Document généré le 2 juin 2025 14:32

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

Première partie : un modèle asymétrique

Serge Tcherkézoff

Volume 14, numéro 2, 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1083536ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1083536ar

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. (1994). 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. https://doi.org/10.7202/1083536ar

Résumé de l'article

L'ouvrage *Homo Hierarchicus* de Louis Dumont a proposé, avec l'exemple de l'Inde, un modèle où le « statut [l'ordre des appartenances de caste] englobe le pouvoir [la domination par la maîtrise des droits sur le sol] ». Les textes postérieurs lorsqu'ils abordent la méthode anthropologique, tendent à présenter cet exemple comme une logique universelle, celle de « l'englobement du contraire ». La présente discussion vise à clarifier ce modèle et cette logique, en posant une alternative. Soit le cas de l'Inde n'ouvre à aucune comparaison : il se trouverait historiquement que la dimension « religieuse » de la croyance aux interdits de contact a pris une telle importance quelle a réduit à peu de chose la manière dont la domination économique et politique influe sur l'organisation des différences sociales. La notion d'englobement est alors inutile. Soit, l'exemple devient modèle et ouvre à la comparaison. Mais, dans ce cas, il manque encore tout un outillage conceptuel —, que cette discussion vise à apporter : le statut comme organisation sociale de l'appartenance (dans toute société, le fait que le statut crée inéluctablement une contrariété à lui même, mais parvient à la contenir, bref l'englobement comme inclusion d'un contraire intrinsèquement constitutif du terme initial). Ce modèle à deux niveaux paraît alors prometteur pour une anthropologie générale. Il demande cependant de modifier la vue actuelle : (1) celle sur la question de l'inversion des pratiques dans une même société (la « Première Partie », publiée dans ce numéro, organise une discussion entre le modèle de Dumont, celui de Needham et celui de Dupuy); (2) celle sur l'ethnographie de l'impureté en Inde, où Dumont lui-même voyait un problème d'interprétation dans le rapport au « pouvoir » (la « Deuxième Partie » reprend de façon neuve l'ethnographie en se limitant cependant aux même matériaux que ceux contenus dans Homo Hierarchicus); (3) celle sur les modélisations et le vocabulaire formel de Dumont dans les textes qui ont suivi Homo Hierarchicus; la notion à première vue étrange d'inclusion « du contraire » et le rapport encore plus étonnant que Dumont pose entre la logique des faits de l'Inde et celle qui lui semble organiser le mythe d'Adam et Eve (cette discussion est présentée en « Annexe » et achève la constitution de « l'inversion hiérarchique » en un concept anthropologique utile à l'analyse de toute société).

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1994

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/

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 *

Première partie : un modèle asymétrique[1]

ABSTRACT: In his book *Homo Hierarchicus*, Louis Dumont proposes a model, using the example of India, wherein "status [hierarchical ordering of caste memberships] encompasses power [domination through rights to land]." In later publications when dealing with anthropological method in general, Dumont tends to refer to the Indian case as an illustration of a universal logic: the "encompassment of the contrary." The aim of this paper is to clarify this logic through the discussion of two possible alternatives. In the first instance, the Indian case does not lead to any comparison ; rather, through historical processes, pollution and prohibition beliefs in the religious sphere gained such importance that the influence of economic and political domination on the social organization of differences was reduced. In the second instance, the Indian case does provide a comparative model: here, however, this paper argues that a set of concepts is still missing—concepts in which "status" is seen as the social organization of membership. (In any society, status inevitably creates a level of self-contradiction but manages to include it; in other words, encompassment is the inclusion of a contrary which stems out and is constitutive of the encompassing term.) This two-level model seems to invite general comparison. However, the current view must then be modified on three points: 1) the analysis of the reversal of practices and superiority within a given society (Part I of the discussion, published in this issue, contrasts Dumont's, Needham's and Dupuy's models); 2) the analysis of impurity in India and its relation to power, on the points where Dumont himself admits that his conclusion is unsatisfactory (Part II discusses the Indian case on new grounds but remains within the limits of the ethnography presented in *Homo Hierarchicus*); 3) the evolution of Dumont's models and formal vocabulary in his various publications: the rather strange use of "contrary" or "contradiction" and the even stranger parallel Dumont draws between the logic of Indian society and the myth of Adam and Eve. (This discussion, presented in the Annexe, concludes the elaboration of the notion of "hierarchical reversal" as an anthropological tool useful in the analysis of any society.)

