

Culture



L'inclusion du contraire (L. Dumont), la hiérarchie enchevêtrée (J. P. Dupuy) et le rapport sacré/pouvoir. Relectures et révision des modèles à propos de l'Inde

Deuxième partie : Statut et pouvoir en Inde : la logique concrète de l'inclusion du contraire

Serge Tcherkézoff

Volume 15, numéro 1, 1995

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1083722ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1083722ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA),
formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne
d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (imprimé)

2563-710X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Tcherkézoff, S. (1995). L'inclusion du contraire (L. Dumont), la hiérarchie enchevêtrée (J. P. Dupuy) et le rapport sacré/pouvoir. Relectures et révision des modèles à propos de l'Inde: Deuxième partie : Statut et pouvoir en Inde : la logique concrète de l'inclusion du contraire. *Culture*, 15(1), 33-47.
<https://doi.org/10.7202/1083722ar>

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1995

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

L'inclusion du contraire (L.Dumont), la hiérarchie enchevêtrée (J.P.Dupuy) et le rapport sacré/pouvoir. Relectures et révision des modèles à propos de l'Inde

Serge Tcherkézoff *

Deuxième partie¹

Statut et pouvoir en Inde : la logique concrète de l'inclusion du contraire

1. INTRODUCTION

1.1 Une ou deux inclusions (hétérogène/endogène) ?

Le rapport aperçu sur le terrain entre la pureté et le pouvoir, entre les évitements de castes et les droits sur le sol, a suscité chez Dumont un modèle comparatif avec l'individu occidental : un rapport entre l'intégration holiste et l'individualisme substantialiste permet d'analyser une situation où une idée sociale prépondérante englobe une autre idée. Mais cette inclusion peut être *hétérogène* et *exogène*. Cette « autre » idée peut venir d'ailleurs : elle serait due au hasard (ou l'évolution nécessaire) d'une histoire des sociétés (l'émergence du pouvoir, entre autres catégories individualistes) et à la décision épistémologique d'englober l'observateur occidental-moderne en lui demandant de reconnaître à un second niveau des faits correspondants à ses catégories sur le social, au premier rang desquelles on trouve le « pouvoir ».

Mais, avec les illustrations logiques choisies à plusieurs reprises par Dumont pour faire comprendre ce qui l'intéressait dans le rapport pureté/pouvoir en Inde², on semble avoir une inclusion *endogène* et *homogène*, un englobement

constitutif. On est donc tenté de dire que le pouvoir est un contraire issu du statut, issu de la pureté (issu des rapports pur/impur). Ce n'est pas ce que dit Dumont dans son livre de 1966. Cependant, le livre recèle des indications qui vont dans ce sens et nous les verrons apparaître. Je les prolongerai par quelques hypothèses.

L'effort vaut la peine, me semble-t-il, car le holisme méthodologique a tout à gagner de cette modification de l'analyse indianiste de Dumont, afin de s'éloigner encore plus nettement de l'option culturaliste où l'on risque de réduire la notion d'« englobement du pouvoir » à la caractéristique culturelle de quelques sociétés traditionnelles imbuës de religiosité. Si, en Inde, le pouvoir est l'envers constitutif de la pureté, on se dirige vers un autre modèle, plus universaliste, de l'appartenance à un tout social et du « contraire » inéluctable de cette appartenance.

1.2 Une ou deux hiérarchies (pur/impur, statut/pouvoir) ?

La question des types différents d'inclusion apparaît quand on relit *Homo hierarchicus* (ci-après : *HH*) à la lumière d'un modèle comme Adam/Eve³. Mais elle se pose aussi dans l'architecture interne

* Éhess-La Charité, 2, rue de La Vieille Charité, Marseille, France 13002

de l'ouvrage. *HH* nous présente deux rapports appelés chacun « hiérarchiques » : le pur/impur et le statut/pouvoir. Au plan des catégories logiques, le premier rapport ainsi énoncé semble être simplement une opposition privative ; quant au second, il n'est pas défini dans le texte. Mais, puisque Dumont emploie le mot de « hiérarchie », les deux rapports pourraient être une inclusion-du-contraire, et nous retrouverions alors l'interrogation sur la nature de cette inclusion. Ainsi, l'objet poursuivi par Dumont semble double : d'une part le rapport hiérarchique pur/impur qui établit les distinctions de castes (et nous avons dit que cette hiérarchie désigne le *statut* et s'oppose à la substance et à la stratification⁴), d'autre part le rapport également hiérarchique statut/pouvoir qui est, pour Dumont, à la fois un rapport où le tout de l'idéologie inclut un empirique résiduel et la particularité « comparative » de l'Inde qui va permettre à l'observateur moderne de s'englober dans la particularité indienne. Les lecteurs qui s'intéressent au premier rapport – et à l'anthropologie « religieuse » – trouvent l'analyse incomplète ; ceux qui s'intéressent au second – et qui pensent en termes d'anthropologie « politique » (car l'aspect comparatif est généralement mal compris) – n'acceptent pas le schéma sur la dévalorisation d'un pouvoir « englobé » par le statut (c'est-à-dire : englobé par la considération pur/impur, en un mot par la caste).

Est-il pertinent d'utiliser le même mot de « hiérarchie » pour désigner ces deux rapports ? On peut s'attendre à trouver une opposition hiérarchique fondamentale qui, démultipliée, ordonne le système statutaire, mais qui a cette capacité parce que, fondamentalement, elle est constituée de la façon suivante : le terme inférieur de cette opposition pose un domaine de non-valeur qui est englobé par le premier. Comme le dit Dumont : « poser une valeur, c'est poser en même temps une non-valeur... » ; l'idéologie « prédominante » doit inclure ce domaine de non-valeur en quelque façon, le limiter ; ce recouvrement par la valeur, au cours duquel, en même temps, la valeur se dégrade, constitue le phénomène hiérarchique. Or Dumont dit cela juste après avoir rappelé que « dans l'étude des castes, la hiérarchie aussitôt reconnue amenait à distinguer des niveaux » (1983 [1978] : 219). La référence est donc toujours à l'Inde. On sait enfin que ce qui définit une opposition hiérarchique par rapport à une opposition distinctive est précisément 1) qu'elle pose une valeur, d'où découle sa nature logique : un rapport tout/partie, 2) ce qui

revient à imposer simultanément une « non-valeur ». Par exemple : le Bien, global, accepte en même temps le Mal, localisé, sous la forme de l'inclusion (Leibnitz) ; la « vraie perfection n'est pas l'absence de mal [ce que réclame Voltaire] mais sa parfaite subordination » (Dumont, 1983 [1980] : 242-3) (voir Annexe, Tcherkézoff, 1994c.).

Bref, derrière la gradation du statut, il y aurait déjà une logique d'englobement. Mais l'hypothèse se complique aussitôt : cet englobement lui-même est-il le rapport pur/impur, ou le rapport statut/pouvoir, ou les deux ?

Les mêmes questions reviennent quand on s'interroge sur l'extension de la valeur : soit le rapport tout/partie est entièrement dans la valeur et par conséquent la chaîne des statuts l'est également même si on parle de « hiérarchie des valeurs », soit le domaine englobé de non-valeur – le pouvoir – est autre chose, un « résidu » qui est néanmoins indispensable ; on aurait alors une inclusion hétérogène. On retrouve alors toutes les expressions du début de *HH*, où le pouvoir « n'a rien à voir » avec la « hiérarchie » et où celle-ci est la gradation « théorique » des castes, assise sur la seule logique « structurale » du rapport pur/impur. Mais cette hiérarchie « théorique » n'est qu'un moment de l'analyse chez Dumont, préalable à la présentation des faits de pouvoir, et non une réalité sociologique. En outre et surtout, une telle dissociation ferait de l'opposition pur/impur une opposition distinctive et en aucune façon une relation tout/partie. De plus, les passages formalistes de Dumont ne distinguent en aucune façon deux hiérarchies et, à condition de corriger la présentation de l'« inversion » comme je l'ai proposé, nous aboutissons à une exigence logique unique : les termes « englobé », « résiduel », « concomitances non idéologiques » et « non-valeur » désignent strictement une seule notion. Pourquoi cette ambiguïté dans le vocabulaire dumontien ? Elle viendrait du fait que certains de ces termes représentent la logique interne de l'inclusion (cet aspect endogène qui m'intéresse ici) alors que d'autres font référence à l'obligation *étiquette* que l'observateur doit respecter : s'englober pour reconnaître quelque chose dans ce second niveau et faire ainsi de son analyse, où seront décrites les hiérarchies de niveaux, un dialogue inter-culturel entre « nous » et « eux ».

