et celle des invertébrés sont incluses dans celle des animaux, de même que celle des animaux terrestres et celle des animaux aquatiques, etc. Quant aux distinctions, elles ne sont pas homologues puisqu'il existe des vertébrés qui ne sont pas terrestres, des invertébrés qui ne sont pas aquatiques, etc. De véritables rapports analogiques sont toutefois présents. Ainsi, par exemple, C1 est à C2 comme C3 à C4 : C1 diffère de C2 comme C3 de C4 selon la distinction terrestre/aquatique, C1 ressemble à C2 comme C3 à C4 (les deux premiers sont vertébrés, les deux autres sont invertébrés). Plus généralement, dans ce contexte, l'analogie peut être définie de la manière suivante[15] : A est à B comme C est à D si, d'une part, A diffère de B comme C de D, selon une distinction x1/x2 ; et si, d'autre part, A ressemble à B comme C à D, selon une distinction y1/y2 (les deux premiers étant y1 et les deux autres y2). Ce qui donne :

A	C
[x1, y1]	[x1, y2]
B	D
[x2, y1]	[x2, y2]

15. Voir les références de la note précédente.

Les cas d'inversion par prééminence alternée que nous avons étudiés dans cet article peuvent tous se comprendre comme rapports entre diverses analogies de ce genre, dans des classifications résultant de la multiplication logique de trois oppositions distinctes. Ainsi, par exemple, le dernier cas de prééminence alternée que nous avons examiné, celui de l'ordre de préséance entres les autorités traditionnelles à Sabaya :

1. *mayor* [centre, droite, supérieur]	4. *pichu* [périphérie, droite, inférieur]
2. *ordinario* [centre, gauche, inférieur]	3. *segunda* [périphérie, gauche, supérieur]

Si l'on ne considère ici que les oppositions centre/périphérie et droite/gauche, on voit que le *mayor* est à l'*ordinario* comme le *pichu* au *segunda* : le *mayor* diffère de l'*ordinario* comme le *pichu* du *segunda*, selon l'opposition droite/gauche, alors qu'il ressemble au *pichu* (tous deux de droite) comme l'*ordinario* ressemble au *segunda* (tous deux de gauche). Par contre, si l'on retient les oppositions centre/périphérie et supérieur/inférieur, le *mayor* est à l'*ordinario* comme le *segunda* au *pichu* ; et enfin, en retenant les oppositions droite/gauche et supérieur/inférieur, le *mayor* est au *segunda* comme le *pichu* est à l'*ordinario*.

Ainsi, pour rendre compte de l'inversion dans les classifications symboliques, loin d'opposer classifications hiérarchiques et analogiques, il faut considérer les rapports entre analogies dans des classifications hiérarchiques résultant de la multiplication logique de trois oppositions distinctes. C'est-à-dire tout le contraire de ce que suggère Needham.

Références

BRANDENSTEIN C. G. von, 1982, *Names and Substance of the Australian Sub-section System*, Chicago, Chicago University Press.

CÔTÉ A., 1993, « Analogie et ordre social : l'exemple du Naven », *L'Ethnographie*, 89, 1 : 43-59.

DURKHEIM É., 1901, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan.

———, 1979, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France.

DURKHEIM É. et M. MAUSS, 1969, « De quelques formes primitives de classification » : 162-230, *in* M. Mauss (dir.), *Essais de sociologie*, Paris, Minuit.

GLOWCZEWSKI B., 1991, *Du rêve à la loi chez les Aborigènes*, Paris, Presses Universitaires de France.

GRANET M., 1953, *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, Presses Universitaires de France.

———, 1968, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel.

HERTZ R., 1970, « La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse » : 84-109, *in* R. Hertz (dir.), *Sociologie religieuse et folklore*. Paris, Presses Universitaires de France.

HIATT L. R., 1969, « Totemism Tomorrow : The Future of an Illusion », *Mankind*, 7 : 155-170.

LÉVY-BRUHL L., 1928, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris, Alcan.

LÉVI-STRAUSS C., 1962a, *Le totémisme aujourd'hui*. Paris, Presses Universitaires de France.

———, 1962b, *La pensée sauvage*. Paris, Plon.

MAUSS M., 1970, *Œuvres*, vol. 2. Paris, Minuit.

MERLAN F., 1980, « Mangarrayi Semimoiety Totemism », *Oceania*, 51 : 81-97.

NEEDHAM R., (dir.), 1973, *Right and Left : Essays in Dual Symbolic Classification*. Chicago, Chicago University Press.

NEEDHAM R., 1978, *Reconnaissances*. Toronto, Toronto University Press.

PIAGET J., 1972, *Essai de logique opératoire*. Paris, Dunod.

RACINE L., 1986, « La terre-mère et les mères végétales en Océanie et en Asie du Sud-Est : symbolisme et analogie », *L'Ethnographie*, 98-99 : 27-49.

———, 1989, « Du modèle analogique dans l'analyse des représentations magico-religieuses », *L'Homme*, 109 : 5-25.

———, 1990, « Structure, modèle et analogie : révision critique de quelques concepts du structuralisme lévi-straussien », *L'Ethnographie*, 86, 1 : 7-38.

RIVIÈRE G., 1982, *Sabaya : structures socio-économiques et représentations symboliques dans le Carangas, Bolivie*. Thèse de doctorat de troisième cycle, Paris, Écoles des hautes études en sciences sociales.

———, 1983, « Quadripartition et idéologie dans les communautés aymaras de Carangas (Bolivie) », *Bulletin de l'institut français d'études andines*, 12, 3-4 : 41-62.

TESTART A., 1978, *Des classifications dualistes en Australie*. Paris et Lille, Maison des Sciences de l'Homme et Université de Lille III.

TCHERKÉZOFF S., 1983, *Le roi nyamwesi, la droite et la gauche*. Paris et Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme et Cambridge University Press.

WACHTEL N., 1990, *Le retour des ancêtres*. Paris, Gallimard.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Inversion par prééminence alternée dans les classifications symboliques

On tente ici de montrer comment ce que le sinologue Marcel Granet a appelé prééminence alternée de la gauche et de la droite permet de comprendre, et ce aux antipodes de l'approche de Needham, le phénomène dit d'inversion dans les classifications symboliques. Après avoir rapidement discuté des travaux classiques de l'École française de sociologie dans le domaine des classifications sociales (travaux de Durkheim et Mauss, Hertz et Lévi-Strauss), on présente l'analyse de Granet sur la prééminence alternée de la gauche et de la droite dans la Chine ancienne. Puis on illustre, à partir du travail de Rivière sur le village aymara de Sabaya (Bolivie), la portée de ce genre de prééminence dans les classifications symboliques andines.

Mots clés : Racine, ethnologie, classifications sociales, dualisme, quadripartition, systèmes symboliques, Bolivie

Inversion and Alternate Pre-eminence in Dual Symbolic Classification

This paper aims at clarifying the position of Durkheim and Mauss, Lévy-Bruhl, Hertz, Granet and Lévi-Strauss on primitive classification systems, strongly criticizing Needham's agnosticism regarding the structure of symbolic dual classification and his rejection of Kant's definition of analogy. An analysis of Rivière's ethnography on the aymara-speaking village of Sabaya (Bolivia) shows that Granet's understanding of symbolic inversion has always been with us.

Key words : Racine, ethnology, social classifications, dualism, quadripartition, symbolic systems, Bolivia

Luc Racine
Département de sociologie
Université de Montréal
C. P. 6128, succursale Centre-ville
Montréal
Québec H3C 3J7