RÉSUMÉ : *L'ouvrage* Homo Hierarchicus *de Louis Dumont a proposé, avec l'exemple de l'Inde, un modèle où le « statut [l'ordre des appartenances de caste] englobe le pouvoir [la domination par la maîtrise des droits sur le sol] ». Les textes postérieurs lorsqu'ils abordent la méthode anthropologique, tendent à présenter cet exemple comme une logique universelle, celle de « l'englobement du contraire ». La présente discussion vise à clarifier ce modèle et cette logique, en posant une alternative. Soit le cas de l'Inde n'ouvre à aucune comparaison : il se trouverait historiquement que la dimension « religieuse » de la croyance aux interdits de contact a pris une telle importance qu'elle a réduit à peu de chose la manière dont la domination économique et politique influe sur l'organisation des différences sociales. La notion d'englobement est alors inutile. Soit, l'exemple devient modèle et ouvre à la comparaison. Mais, dans ce cas, il manque encore tout un outillage conceptuel —que cette discussion vise à apporter : le statut comme organisation sociale de l'appartenance (dans toute société, le fait que le statut crée inéluctablement une contrariété à lui même, mais parvient à la contenir, bref l'englobement comme inclusion d'un contraire intrinsèquement constitutif du terme initial). Ce modèle à deux niveaux paraît alors prometteur pour une anthropologie générale. Il demande cependant de modifier la vue actuelle : (1) celle sur la question de l'inversion des pratiques dans une même société (la « Première Partie », publiée dans ce numéro, organise une discussion entre le modèle de Dumont, celui de Needham et celui de Dupuy); (2) celle sur l'ethnographie de l'impureté en Inde, où Dumont lui-même voyait un problème d'interprétation dans le rapport au « pouvoir » (la « Deuxième Partie » reprend de façon neuve l'ethnographie en se limitant cependant aux même matériaux que ceux contenus dans* Homo Hierarchicus*); (3) celle sur les modélisations et le vocabulaire formel de Dumont dans les textes qui ont suivi* Homo Hierarchicus*; la notion à première vue étrange d'inclusion « du contraire » et le rapport encore plus étonnant que Dumont pose entre la logique des faits de l'Inde et celle qui lui semble organiser le mythe d'Adam et Eve (cette discussion est présentée en « Annexe » et achève la constitution de « l'inversion hiérarchique » en un concept anthropologique utile à l'analyse de toute société).*

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

Introduction

Depuis que l'école durkheimienne a fait de la religion une chose sociale, de très nombreux travaux anthropologiques ont voulu étudier, dans le cadre de sociétés concrètes, le rapport entre le sacré et le pouvoir. Lorsque, en 1966, Louis Dumont publie son étude sur l'Inde qui fait une place essentielle à ce rapport, il rompt avec une habitude établie depuis plusieurs décennies, celle des modèles fonctionnalistes où le sacré est au service du pouvoir.

L'étude des faits apparemment religieux (les interactions de caste) fournit la configuration de l'organisation sociale, et le pouvoir, dont le rôle est certes central, apparaît comme un « englobé» de cette organisation. En outre, cette inclusion n'est pas seulement choquante par la place secondaire qu'elle semble donner à la dimension du pouvoir, mais parce qu'elle est présentée sous un aspect logique inhabituel : le pouvoir contredit l'ordre des castes mais lui est subordonné. C'est une « inclusion du contraire». Enfin, il se trouve que cet ouvrage sera, quelques années plus tard, largement discuté au delà même des cercles indianistes. En effet, l'auteur a entrepris de cerner la particularité de toute la culture occidentale-moderne d'un point de vue « non moderne» où le regard « indien» lui fournit le point d'appui essentiel : c'est l'opposition entre l'« individualisme» et le « holisme» (1977, 1983).[2] La validité de l'ouvrage de 1966 devient alors d'autant plus importante à examiner. Parallèlement, le modèle logique de l'inclusion du contraire devient interdisciplinaire et, particulièrement dans certaines discussions au sein du *Centre de Recherche en Epistémologie Appliquée* (*CREA*, École Polytechnique) et des *Cahiers* de ce *Centre*, est utilisé (ou critiqué) en vue d'un dialogue entre l'anthropologie, l'économie politique, les modèles de l'auto-organisation et, de façon générale, dans la recherche de modèles sur l'autonomie de l'objet « société». Ainsi, récemment, Dupuy (1992) rapproche la hiérarchie dumontienne (l'inclusion du contraire) de ce que d'autres appellent la *hiérarchie enchevêtrée* (voir aussi Scubla, 1985).