Nous poserons donc la question suivante : de quelle façon l'englobement pur/impur est-il déjà et aussi un englobement statut/pouvoir dans l'Inde que *HH* nous présente ?⁵

2. LE POINT DE VUE DE L'ENGLOBANT : LA PURETÉ COMME RELATION

2.1 Quelle est la «structure» de la hiérarchie du statut ?

Est-ce assez de faire en sorte que la « structure » soit séparée de la substance et de la stratification, comme Dumont le demande en 1960 (1966 : Appendice A) et au début de *HH* (*ibid.* : chap. 2) ? En réalité ce n'est pas suffisant. En examinant de plus près la hiérarchie du statut, on peut voir que son caractère « structural », comme dit Dumont, est très spécifique : un système d'écartés orientés, différent des systèmes où l'écart est symétrique à droite et à gauche de chaque élément, différent aussi des systèmes qui sont un bouclage. Le fait de cette orientation, une fois pleinement aperçu, conduit *immédiatement* à un modèle en niveaux, comme nous le verrons ici.

Sans doute peut-on parler de principe « structural » au sens large, pour indiquer que chaque terme est défini par la relation et que l'on a ainsi tourné le dos à l'analyse substantialiste où la nature des termes pré-détermine la forme de la relation. Mais ensuite les difficultés commencent, dues au fait que Dumont aborde la hiérarchie (le statut) à partir de la « structure » opposée à la « substance » (*HH* : chapitre 2) ; plus loin, dans le cours du livre, il y aperçoit l'englobement, ce qui introduit un contraste avec la méthode dite fréquemment « structurale ».

L'opposition structurale distinctive a pour seule signification de renvoyer à ses semblables et à un système d'écartés, sur le modèle de la phonologie. Mais dès que l'on quitte cet usage lévi-straussien pour tenter de faire dire à cette opposition une spécificité sociale, fonctionnelle ou culturelle, on impose une traduction substantialiste pour les deux pôles qui se dégagent implicitement du regroupement analogique des oppositions dualistes. Ce regroupement lui-même est amené par le projet d'exprimer une spécificité socio-culturelle. Telle est la dérive du tableau binaire cher au fonctionnalisme « structural » (Needham 1973, 1980, 1987), et la raison pour laquelle ces tableaux aboutissent souvent à une prétendue complémentarité entre deux « pouvoirs », l'un de type « mystique », l'autre de type « séculier » et « politique » (Tcherkézoff, 1994b). Or, après l'appel au « principe structural » en 1966, Dumont a mis en

avant la nécessité d'ajouter à l'opposition (structurale) distinctive une opposition « hiérarchique ».

L'opposition pur/impur dans la caste, si elle est « structurale » (elle n'est pas une stratification), est-elle distinctive-binaire ou hiérarchique-englobante ? Est-elle seulement un système d'écartés ? La réponse est immédiate puisque nous parlons du système d'écartés qui ordonne les groupes sociaux, et non pas de celui qui nous explique que tous les hommes ont pensé des systèmes d'écartés. Pour expliquer le « totémisme », par exemple, l'opposition distinctive suffit. Elle explique qu'il y ait de la distinction entre les « clans », et que cette dernière puisse se référer au monde naturel. Mais, pour expliquer l'appartenance à un même « tout » de tous les groupes distingués, elle ne suffit plus. Car cette appartenance amène à considérer le fait que chaque élément (groupe, etc.) n'est pas dans le même rapport au tout qu'un autre ; s'il l'était, il ne pourrait plus être distingué, puisque nous sommes à la fois dans un espace structural (la distinction en substances n'a plus de place) et dans un espace en quelque sorte « courbé », *orienté vers le « tout »*. L'argument est net : si un système statutaire était généré par une opposition seulement distinctive, le dernier statut aurait avec le premier statut le même rapport que le premier statut entretient avec le second. En effet, soit un système structural n'est pas bouclé (il n'est composé que d'écartés, comme pour le « totémisme ») et il ne peut rendre compte d'un système clos d'appartenances. Soit il est bouclé (au sens où on doit pouvoir le penser, même si on ne l'observe pas empiriquement⁶) et alors A est à B ce que ...Z est à A. Or, en Inde, si le prêtre brahmane est moins impur que la caste « royale », l'« intouchable » avec lequel tous les autres évitent le contact n'est pas moins impur que le prêtre !

Il faut donc passer à un rapport tout/partie, seul moyen d'avoir un début et une fin dans un système d'ordre, aussi paradoxal que cela puisse paraître quand on parle de chaînes statutaires qui peuvent inclure des dizaines de maillons. Mais nous ne devons pas retourner pour autant dans la logique d'une échelle stratifiée (où il y a bien aussi un début et une fin, un « premier » et un « dernier »). Nous n'y retournons pas car l'opposition qui est fondatrice du statut *et* qui est constamment répliquée *est* une opposition hiérarchique : un pôle détermine l'autre pôle *et* leur rapport. En Inde, l'évitement par UnTel de certaines choses détermine tout le reste. On rejoint ici la demande que fait Dumont (1971). Mais tout cela devient vrai sur le terrain et compréhensible dans le modèle

seulement après avoir tiré la conséquence : ces rapports impliquent la présence subordonnée de quelque chose qui, dans ce plan subordonné, *n'est plus structural* ; c'est un « contraire » substantia- liste, une « non-valeur » (ci-dessous § 2)⁷.

2.2 L'orientation au tout : les écarts orientés

Chaque relation dualiste est ainsi orientée hiérarchiquement en même temps que le premier plan de segmentation met en scène le tout des tous, si l'on peut dire. Ici, il s'agit du Brahmane comme représentant du principe même de la caste, puisqu'il est défini, comme tous les autres, par le fait qu'il évite le contact avec d'autres mais qu'il est le seul à ne jamais trouver un « autre » qui l'éviterait. On parle ici du principe brahmanique ; dans le détail, il y a, comme on le sait, de nombreuses sous-castes de Brahmanes, les plus hautes (celles qui évitent le plus) ne servant rituellement que des castes proches, brahmaniques ou royales, les plus basses servant une quantité d'autres castes.

Cependant, cette gradation est elle-même très significative sur un point : un prêtre qui est le moins impur dans une localité aura lui-même un prêtre *extérieur à la localité pour le servir* (Dumont, 1966 : 134 et chap. 4 & 6). On voit sur cet exemple que le « tout » (localisé) ne se boucle pas par lui-même à la manière structurale. Il est bien un « tout partiel » à la manière holiste. En dernière analyse, l'organisation propre d'un niveau (ici : celui qu'on aurait si on enfermait la caste dans le territoire) renvoie à un autre niveau et *indique par ce renvoi quelle est la dimension prépondérante*. Retenons cet exemple qui prouve à lui seul que le principe brahmanique est bien « englobant » de la localité. Quant au Roi ou à la caste dominante, pour les matières qui les concernent, on voit que leur existence sociale se limite au territoire. L'affaire est importante. On pourrait avoir dans chaque territoire une organisation sociale où l'englobant serait la royauté. Puis, à l'échelle de l'Inde, on aurait une organisation idéologique, une « culture » définissant une « aire culturelle », où autre chose serait partagé – des croyances sur une pureté substantielle, par exemple – et ferait que les individus se reconnaissent des traits culturels communs. Mais tel n'est pas le cas. On voit déjà que ce qui rattache le territoire au sous-continent est le principe suivant : trouver un autre moins impur que soi pour le service rituel (et ce rapport rituel constitue l'interdépendance entre castes). Autrement dit,

l'organisation centrée sur la royauté ne suffit pas à assurer l'interdépendance qui ferait la clôture sociale d'une unité où nous pourrions voir alors une « société ».