Or il me semble que ce modèle de Dumont, s'il peut en effet être utile bien au delà du cas indien, demande de nombreuses précisions avant de se voir conféré un statut interdisciplinaire. Les ambiguïtés des commentaires que fait l'auteur lui-même sur ce modèle appellent un examen serré. En effet, ce modèle est le résultat d'une analyse concrète, celle de l'Inde (Dumont, 1966), mais sa formulation par l'auteur en tant que modèle est donnée bien après, dans quelques brefs passages d'articles, sans revenir au détail de l'exemple indien, dans le cadre d'une comparaison entre l'Occident et les sociétés «traditionnelles» et au moyen de métaphores surprenantes, en particulier celle du mythe de la Genèse où Adam «englobe» Eve (Dumont 1978, 1979, 1980, 1983, 1992).

Pour celui qui s'intéresse aux possibilités de comparaison que l'anthropologie prétend offrir, ce modèle est crucial pour établir une méthode qui permette de comparer les sociétés en tant que telles : avec l'Inde comme exemple, Dumont entend donner à l'objet «société» un statut de totalité concrète qui doit cependant dialoguer à un niveau second avec l'universalisme moderne dont l'anthropologie est porteuse par définition. Mais il nous faut savoir s'il s'agit là d'un moyen pour avancer vers une comparaison générale ou si nous demeurons à l'intérieur d'une dichotomie indépassable entre le cas moderne et le cas traditionnel. Deux visions de la logique de l'englobement sont possibles et je les comparerai.

Voici la première. Je me demanderai si, comme Dumont semble le dire quand il évoque l'exemple de ce qu'il a observé (l'Inde), le modèle sert à exprimer simplement une inclusion que j'appellerai *hétérogène*, celle d'une idée dans une autre; on entend ici la présence du pouvoir dans une organisation sociale dont le système semble être une logique de l'interdit (de contact), c'est-à-dire le caractère historiquement fortuit de toute société.

Dumont considère «la hiérarchie» comme la première caractéristique des configurations où les idées sont en même temps des valeurs. Le concept désigne une situation où, entre deux idées-valeurs culturelles, dans une même société, on a à la fois une inclusion et une contradiction :

> « D'abord la hiérarchie. Les idées 'supérieures' contredisent et incluent les 'inférieures'. J'ai appelé cette relation toute spéciale 'englobement'. C'est ainsi qu'en Inde j'ai trouvé que la pureté englobe le pouvoir » (1983 : 244).

Dumont se demande comment, en Inde, la différentiation sociale explicite (la référence invoquée par tout le monde pour expliquer les rapports obligatoires de chacun à autrui), faite du rapport d'évitement d'impureté entre castes, inclut une dimension de pouvoir produite par l'histoire qui vient contredire l'ordre des castes, cette contradiction opérant à un plan inférieur, c'est-à-dire sans

remettre en cause tout le système. Au plan le plus global des valeurs, la caste brahmanique est supérieure à toutes les autres castes, car le Prêtre Brahmane est comme un Dieu pour les hommes. Ainsi, il est même supérieur à la caste «dominante» ou «royale», celle qui détient le pouvoir politique et le droit sur le sol. Puis, à un plan inférieur, celui précisément du pouvoir, les dominants (le Roi, pour dire bref) commandent à tous, et donc aussi au Prêtre.