Cette logique apparaît aussi dans le fait, signalé auparavant, que *les écarts hiérarchiques sont orientés*, alors que les écarts structuraux ne le sont pas. Dans le système de caste, on se garde vers le bas, pour dire bref, et en aucune façon vers le haut ; *on n'évite le contact que d'un côté* (1966 : 84). L'implication est celle-ci : si ceux que j'évite disparaissent, je n'existe plus dans le rapport ainsi défini ; je ne peux exister qu'en me séparant d'autrui ; en bref, le pôle qui est le « tout » existe seulement de façon structurale (c'est-à-dire par la relation qu'il crée) dans chaque opposition hiérarchique répliquée. De façon corollaire, cette existence « structurale » interdit l'existence substantielle : un groupe « pur » n'existe pas, il est toujours et seulement « moins impur que... ». Certes, le terme et l'idée de « pureté » existent ; on peut dire que tel Brahmane est plus pur que tel autre. Mais cela signifie toujours et seulement qu'il évite davantage que l'autre ce qui peut contaminer. Significativement, l'idéal brahmanique de pureté est défini négativement : c'est l'inaction totale et le pur savoir (comme le brahmane généalogiste, celui qui ne fait qu'étudier, etc.⁸). Ceux qui servent rituellement sont déjà moins purs, mais non pas à cause d'un état qui les définirait en substance, simplement ils agissent davantage (et donc sont nécessairement plus en contact avec le reste du monde).

Nous sommes donc fondés à dire que la « pureté » est toujours et seulement une moindre impureté, un idéal d'évitement. Bref elle n'est jamais une substance, elle n'est que relation. Or, ce ne sera pas du tout le cas avec l'impureté.

3. LE POINT DE VUE DE L'ENGLOBÉ ET LA NON-VALEUR : L'IMPURETÉ COMME SUBSTANCE ET LE POUVOIR

3.1 L'impureté comme substance

Une formulation

Si l'opposition statutaire est hiérarchique et non pas distinctive, des conséquences apparaissent qui débordent rapidement l'idée initiale du statut. Pour l'Inde, à un premier niveau du modèle, on a

dit qu'un groupe est ce qu'il est par le fait qu'il évite un autre (et des autres) ; il se définit ainsi comme « caste » en même temps qu'il définit l'existence même de l'autre groupe comme caste, plaçant ce dernier à l'intérieur d'une relation qui est elle-même la fondation de l'existence du premier groupe (qui est venu à être en se séparant) : c'est un *rapport tout/partie* (le raisonnement est évidemment logique et non pas historique). Mais cet écart qui n'est pas fondé sur une substance préalable introduit inévitablement un *second niveau* : une *substantialisation de ce dont on s'écarte*.

En effet, l'action de se démarquer au nom d'une moindre impureté de contact signale simultanément un statut de pureté et une *existence de l'impureté*, cette chose dont on se garde différemment. L'impureté existe puisqu'on s'en garde ; on implique ainsi qu'il pourrait y avoir *contamination*. Étant ce contre quoi des écarts se construisent elle est ainsi, logiquement, fondée en substance et caractérisant l'état d'un individu, à un moment donné. Au plan du modèle, la *hiérarchie des niveaux* exprime l'asymétrie holiste (et donc fondatrice) de l'opposition hiérarchique : si le terme qui est « englobé » disparaît, l'autre (le tout) perd sa signification, *alors que l'inverse n'est pas vrai* (au contraire, dans l'opposition seulement distinctive A/B, même lorsque celle-ci est asymétrique, A détermine B autant que B détermine A). Mais dire que « l'inverse n'est pas vrai », c'est impliquer précisément *l'existence indépendante de l'englobé* à un certain plan : c'est un *second niveau*, substantialiste celui-là, et défini par la nature du terme englobé (une « affirmation propre »), même si cette nature est déterminée par la relation englobante initiale.

Parlons en termes de « point de vue ». Du point de vue de l'englobant, l'existence est structurale-holiste. La pureté en Inde est relation, elle est un écart en référence au tout et donc un écart orienté ; une « pureté » qui serait accessible directement, donc par contact, telle une substance, n'existe pas. Mais cette *orientation*, précisément à la différence de la logique structurale-distinctive, laisse prévoir que les choses seront tout autres du côté de l'impureté. La logique de la relation nous l'indique. Et l'ethnographie nous le montre.

L'observation

En effet, dans la société indienne, se démarquer en se gardant vers le bas, c'est simultanément *spécialiser l'autre dans ce dont on se démarque, et donc le substantialiser*. Il semble qu'on puisse dire ceci :

parce que la pureté est relation, elle constitue son contraire en un contraire de la relation : elle constitue une impureté substantielle. On observe que la spécialisation dans certaines tâches impures entraîne *la représentation d'une impureté permanente attachée à ces spécialistes*. L'Intouchable, défini par la relation « de ne pas être touché » est simultanément porteur de « saleté-impureté ». Et, plus ou moins nettement, ceci se reproduit tout au long de la hiérarchie des castes, même loin des Intouchables proprement dits.

...on trouve la source immédiate de la notion [les « idées sur l'impureté » en Inde] dans l'impureté temporaire que l'Hindou de bonne caste contracte en relation avec la vie organique. À partir de là, on verra que c'est la spécialisation dans des tâches impures – en fait ou en droit – qui conduit à attribuer à certaines catégories de gens une impureté massive et permanente.

Comme le dit Hocart, dans le sud du pays le barbier est le prêtre funéraire et est ainsi chargé d'impureté ; lors de la naissance et des menstrues le blanchisseur, dans toute l'Inde sauf en pays Marathe, se charge de laver le linge souillé. Dans ces cas, blanchisseur et barbier sont des spécialistes de l'impureté qui se trouvent du fait de leurs fonctions vivre de façon permanente dans un état voisin de celui que traversent provisoirement les personnes qu'ils servent, et dont elles sortent, elles, grâce entre autres à un bain terminal (Dumont, 1966 : 70-1).

L'impureté est attachée au corps, elle émane de la vie organique, elle est présente inéluctablement à la naissance, à la mort. La littérature normative de l'Inde nous parle de l'« impureté » et de la « purification », d'un *état* en contraste avec une *relation* (rituelle), ce qui est loin d'être insignifiant (*op.cit.*, p. 72). Il y a l'impureté organique, substantielle, qui est un état et il y a la purification, un acte, un acte rituel, la relation où précisément l'efficacité réclame un écart de moindre impureté : le « sacrificateur » doit être moins impur, par séparation de caste, que le sacrificant. Dans tous les cas, la relation officiant rituel/patron-commanditaire se met en place en référence à la paire brahmane/ksatriya de la littérature classique, c'est-à-dire prêtre/roi et sacrificateur/sacrifiant-maître de maison. C'est là seulement que l'on touche à la spécificité de l'Inde. Mais, on le voit, cette spécificité où se fait la gradation de moindre impureté (la « hiérarchie théorique ») contient *immédiatement* le fait que celui qui a besoin de faire appel à moins

impur que lui est lui-même d'une part en état d'impureté, et d'autre part en position de « pouvoir » (maître de maison, donateur d'une partie de la récolte aux officiants, etc.). Il est donc en position d'« employer » un officiant. Tout commanditaire d'un rite de purification est à la fois inférieur à l'officiant en termes de pureté (les relations « >> »)⁹ et supérieur en termes de « commande » précisément (les relations « > »). Cette seconde observation indique ceci : la substantialisation, à la différence de la relation, *ouvre la voie au pouvoir*. On passe à une autre logique que celle des écarts orientés en référence à un tout : nous retrouvons l'*inégalité*.

3.2 L'impureté et le pouvoir

Ce rapport que nous qualifions d'« immédiat » où le statut contient cette fois et le fait des états d'impureté et les positions d'employeur de services rituels est encore visible dans le fait que certaines règles d'évitement donnent lieu directement à des manifestations de pouvoir. C'est ce qui se passe lorsqu'on châtie un individu qui apporte par transgression le risque d'un contact impur.

On voudrait introduire une réserve relativement à certains traits qui, à première vue, paraissent des expressions particulièrement claires de la hiérarchie [du statut]...[Ce sont] des traits que l'on distinguerait en première approximation en tant que *traits imposés* et souvent assortis de sanctions vis-à-vis de l'inférieur. Ce sont de tels traits qui font du sud, et spécialement du Kerala, dans la littérature une sorte de paradis de l'*aberration* hiérarchisante. À y regarder de près, on s'apercevra qu'ils relèvent moins du principe hiérarchique [le statut] que du pouvoir... j'ai vu sur le dos d'un Intouchable les traces des coups qu'il avait reçus pour avoir traversé sandales aux pieds le village d'une caste martiale (Maravar), (Dumont, 1966 :112 ; je souligne et ajoute entre crochets).