Par rapport à l'idée abstraite d'une inversion symétrique (on avait A > B puis on trouve aussi B > A), l'inclusion-du-contraire indique que, entre ces deux contextes inversés (C1 : Prêtre > Roi; C2 : Roi > Prêtre), l'un d'eux (en l'occurrence : C2) opère sur un espace qui est limité par l'existence de l'autre contexte (C1). L'inversion est donc orientée : C1 inclut d'une certaine manière C2 et la réciproque n'est pas vraie. Nous avons un englobement entre deux idées (pureté/pouvoir) qui définissent chacune un domaine de relations sociales. Il ne s'agit donc plus seulement d'idées mais bien de niveaux de pratiques :

(1) les relations où chacun évite certains contacts avec plus impur que soi — ceux qui respectent les mêmes évitements forment une caste ou sous-caste — et on constate alors que le supérieur, celui qui évite tous les autres, n'est pas le Roi mais le Prêtre;

(2) les relations de domination politique où le supérieur est le Roi, supérieur à tous, donc aussi au Prêtre.

Ces deux domaines de relation constituent chacun un niveau plutôt que deux contextes séparés, puisque le domaine (1) inclut le domaine (2), alors même que le (2) contredit le (1) : en effet, c'est à l'intérieur de la logique des castes que s'exerce le pouvoir; les gens du pouvoir ne sont tels que en tant que caste; la caste n'est pas un domaine religieux séparé d'un autre où le pouvoir distribuerait autrement les intéressés.

L'intérêt du modèle est d'attirer l'attention sur une erreur commune dans l'analyse sociologique. On oublie qu'on est en présence d'une totalité méthodologique et qu'il ne faut donc pas analyser les idées et les faits observés comme s'ils étaient dits et agis dans un océan sans bornes et sans lois, comme autant de débris flottants sans interrelations (c'est en ce sens que je prend le terme de «contexte»). Il y a une orientation au tout : si une inversion nous signale un changement de contexte (on avait observé A > B et maintenant on voit B > A), il faut encore se demander si ces contextes ne sont pas des niveaux et si l'un n'englobe donc pas l'autre.[3]

La deuxième vision conserve tout cet acquis sur l'orientation de l'inversion par englobement d'un niveau sur l'autre, par contraste avec une inversion entre contextes non ordonnés. Mais elle ajoute une question. Celle-ci vient à l'esprit du lecteur de Dumont quand il s'interroge sur les exemples formels que ce dernier utilise à plusieurs reprises pour schématiser précisément l'englobement rencontré en Inde. Il s'agit surtout de la configuration impliquée à la fois par le mythe de la Genèse, où Eve est issue d'Adam, instituant un rapport tout/partie, et de l'exemple linguistique tiré du français ou de l'anglais, où le mot «homme» est à la fois l'humain et l'un des deux sexes qui composent l'humain (homme = homme + femme), énonçant ce même rapport tout/partie.

Il y a lieu déjà de s'interroger sur le rapport qui pourrait exister entre une inversion orientée de supériorité et cette figure tout/partie. Pour une partie de la question, la réponse est assez simple. En bref, Dumont utilise cette figure pour montrer que dans une idéologie sociale organisée par cette valeur (homme = homme + femme), on rencontre une supériorité et son inverse, soit (1) homme > femme et (2) femme > homme mais que les deux supériorités ne sont pas au même niveau-de-valeur : elles sont hiérarchisées. En effet, la supériorité n°1 est l'expression directe de la position de tout du terme «homme»; elle constitue donc un premier niveau. Quant à la supériorité n°2, si elle existe, elle ne peut opérer qu'à un niveau inférieur. Par exemple, nous dit Dumont, l'homme domine dans l'espace principal, public, et la femme domine dans un espace de valeur secondaire, celui de la famille. Notons bien que Dumont prend cet exemple pour son aspect formel (car l'idéologie occidentale des rapports sociaux de sexe n'est guère aussi simple). Si on a deux valeurs A et B en rapport tout/partie (c'est-à-dire une valeur et son contraire inclus, son englobé), soit A = A + B, alors la supériorité A > B observée dans tel ou tel contexte est hiérarchiquement supérieure (plus représentative du tout, de la valeur générale) à la supériorié B > A qui se trouve avoir été observée également.