Dans le même passage, Dumont note que l'échelle des distances (en nombre de pas) que les castes les plus basses étaient censées maintenir vis-à-vis de leurs supérieurs est organisée de façon très systématique, et devient non plus une « coutume » mais un véritable « règlement ».

Ce dernier mot est très significatif et nous y reviendrons. Sans doute le Kerala n'est-il pas toute l'Inde et le sud a sa propre spécificité. Mais est-il vraiment l'exemple d'une « aberration » de la hiérarchie ? Je pense plutôt que l'*inégalité* est atten-

due à un certain niveau de l'organisation statutaire. (Mais, nous pouvons le dire car nous avons en vue le modèle d'inversion que Dumont n'a pas dégagé comme tel : N1 A>>B —> N2 B>A). En effet, l'apparition de cette inégalité signifierait que nous ne sommes plus dans le niveau 1, dans le principe de la hiérarchie-du-statut ; nous sommes dans ce qui accompagne inéluctablement le statut à un autre niveau. Il me semble que, dans *HH*, tout ce que Dumont dit du pouvoir comme concomitance « inverse », (de « deuxième niveau ») de l'idéologie ne devrait pas être limité au pouvoir strictement royal. Le modèle serait en fait beaucoup plus général. Il faudrait pouvoir vérifier : ne trouverait-on pas que l'échelle de ces « règlements » et châtiements associés prend, dans une localité, une allure stratifiée, inégalitaire, et aboutit à ceux qui, sur ce territoire, sont les « dominants » (dans le vocabulaire de Dumont : les tenants des droits sur le sol) ?

L'hypothèse est celle-ci : le système de purifications inclut et suppose la hiérarchie des écarts de moindre impureté *ainsi que le rituel* : la relation sacrificateur-officiant / sacrificiant-employeur. Or, parce que l'impureté est déjà un contraire englobé de ce système, nous sommes déjà dans ce « pouvoir » contraire à la hiérarchie. La manifestation du pouvoir (dans le rapport statut/pouvoir) est déjà dans le rapport hiérarchique pur/impur.

L'hypothèse peut encore être étayée en notant une autre *inégalité* que l'impureté organise. Au premier niveau, on l'a dit, on trouve les écarts statutaires de moindre impureté signalés et créés par des rapports d'évitement spécifique. Par suite, au second niveau, l'impureté est substance et elle organise alors une stratification : M est, à un moment donné, « plus impur » que N en substance (et non par écart structural), ou il est plus impur qu'il ne l'était lui-même dans un état précédent, et il doit être « purifié ». Le rapport concerne aussi bien des castes, qui deviennent alors mises sur une échelle continue (v. ci-dessous sur les durées de deuil), que deux états d'une même personne qui devient touchée par de l'impureté et qui doit être purifiée. Étudions deux faits à ce sujet : le premier est une observation que fait Dumont mais devant laquelle il demeure perplexe, les obligations liées aux funérailles ; le second fait est signalé ailleurs par Dumont, en passant, et n'intervient pas dans l'analyse¹⁰. Il s'agit d'une clause rituelle permettant au roi de n'être jamais prisonnier de l'impureté.

4. LA LOGIQUE DES NIVEAUX

4.1 Les deux points de vue, l'inversion

À propos des « varnas » (les deux premiers varnas sont, dans l'ordre, les Brahmanes et les Ksatriyas), qui forment le système de représentation ancien de la hiérarchie du statut et que Dumont considère comme une logique que le système des castes n'a fait que démultiplier, l'auteur note la règle générale d'une durée d'impureté croissante (en nombre de jours), à l'occasion de funérailles, au fur et à mesure que *le statut décroît* (1966 : 97). La règle s'applique aussi aux castes « là où l'orthodoxie prévaut » ; et le fait n'est pas limité à une région. L'auteur s'étonne : la chose est « illogique », « on attendrait l'inverse » (ibid.), dit-il ! En effet, l'atteinte d'impureté devrait être d'autant plus grave « que le degré de pureté à regagner est plus élevé » (notons l'expression substantialiste « degré » de pureté), et l'on devrait voir les Brahmanes souillés plus longtemps par la mort d'un proche que les gens de bas statut. Or c'est le contraire et c'est dans les basses castes que le deuil est plus long. De façon surprenante, et avec une honnêteté à laquelle il faut rendre hommage, Dumont conclut que soit il ne rentre pas encore « dans l'esprit du système », soit on est en face d'une manipulation brahmanique qui a tourné une incapacité en un avantage (1966 : 98).

Pourtant, là encore, il me semble que le fait n'est pas étonnant. C'est l'analyse de Dumont qui s'arrête trop tôt, sur le seuil de cet « esprit du système » où la hiérarchie serait toujours, au plus général, *un englobement entre la relation et la substance*.

La situation « inverse » que Dumont s'étonne de ne pas trouver serait attendue si le système comportait en effet des « degrés de pureté », c'est-à-dire si la pureté était une substance et donnait lieu à une stratification. Or nous savons que tel n'est pas le cas ; tout le reste de l'ethnographie que l'auteur rapporte ou cite nous dit le contraire. Il n'y a pas de « pureté » (hormis à l'extérieur du système : le renoncement), mais des écarts de moindre impureté et des actes rituels de « purifications », donc seulement des relations. L'impureté en revanche, au niveau où elle est substantielle, et parce qu'elle est alors substantielle, connaît des « degrés » en effet et organise ainsi une *inégalité*.

Mais alors, il n'est plus nécessaire de s'étonner et de se demander pour quelle raison la direction de cette chaîne d'inégalités est *inverse* de celle

donnée par le rapport hiérarchique (englobant). On est dans le modèle des niveaux et de l'inversion hiérarchique, et on est passé bel et bien au niveau 2 où l'englobé est devenu un déterminant substantiel. À ce niveau 2, on trouve une gradation continue qui commence par la strate la plus impure, et les conséquences de l'impureté *organique* décroissent au fur et à mesure que l'on s'éloigne du bas. Si nous schématisons, nous retrouvons un terrain familier, celui de la logique de l'inversion hiérarchique : Niveau 1 — A>>B ===> Niveau 2 — B>A. Dumont ne le voit pas car il demeure, en 1966, avec un modèle où le « pouvoir » est disjoint de la « religion », où il constitue une inclusion hétérogène et où l'impureté est une affaire de caste, avec la pureté, donc une affaire religieuse. Dumont ne voit pas que la barre séparant les niveaux sépare la relation (pureté comme évitement d'impureté) et la substance (impureté et pouvoir). Il ne dispose pas non plus du modèle de l'inversion. Et comme le modèle qu'il dégage ensuite demeure une inversion certes orientée mais entre deux supériorités de même nature, ce modèle ne sera pas suffisant de toutes façons pour reprendre les données indiennes.

Pourquoi s'étonner ? Le cadavre d'un homme de basse caste pollue davantage que celui d'un homme de haute caste. L'étonnement de Dumont est justifié si l'on songe aux deulleurs : pourquoi un deulleur Brahmane qui, en tant que Brahmane a plus de choses à éviter d'ordinaire qu'un homme de basse caste, a-t-il moins de charges concernant le deuil que l'homme de basse caste ? Mais, avec l'exemple des funérailles, nous sommes – c'est mon hypothèse – dans l'échelle de l'impureté-substance, celle du cadavre. Nous sommes au niveau 2, c'est à dire B>A ! Nous ne sommes plus dans l'échelle des écarts de moindre impureté. Il ne s'agit plus ici d'évitement ou de purification mais il s'agit de la force de la contamination : la règle s'adresse aux différences d'états d'impureté (suite aux décès). On note par exemple que l'approche du cadavre (ceux qui le touchent tour à tour) se fait bien par une gradation du plus impur au moins impur et non pas, ce qui est bien logique, par une gradation d'éloignements des diverses personnes vis-à-vis d'un cadavre dont on ne pourrait alors jamais disposer. Ainsi, le prêtre entre en action après le travail des barbiers¹¹. Nous sommes dans la logique du : *plus d'impureté à moins d'impureté* (logique substantialiste de niveau 2) ; et non pas dans celle de : *celui qui évite davantage qu'un autre n'évite à son tour* (logique relationnelle de niveau 1).

Dans ce cas l'exemple du deuil n'est plus aberrant. Mais l'explication suppose d'accepter, comme précédemment, que la *hiérarchie des niveaux* (la hiérarchie au deuxième sens) soit déjà présente dans le système pur/impur (la hiérarchie au premier sens, la hiérarchie du statut) :

NIVEAU 1 : les écarts de pureté

A >> B >> C >> D...

(le pur englobe l'impur au sens où le « pur » est en réalité une relation, la relation englobante, organisatrice du système d'écarts ; A évite B : c'est une relation ; et, ce faisant, pour A, B « est impur » ; (en évitant B sur certains aspects, A se spécialise dans une certaine impureté substantielle) ; notons cette contrariété de la manière suivante : « >> » ; la même chose sera dite de B à C, etc.

NIVEAU 2 : l'impureté substantielle

A < B < C < D...

(l'impureté comme *contamination* possible - et donc la substance - décroît avec le statut : la somme virtuelle des points de vue « pour A, B « est impur » » a pour résultat une gradation d'impureté : D est plus impur que C qui l'est plus que...)

La logique est générale : l'englobement est une relation qui impose deux points de vue, l'un étant celui de la *structure d'écarts orientés*, l'autre celui de l'*inégalité substantielle*.

Le lecteur pourrait se reporter aux modèles de Durkheim (1968/1912) et de Hertz (1970/1909) (voir Tcherkézoff, 1995b). Car il trouve ici ce que disaient ces auteurs il y a près d'un siècle, une fois leurs modèles rapprochés. Le sacré est ce qui est séparé, ce qui se définit en se séparant. Comme tel il est relationnel par définition, inclusif *a priori*, et, si on le regarde, donc (en suivant Hertz [1909]) si le point de vue est situé dans le « profane » – puisque dans ce modèle de l'école durkheimienne il n'y a que ces deux pôles et qu'il faut éviter de sortir du champ observé –, on y découvre, nous dit Hertz, à la fois le pur (comme la sacralité du Chef polynésien) et l'impur (comme la sacralité du cadavre). Comparons avec l'Inde : la caste comme

système pur/impur est cet ensemble délimité aux deux extrémités par le Brahmane et l'Intouchable, le plus pur et le plus impur. Ce qui doit être ajouté est que, parce que cette chaîne est un seul « tout », le « plus pur » et le « plus impur » sont toujours vus d'un seul côté (les écarts sont orientés). Donc, en Inde, ils sont vus à la manière d'une *moindre impureté*, une relation ouverte au maximum pour le Brahmane dont l'idéal est de se garder de tout, annulée (ou presque) pour l'Intouchable qui n'a personne (ou presque) à éviter. Plus précisément, et c'est bien la marque que nous sommes dans le « système » et au niveau de la structure des écarts, l'Intouchabilité elle-même se compose de nombreuses sous-castes et l'on trouve toujours, mais de moins en moins, à éviter. Le système n'est jamais vraiment fermé car (1) il y a les nombreux sous-groupes et (2) les derniers dans la chaîne d'évitements d'une chose ne sont pas les mêmes que ceux dans une autre chaîne d'évitements concernée par une autre chose à éviter. Nous sommes ainsi dans la *logique statutaire qui est toujours une logique de l'interdit* : le « plus » est toujours la personne ou le lieu qui est le plus séparé-interdit, ici, le Brahmane.

Continuons la référence au modèle de Hertz (1909) qui insiste avec clairvoyance sur le caractère « antagoniste » de la relation une fois que le point de vue change. En effet, une fois que nous passons dans le « profane » (et donc quand nous voyons les choses à partir du « sacré »), tout change : tout se passe, dit Hertz, comme si l'« impur » venait se rendre équivalent au profane, et, dans cette transformation, rendait le profane « antagoniste » au sacré, le transformait en un contraire « actif ». Comparons à nouveau : en Inde, l'impur vu maintenant de ce côté n'est plus ce-qui-ne-trouve-rien-à-éviter (le minimum en termes d'écarts, la relation d'évitement que le Brahmane représente par excellence) mais ce-qui-contamine : le contraire antagoniste et actif.

Or, étant un « contraire », il appelle des *règlements*, afin que soit contrôlée cette action de contamination de l'impureté. C'est l'organisation des « règlements », ce qui est par définition un phénomène de pouvoir.

4.2 Le pouvoir

Pour l'Inde, le modèle dessiné ci-dessus à partir de l'exemple du deuil peut être complété par une notation complémentaire, même si nous plaçons ici côte à côte des faits appartenant à des contextes très différents. Il s'agit du fait que

Dumont signale en passant (voir plus haut). Que remarque-t-on à ce niveau 2 ? Nous avons vu que, pour les durées de deuil, la liste est décroissante avec le statut ? On peut se demander quel est le point dernier de cette liste *substantielle* qui va du plus impur au moins impur en termes temporels, tout en généralisant par la question : quel est celui à qui, en toutes circonstances, l'impureté s'attache le moins durablement comparé à celui à qui elle s'attache davantage ? S'agit-il du Brahmane ? Il semble que la réponse doive être négative. Celui pour lequel la durée d'impureté peut être réduite au minimum absolu, car, nous dit Dumont, ses charges exigent qu'il ne soit pas prisonnier de l'oisiveté, est le Roi dont la fonction comporte la clause de « purification immédiate » *sadya* (« le même jour ») (Dumont, 1966 : 73, 97). Ainsi, dans le schéma précédent, la lettre « A » du niveau 2 représenterait le Roi, alors que la même lettre dans le niveau 1 représenterait le Prêtre. Le sommet de la structure des écarts est le Prêtre, le sommet de la stratification substantielle est le Roi.

On peut dire, si l'on veut parler comme Dumont le fait, que le pouvoir vient encore s'immiscer dans le domaine du pur/impur. Mais il est essentiel de voir qu'il vient s'immiscer dans le niveau 2 de la hiérarchie (englobante) pur/impur. Nous sommes ainsi invités à penser que l'englobement du pouvoir est *immédiatement présent dans la logique statutaire pur/impur*, parce que cette dernière est déjà – est toujours – une logique de l'englobement.

Bien entendu, nous mêlons les durées de deuil et une clause traditionnelle de la charge royale. Cependant, chacun des deux faits était général en Inde, et, une fois rapprochés, ils offrent l'intérêt de dessiner une continuité temporelle d'états d'impureté. Sur ce point précis, il semble bien qu'on doive admettre la suprématie du Roi. De même, avec l'exemple ci-dessus des « règlements » des évitements de contact, il faudrait comme on l'a dit vérifier l'échelle : elle semble désigner les « dominants ». Et même si l'exemple des durées de contamination n'est pas suffisamment consistant, celui des « règlements » de l'impureté subsiste. En effet, il faut rendre compte du fait que l'impureté donne lieu à des manifestations de *pouvoir*. Nous ne parlons pas d'un pouvoir où il s'agirait d'édicter ce qui doit être évité car, pour ce qui a trait aux évitements, nous sommes dans les écarts et non dans le pouvoir (il n'y a pas de tels édits¹²). Mais nous parlons du pouvoir qui est en jeu

lorsqu'il s'agit d'édicter par exemple les distances, codifiées en nombre de pas, que celui plus impur doit respecter pour qu'on soit certain qu'il ne vienne pas *contaminer* ; et la transgression de ces édits est sanctionnée par le fouet. Les faits sont là : même aujourd'hui, l'Intouchable qui vient dans le temple ou près de l'eau où la place n'est pas la sienne prend le risque d'être battu ou même tué. Et ceux qui font cette violence sont des gens de castes moyennes¹³. Ils ne sont pas les Brahmanes évidemment ; ces derniers ne prennent pas part au renforcement des règlements, cette action les souillerait, puisque leur idéal est l'écart, à la fois au sens pratique (l'idéal brahmanique est le pur savoir, loin de l'action) et au sens structural (le Brahmane représente à lui seul le principe « caste » entendu comme un système d'évitements). Le fait de cette violence est avéré, il faut donc en rendre compte. Si on régimente la distance pratique des écarts et qu'on utilise la force comme sanction, nous devons admettre que le pouvoir est immédiatement impliqué dans l'impureté.