Mais le point central de cette deuxième vision est celui-ci. Si la situation indienne entre pureté de castes et pouvoir était du type Adam/Eve et

A = A + B (comme homme = homme + femme), il faudrait penser que la dimension de pouvoir est issue du premier niveau, celui des écarts d'impureté entre castes, même si cette filiation est en même temps une contradiction. Le pouvoir est-il un contraire *constitutif* de la pureté — et du «sacré» dans toute société? Si nous avons à la fois un rapport tout/partie A = A + B et une contrariété de la partie en rapport au tout (quand B est affirmé, il nie l'unité de A; quand on a B > A, comment comprendre la première observation qui nous a montré A > B ?), on retrouve nécessairement l'orientation : en effet, B > A n'opère que dans un espace second qui n'annule pas tout l'espace de A > B. Mais on peut se poser aussi la question suivante : comment comprendre que ce « B» qui introduit de la contradiction soit aussi une partie constitutive de A? En d'autres termes, avons-nous une inclusion *endogène*? [4] Dumont ne dit rien de semblable, mais ces exemples formels une fois appliqués à l'Inde semblent nous forcer à le dire.

La discussion du modèle Adam/Eve en elle-même n'est pas l'essentiel et elle sera placée en Annexe. Mais la référence que Dumont fait à ce modèle plusieurs fois de suite (v. cit. dans l'Annexe ci-dessous) pose implicitement une question centrale sur les matériaux de l'Inde et je reprendrai ici certains d'entre eux.

Ce choix entre les deux visions du modèle de la hiérarchie entendue comme un englobement, une inclusion du contraire, est essentiel pour l'établissement d'une anthropologie comparative. Il ne s'agit pas seulement de rendre cohérentes entre elles l'analyse ethnographique indienne de Dumont et les métaphores formelles qu'il utilise. Il s'agit de choisir entre deux manières comparatives qui peuvent toutes deux se déduire des textes de Dumont et qui aboutissent en réalité à deux projets bien distincts.[5]

Dans le premier cas, on postule un monde traditionnel de sociétés «holistes», dont le sacré est la force motrice, et qui, quand elles connaissaient un pouvoir, étaient du type : royauté sacrée, magico-religieuse. Une évolution postulée universelle crée la lente mais inexorable «sécularisation», le pouvoir politique s'autonomisant et venant alors contredire — mais partiellement — l'ordre religieux. C'est l'exemple de l'Inde. Le bout du chemin est le nivellement où ne subsiste qu'un seul plan de valeurs, celui de l'individualisme universaliste moderne.

Dans le second cas, on propose l'hypothèse suivante : toute organisation sociale (représentations et pratiques), en même temps qu'elle se perpétue en recréant constamment une intégration totalisante, crée un domaine de choses qui nient l'intégration. Dans les faits et dans une analyse émique des représentations, on devrait admettre que toute intégration crée sa négation mais parvient à la contenir (du moins la contient-elle sur une période assez longue pour qu'on puisse parler de l'identité socio-culturelle de cette société pour cette période). Dans ce cas, toutes les sociétés sont susceptibles d'être modélisées de la même façon, qu'elles soient dites traditionnelles ou modernes. Le holisme (de l'intégration hiérarchique) est la marque de toute organisation sociale, et il s'accompagne toujours d'un «individualisme» (pour prendre les termes de Dumont) qui le nie à un niveau secondaire. Ce holisme s'accompagne en fait d'un substantialisme universaliste niant que l'existence sociale ne soit que l'appartenance hiérarchique à un même tout. Je ne discuterai pas ici les deux types de comparaison, ni les conséquences éthiques et les divers textes de Dumont où on les repère (v. Tcherkézoff 1993b, 1994a, n.d.). Je discuterai seulement la possibilité de modéliser l'englobement comme une contradiction endogène et la possibilité d'appliquer cette conception au matériel ethnographique étudié par Dumont dans son analyse du système de castes en Inde (Dumont, 1966).

Dans la première partie de ce texte, j'insisterai sur le caractère orienté de l'inversion hiérarchique. Pour illustrer le débat, je ferai appel à la proposition de Jean-Pierre Dupuy, qui intègre dans le modèle le caractère orienté de la hiérarchie — mais qui admet que l'orientation soit réversible — puis à celle de Rodney Needham qui n'intègre pas l'orientation. Chemin faisant, j'exprimerai déjà un doute sur le caractère hétérogène de l'inclusion, en me démarquant du modèle de Dupuy où l'englobement peut se retourner et en partant de la différence entre une relation de dépendance (du Prêtre au Roi) et une relation d'évitement de caste (entre le Prêtre et les autres). Dans la deuxième partie, continuant à relire les faits de l'Inde, je montrerai qu'un modèle d'inclusion endogène peut rendre compte des mêmes faits. Il peut même apporter une réponse là où Dumont trouvait des faits qu'il jugeait incohérents avec l'esprit du système des castes. En Annexe, je reprendrai les propos de Dumont sur le modèle Adam/Eve, pour montrer qu'il y a une superposition de deux mo-