Ainsi, l'envers (au sens holiste) de la pureté ouvre à une autre logique. Au niveau 1, l'échelle des écarts aboutit au Brahmane, et jusqu'à sortir du territoire, comme on l'a vu, pour aller chercher un Brahmane moins impur que soi-même pour officier, si l'on est déjà le moins impur localement. Mais au niveau 2, deux autres échelles, substantialistes cette fois, celle de la gradation des états ou des durées de contamination et celle des *contrôles de la contamination* aboutissent au Roi, aux dominants, à ceux qui peuvent faire les règlements, à ceux qui peuvent les maintenir avec violence, et aussi à ceux – tout un chacun lorsqu'il est en position de maître de maison – qui peuvent par leur position employer des spécialistes. Parmi ces spécialistes, ceux qui ont la charge de la purification rituelle sont d'abord les prêtres Brahmanes.

En effet, même si le rapprochement du deuil et de la clause royale est fragile, il faut poser la question plus générale. Si nous considérons le second niveau comme une gradation décroissante des états d'impureté, de l'Intouchable aux hautes castes, sans préciser davantage, et si nous considérons aussi cette gradation comme celle des capacités à se défaire de l'impureté (où, alors, le Roi atteint le sommet par la clause de purification immédiate), on pense tout de suite au fait suivant. En avançant le long de cette gradation, on suit également l'échelle des « maîtres de maison », des employeurs, celle des hommes qui peuvent

employer un officiant de purification. Car, en Inde, tout chef de famille, fût-il de basse caste, doit organiser les rites domestiques, traiter les naissances et les morts, etc. Dans ce rôle, il est le sacrifiant qui a besoin d'un sacrificateur moins impur que lui. Cette gradation aboutit évidemment aux castes « dominantes » qui, maîtres des droits sur le sol, ont plus facilement leurs obligés permanents qui reçoivent des dons et des parts de récolte, etc ; parmi ces obligés, au premier rang, les Brahmanes (Dumont *op. cit.*, chap. 4). Et là où il y avait royauté, qui est celui qui a de façon constante à ses côtés un prêtre dont l'office est de faire les rites ? C'est encore le Roi qui a son *purohit* (p. 353-4). Sans lui, les dieux ne reçoivent pas les offrandes sacrificielles du Roi, or celles-ci sont indispensables à la prospérité du royaume¹⁴ ; c'est pourquoi, chez le Roi, il marche « devant » – en même temps, il est un employé, qui trouve là son « gagne-pain », le Roi le protège et, à ce plan, c'est le Roi qui marche « devant » – (voir p. 354 et 356). Nous obtenons le schéma suivant :

Brahmanes >> autres (royaux inclus) :

évitements d'impureté ↔ capacité à purifier

(nous sommes à l'échelle de l'Inde)

Royaux > autres (Brahmanes inclus) :

états d'impureté ↔ capacité à faire faire la purification (position d'employeur)

et à contrôler/réglementer l'impureté

(nous sommes à l'échelle du territoire)

Conservons en mémoire que cette différence logique entre les niveaux (les relations « >> » *versus* les relations « > ») s'accompagne de cette autre différence : au niveau 1, la relation se prolonge et s'alimente même à l'extérieur du territoire (pour trouver quelqu'un de plus pur), et ce n'est qu'au niveau 2 que la royauté constitue le territoire en un monde en-soi, où l'impureté agit et doit être contrôlée. Ainsi le pouvoir est-il bien « englobé », et le système global est bien à l'échelle de « l'Inde » et non pas à celle du royaume.¹⁵

5. VERS UNE RÉVISION DU MODÈLE

5.1 Le problème indiqué par Dumont

Quel que soit le caractère parcellaire des exemples cités, il faut bien convenir qu'ils demandent une révision du modèle : la « hiérarchie », d'abord considérée comme celle du pur/impur, et, vue de ce côté, culminant dans le prêtre (celui qui doit éviter le plus), est aussi et immédiatement un rapport entre la pureté (entendue comme la représentation de ce système d'évitements) et, de l'autre côté, le pouvoir (les « règlements » du système d'évitements) ainsi que la substantialité de l'impureté et les stratifications adjacentes que cette dernière organise, comme celle des durées d'impureté par contact (deuil, etc.). On comprendra que notre demande se fonde sur l'argument logique et sur d'autres analyses, africaines et polynésiennes et les exemples précédents visent à illustrer l'idée selon laquelle cette logique est générale. Aux indianistes de nous dire si d'autres exemples peuvent être trouvés ou si, par accumulation de preuves inverses, le modèle est impossible en ce qui concerne l'Inde. La logique est celle-ci : dans l'« englobement », il y a simultanément deux « points de vue ». Ce qui revient à faire face à la difficulté suivante : comment rendre compte d'une relation sociale observée et qui est suffisamment générale dans la culture rencontrée (elle fait « système », un système d'appartenance à un même tout) tout en évitant de sortir épistémologiquement du champ d'observation et de faire appel à une typologie importée qui nous dirait par exemple que ceci est « politique », cela « religieux » et que, une fois ces constats effectués, l'analyse est terminée ?

Le modèle doit être révisé, aussi, car, sur ces exemples, Dumont lui-même indique qu'il y a un réel problème.

Après avoir cité l'exemple que nous avons utilisé, celui des règlements concernant les distances en nombre de pas que l'inférieur doit respecter vis-à-vis de la ou des castes qui sont en rapport d'évitement avec lui, après avoir cité aussi la conséquence d'une transgression, marquée alors de sang sur le dos du coupable, et en évoquant encore l'exemple des durées de deuil, Dumont ajoute :

Naturellement des règlements royaux ou autres ont pu fixer des traits coutumiers. Naturellement aussi les critères proprement dits résultent eux aussi en dernière analyse du système. Il n'en faudrait pas moins distinguer entre ce qui résulte rationnellement du principe hiérarchique et est admis comme coutume, et ce qui le contredit et est imposé par le pouvoir. S'il est vrai, par exemple, comme nous l'avons supposé, que l'échelle des durées de deuil relatives aux varnas a été arbitrairement inversée par les Brahmanes, c'est là dans le principe un trait du pouvoir, et non de la hiérarchie, même s'il est accepté depuis des siècles comme expression de la hiérarchie. On objectera que *nous attribuons ainsi le pouvoir aux Brahmanes*, mais ils participent effectivement du pouvoir dans le domaine rituel, par exemple dans le cas des expiations (ibid. : 112 ; je souligne).

En effet, l'objection est évidente, et le fait que Dumont la formule en quelque sorte avant que le lecteur n'ait le temps de le faire ne lui ôte pas sa pertinence. Dumont, pris dans la contradiction, en arrive à faire une brèche dans l'affirmation du caractère englobé du pouvoir afin d'expliquer les faits ci-dessus. Ce serait donc un coup de pouvoir des Brahmanes ! Le raisonnement se soumet à la contradiction apparente des faits. Il manque ce qui est précisément l'outil majeur pour analyser les « contradictions » ethnographiques : l'englobement. À l'époque de *Homo Hierarchicus*, Dumont ne pouvait pas le faire. On peut le faire aujourd'hui, à condition d'édifier le modèle complet (orientation et transformation de la nature de la supériorité), comme je l'ai suggéré en Première Partie¹⁶.

5.2 Le choix du modèle : inclusion hétérogène ou englobement ?

La question s'élargit alors. Il faut se demander si ce que Dumont appelle le « pouvoir » sous ses différents aspects, depuis la royauté ancienne jusqu'aux castes « dominantes », est quelque chose qui apparaît pour lui-même (le processus historique de « sécularisation ») mais qui demeure inclus dans le statut parce que ce dernier représente une « idée qui est plus importante » (ce serait une inclusion hétérogène), ou bien si, lorsque Dumont dit qu'une telle idée « a la faculté d'englober son contraire », il faut penser à un système unique, dans lequel, immédiatement, ce qui est valeur s'accompagne d'une non-valeur. Les exemples que l'on vient de rappeler et l'expression gênée de l'auteur indiquent la faiblesse d'une vue où le pouvoir serait seulement inclus de façon

hétérogène, où son existence serait simplement une réalité autonome de moindre envergure et qui, par conséquent, ne viendrait pas remettre en question l'ordre hiérarchique du pur/impur. À ce modèle par la négative, on préférera une liaison interne positive : en Inde, le pouvoir doit être là où il est et donner lieu aux manifestations décrites car il est le *contraire-constitutif* de la hiérarchie des positions de moindre impureté. Plus généralement : si le point de vue second (niveau 2) mais immédiat de l'appartenance à un tout est la substance, il construit immédiatement une comparaison des substances : « plus ... que, moins... que ». Nous trouvons d'emblée la possibilité de l'inégalité, donc *une brèche pour le pouvoir*. La relation de niveau 1 : « >> » construit —> un niveau 2 : « > » lequel révèle <==> des rapports de stratification et de pouvoir. Le pouvoir comme l'envers du statut n'est pas seulement la caractéristique de l'Inde. C'est une des réalisations concrètes de la configuration sociale que la formule (A>>B —> B>A) modélise de façon générale.

Nous voyons donc les choses concernant le rapport pur/impur de façon différente, en contraste avec ce que Dumont en dit au début du livre *Homo hierarchicus*. Mais cette vue n'est pas contradictoire avec ce que Dumont dit de l'englobement en général, dans la suite du livre à propos du rapport pureté (les castes)/pouvoir, et surtout dans les textes postérieurs sur la logique de l'englobement ; même si, dans ces textes, il ne fait que mentionner le cas de l'Inde comme illustration sans revenir sur l'analyse des faits de l'Inde. La condition toutefois est d'accepter les propositions sur l'inversion, qui visent à définir *la nature différente des relations qui appartiennent respectivement à chaque niveau*. On en a vu la logique, on en voit ici l'utilité. Le fait de quitter l'opposition distinctive et son univers symétrique (où un système est bouclé et où les écarts ne sont pas orientés) pour aborder la logique de l'opposition hiérarchique amène une *configuration en deux niveaux* : le rapport tout/partie (niveau 1 : les relations « au tout ») implique que, par ailleurs, la « partie » se distingue du tout par elle-même. Mais on est passé alors au niveau 2, et les relations sont devenues substantialistes. Nous sommes alors entré dans l'univers logique des trois relations universelles possibles (l'égalité et les deux inégalités), *les deux dernières relations frayant une voie pour le pouvoir*.

Le supérieur évite l'impureté de l'inférieur mais *contraint* l'inférieur à la distance, à ceci près — et c'est toute la spécificité de l'Inde — que les

deux types de rapports sont disjoints, et que les castes les plus représentatives de chacun des types de rapports sont distinctes. Celui qui est supérieur à tous dans l'évitement est le Prêtre, celui qui est supérieur à tous dans la contrainte est le Roi. Plus précisément, les deux types de rapports sont disjoints de deux façons.

- 1) Tout d'abord, ils sont disjoints en personne. Si le Roi pouvait être également l'officiant sacrificateur et purificateur du royaume, il pourrait à la fois éviter les autres et « régler » les distances sociales : il serait un Roi sacré. Mais, tel n'est pas le cas et, sur le premier plan, celui de l'évitement, il est à son tour « évité » par le Brahmane (voir par exemple la question du régime végétarien et du régime carné, 1966 *sv.* Index).
- 2) Ensuite, la nature sociale des rapports d'évitements et celle des rapports de « règlements » n'est pas la même (les relations « >> » *versus* les relations « > »).

CONCLUSION

Plus généralement, la transformation que j'évoque entre le niveau 1 et le niveau 2 représenterait un *fait universel* : le statut ouvre une voie au pouvoir (au sens dumontien de ces notions) comme Adam le fait à Eve, comme le sacré le fait au profane antagoniste (l'« impur ») dans le modèle de Durkheim-Hertz, comme la relation le fait à la substance dans les « dieux-objets » analysés par Augé (1989), parce qu'il s'agit de relations sociales, donc organisées par des interdits. Le statut, à la différence de la stratification, est une gradation d'interdits. Or c'est ce système-là et non la stratification qui semble à l'oeuvre dans l'organisation sociale globale des sociétés.

Conséquence inaperçue : l'interdit (autre nom du sacré, à condition d'y inclure l'idée d'un système d'appartenance) désigne simultanément un autre espace, où règne la logique de la substance, comme le « tabou » polynésien crée des espaces et des objets *noa* (« libres de contact »). En Inde,

Niveau 1 : le statut (de moindre impureté) englobe l'impureté (comme état) – et cet englobement est constamment réalisé par le rituel –, ce qui entraîne immédiatement un

Niveau 2 : une gradation substantielle d'impureté et de « règlements » de pouvoir, avec

l'hypothèse que ce sont là deux expressions d'une même stratification : du plus impur au moins impur comme du « - » au « + » dans la capacité à contrôler ces états : les règlements vis-à-vis des autres, la capacité à employer un officiant- « sacrificateur », la capacité à subir moins longtemps une contamination.

Dans toute analyse globale, l'anthropologie doit mettre en oeuvre cette hiérarchie entre la relation et la substance, même dans des espaces ethnographiques qui n'ont rien à voir avec le rapport pur/impur en Inde, sinon l'essentiel : donner à voir un fait social *total* (un système d'appartenance à un tout) et ses conséquences *contradictaires* et néanmoins *incluses*.

Notes

1. Voir Tcherkézoff 1994c pour la première partie de cet article.
2. Voir Tcherkézoff 1994c : « Introduction », pages 114-117; « Annexe », pages 125-131.
3. Voir Tcherkézoff, 1994c.
4. Voir Tcherkézoff, 1994c.
5. La question sera étudiée « dans l'Inde que *HH* nous présente », c'est-à-dire qu'elle sera envisagée en se limitant à l'ethnographie disponible dans le livre. D'une part je ne saurais aller plus loin, n'étant pas indianiste, d'autre part la discussion s'adresse précisément aux nombreux lecteurs non indianistes de *HH* qui s'interrogent sur la validité anthropologique du modèle et son application à d'autres sociétés.
6. Pensons aux discussions structuralistes concernant le bouclage du cercle virtuel de l'alliance asymétrique de mariage ; Lévi-Strauss 1949, Pauwels 1990.
7. On lira avec profit le début de *Homo hierarchicus* : p. 49 sur le point de vue de l'ensemble, un univers structural, p. 59 sur la notion de structure, p. 61 où l'on est dans le modèle phonologique, où l'élément est seulement l'autre des autres, avec « une interdépendance sans résidu » ; p. 80 et 87, nous sommes avec deux dichotomies, ce qui néglige le fait essentiel de la p. 84 sur l'orientation des écarts (se garder vers le bas) ; p. 87 sur la relativité structurale ; mais, tout de suite, p. 89, la mention allusive qu'une autre présence apparaît : le caractère « segmentaire » de la hiérarchie du statut permet d'inclure un contraire éventuel (combinaison avec le fait territorial).

8. Je remercie M.-L. Reiniche pour cette précision (comm. personnelle).
9. Voir Tcherkézoff, 1994c.
10. Il faut rendre hommage ici, et sur de nombreux autres exemples, à la manière dumontienne. Même dans un ouvrage destiné à la théorie générale, qui fait suite à sa monographie, les faits qui ne rentrent pas dans le modèle mais qui sont présents à l'esprit de l'auteur sont notés, et offerts ainsi à la réflexion du lecteur.
11. Communication de R. Jamous.
12. Et c'est encore une indication sur le fait que, en Inde, le pouvoir est un englobé.
13. R. Jamous et M.-L. Reiniche, communication personnelle.
14. C'est ce type de faits qui conduit Dirks (1987) à dire que la disjonction que Dumont voit entre religion et pouvoir est abusive. Les actions royales sont religieuses. Certes, à l'échelle du royaume, le roi peut même être comme un roi sacré, et toutes ses actions ou ses dons peuvent être aussi « religieux » que l'on voudra, soit qu'elles actionnent la prospérité magique collective, soit qu'elles soient explicitement un « partage de la substance divine », etc. Mais il reste le fait fondamental qui distingue du modèle complet de la royauté sacrée : le roi a besoin pour faire ces rites de la présence d'un prêtre (c'est d'ailleurs souvent le cas dans les royautés sacrées), or – et toute l'affaire est là –, ce prêtre est choisi et défini sur une dimension qui dépasse la personne et le territoire du roi : le prêtre doit être *plus pur* (moins impur, donc de plus haute caste). Au contraire, dans la royauté sacrée, c'est le même terme – le roi – qui occupe la première place dans l'échelle du statut, au niveau 1 du modèle, et dans l'échelle du pouvoir au niveau 2. Statut et pouvoir sont bel et bien distingués en niveau (Tcherkézoff, 1983 : chap. 4, 1986), mais la personne royale est double (et nombre de marques symboliques le soulignent : il est gauche et droite, homme et femme, etc. ; *op. cit.* et 1985) et c'est ce qui nous explique le rite étrange du régicide rituel propre aux rois sacrés (Tcherkézoff 1986, 1989) : le même individu est aux deux bouts de la relation sacrificielle.
15. Le cas est inverse pour les Nyamwezi, par exemple, où ce qui fait « totalité » est le royaume particulier. D'où l'importance de construire une méthode pour cerner sans a priori l'unité sociologique pertinente pour l'analyse holiste, l'unité qui fait « totalité ». Les limites apparaissent là où l'on trou-

ve une ou plusieurs *relations holistes* (ces asymétries qui se déploient 1.- en une gradation orientée au tout, et 2.- en deux niveaux unis par une transformation descendante). La vérification du caractère holiste est obtenue en trouvant ou en ne trouvant pas la structure à deux niveaux du type de celle suggérée ici. On voit sur quel plan cette méthode est différente de celle culturaliste qui repère une culture holiste seulement à son idéologie « holiste ».

16. Voir Tcherkézoff, 1994c).

Références

ARTHORPE, R.

- 1984 Hierarchy and other social relations : some categorial logic, in J.-Cl. Galey (dir.), *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales : 283-299.

AUGÉ, M.

- 1989 *Le dieu objet*, Paris : Flammarion.

BEIDELMAN, T. O.

- 1989 Review of *Dual Classifications Reconsidered* (S. Tcherkézoff, 1987), *American Ethnologist*, 16(1) : 173-174.

BLOCH, M.

- 1993 La mort et la conception de la personne, *Terrain*, 20 : 7-20.

DIRKS, N. B.

- 1987 *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge : Cambridge University Press.

DUMONT, L.

- 1966 *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris : Gallimard.
- 1971 On putative hierarchy and some illergies to it, *Contributions to Indian Sociology*, N.S., 5 : 58-77.
- 1977 *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris : Gallimard.
- 1979 *Préface et Postface à la réédition de Homo Hierarchicus*, Paris : Gallimard (Tel).
- 1980 On value (Radcliffe-Brown Lecture), *Proceedings of the British Academy*, Londres : 56 : 207-241 (traduit in *Essais...*, 1983 : chap. 7).
- 1983 *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris : Seuil (Esprit).

- 1992 Anthropologie, totalité et hiérarchie, in *Philosophie et anthropologie*, Actes du séminaire du Centre Georges Pompidou (réunis par Christian Descamps), Paris : Éditions du Centre Georges Pompidou (Espace International, Philosophie) : 11-24.
- DUPUY, J.-P.
- 1992 Déconstruction de la déconstruction. Hiérarchie et autoréférence en philosophie, anthropologie et systémique, in J.-P. Dupuy (dir.), *Introduction aux sciences sociales, logique des phénomènes collectifs*, Paris : Ellipses : 285-297.
- DURKHEIM, É.
- 1968 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, [1ère édition, 1912] Paris : Presses Universitaires de France (Bibliothèque de philosophie contemporaine).
- FOX, J.
- 1989 Category and complement : binary ideologies and the organization of dualism in Eastern Indonesia, in D. Maybury-Lewis et Uri Almagor (dirs), *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*, Ann Arbor : University of Michigan Press : 35-56.
- HERTZ, R.
- 1970 La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse, [1ère édition, 1909], in *Sociologie religieuse et folklore*, R. Hertz (textes réunis par M. Mauss), Paris : Presses Universitaires de France (Bibliothèque de sociologie contemporaine) [1ère édition 1928] : 84-109.
- LÉVI-STRAUSS, C.
- 1949 *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris ; La Haye : Mouton.
- MULLER, J.-C.
- 1985 Compte rendu de *Le roi nyamwezi, le droite et la gauche* de S. Tcherkézoff, *Culture* 5(2) : 102-3.
- 1986 Complémentarité, symétrie et hiérarchie. Les organisations dualistes irigwe et rukuba, *Culture* 6(2) : 33-48.
- NEEDHAM, R.
- 1960 The left hand of Mugwe : an analytical note on the structure of Meru symbolism, *Africa* 30(1) : 20-33 [republié in *Right and Left*].
- 1973 Introduction, in *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, R. Needham (dir.) Chicago : The University Press.
- 1980 *Reconnaisances*, Toronto : The University Press.
- 1987 *Counterpoints*, Berkely : University of California Press.
- PAUWELS, S.
- 1990 La relation frère-soeur et la temporalité dans une société d'Indonésie orientale, *L'Homme*, 30(4) : 7-29.
- SCUBLA, L.
- 1985 *Les logiques de la réciprocité*, Paris : Cahiers du Centre de recherche en épistémologie appliquée de l'École polytechnique (CRÉA), no 6.
- TCHERKÉZOFF, S.
- 1983 *Le roi nyamwezi, la droite et la gauche. Révision comparative des classifications dualistes*, Cambridge et Paris : Cambridge University Press et Maison des Sciences de l'Homme [traduction anglaise : *Dual Classification Reconsidered*, Cambridge University Press, 1987].
- 1985 Black and white dual classification : hierarchy and ritual logic in nyamwezi ideology, in R.H. Barnes, D. de Coppet et R.J. Parkin (dirs), *Contexts and Levels. Anthropological Essays on Hierarchy*, Oxford : J.A.S.O. Occasional Papers 4 : 54-67.
- 1986 Logique rituelle, logique du tout, *L'Homme* 100, 26(4) : 91-117.
- 1989 Rituel et royauté sacrée : la double figure du père, in A. Muxel et J.P. Rennes (dirs), *Le père. Métaphore paternelle et fonctions du père*, Paris : Denoël (L'Espace analytique) : 273-302.
- 1992a La question du «genre» à Samoa. De l'illusion dualiste à la hiérarchie des niveaux, *Anthropologie et Sociétés*, 16 (2) : 91-117.
- 1992b Les enfants-de-la-terre à Samoa. Tradition locale et développement imposé, *Études Rurales*, 127-8 (no spécial, J. F. Baré (dir.), *La terre dans le Pacifique*) : 15-40.
- 1993a The illusion of dualism in Samoa : « brothers-and-sisters » are not « men-and-women », in Th. Del Valle (dir.), *Gendered Anthropology* (Actes de la première conférence EASA, 1990, vol. 4), Londres : Routledge et Kegan Paul : 54-87.
- 1993b L'« individualisme » chez Louis Dumont et l'anthropologie des idéologies globales : genèse du point de vue comparatif (première partie), *Anthropologie et Sociétés*, 17(3) : 141-158.
- 1993c La relation roi /prêtre en Inde selon Louis Dumont et le modèle de l'inversion hiérarchique, *Gradhiva*, 14 : 65-85.

- 1994a L'«individualisme» chez Louis Dumont et l'anthropologie des idéologies globales : genèse du point de vue comparatif (deuxième partie), *Anthropologie et Sociétés*, 18(1) : 203-222.
- 1994b Hierarchical Reversal, Ten Years On. Rodney Needham's queries, India, Samoa and the problem of ideology, *Journal of the Anthropological Society of Oxford (JASO)*, 25(2) :133-167 ; 25(3) : 229-253..
- 1994c L'inclusion du contraire (L. Dumont), la hiérarchie enchevêtrée (J.P. Dupuy) et le rapport sacré/pouvoir. Relectures et révision des modèles à propos de l'Inde. Première partie : un modèle asymétrique, *Culture*, 14(2) : 113-134.
- 1995a La comparaison anthropologique : une traduction holiste sans grand partage, in M. Izard et G. Lenclud (dirs), *Les régimes de scientificité de l'anthropologie en France. Essai de synthèse et documents à l'appui*, Paris : Association pour la recherche en anthropologie sociale (APRAS), rapport remis au Ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche, février 1995 : 299-327.
- 1995b La totalité durkheimienne (É. Durkheim et R. Hertz) : un modèle holiste du rapport « sacré/profane », *L'Ethnographie* (no spécial sur l'École française de sociologie, M. Fournier et L. Racine, dirs.), 9(1) : 53-69.
-