dèles distincts : celui de 1971 et celui de 1978-9. Cette superposition empêchait le lecteur — et Dumont lui-même — de faire le rapport avec l'exemple de l'Inde, alors que Dumont cite ce rapport comme une évidence. La discussion est plus spécialisée, elle n'ajoute pas à l'analyse des faits de l'Inde et elle entend seulement expliquer l'usage du terme «contraire» dans l'idée d'inclusion-du-contraire.

Au fond il s'agit de contraster, mais aussi d'unir dans un même modèle à deux niveaux l'opposition hiérarchique et l'opposition distinctive.[6]

1. *L'enchevêtrement (J.P. Dupuy)*

Pour entrer dans l'étude du modèle formel, on peut suivre le résumé de l'approche de Dumont que Jean-Pierre Dupuy (1992) fait dans un texte qui vise à rendre interdisciplinaire la notion de hiérarchie, tant celle qu'utilise Dumont que celle que d'autres utilisent (Douglas Hofstadter) ou dénient, comme le font les «déconstructionnistes». Ce qui intéresse Dupuy est précisément le caractère formel, et donc généralisable, de la hiérarchie dumontienne.

La transposition des concepts dans l'interdisciplinarité est une bonne chose, mais à condition d'avoir parcouru le champ total du concept qui est importé. Afin d'améliorer l'utilisation de la *hiérarchie holiste anthropologique* par les logiciens, il est utile de prolonger et de préciser cette initiative heureuse de Dupuy puisqu'elle crée ainsi un rapprochement. L'auteur établit un dialogue entre la logique, la cybernétique, la philosophie et l'anthropologie, autour de la figure de la *hiérarchie enchevêtrée*. Je parlerai de la *hiérarchie* ***logique*** *enchevêtrée*, car cette figure n'inclut pas dans son assise épistémologique la situation *anthropologique* (rencontre entre deux cultures) et demeure à l'intérieur de la seule logique de la contradiction (est-il possible ou non d'avoir à la fois A > B et B > A?). Je me limiterai ici à la manière dont Dupuy invoque la hiérarchie dumontienne.

Il y voit l'expression particulière d'une logique générale. Mais, dans ce rapprochement, certaines caractéristiques implicites de la hiérarchie holiste anthropologique sont omises, parce que, il est vrai, Dumont lui-même ne les explicite pas. Elles sont pourtant à l'oeuvre dans l'ethnographie de l'Inde à partir de laquelle Dumont a théorisé la figure qu'il appelle hiérarchique. En voici les grandes lignes :

Premièrement, il y a une différence fondamentale entre les deux relations hiérarchisées en «niveaux» et qui constituent la configuration *hiérarchie holiste anthropologique* de la société de castes :

> ***au niveau 1,*** A (le prêtre Brahmane) englobe B (le roi, la caste dominante dans le territoire) (rapport tout/partie);[7]
>
> ***au niveau 2,*** B domine A (rapport d'opposition distinctive, qui peut se réaliser comme une inégalité).

Deuxièment, il n'y a en cause, qu'une valeur de référence et son contraire constitutif et englobé, et non pas deux références dont une serait simplement moins importante que l'autre et qui organiseraient deux contextes C1 et C2.

Suivons Dupuy. Les logiciens connaissent bien les paradoxes autoréférentiels, dit-il. Soit E : «Cette proposition est fausse». Si (E) est vraie, la proposition est fausse; si la proposition est fausse, (E) est vraie. Il peut ne pas y avoir de paradoxe, mais simplement une autoréférence. Soit la proposition A : «Cette phrase a vingt-huit lettres», qui dit vrai au sujet d'elle-même. Douglas Hofstadter (1979) catégorise ce type d'exemple sous l'intitulé de hiérarchie enchevêtrée. Il l'illustre par le dessin célèbre des *Mains dessinant* de M.C. Escher (1948) où une main semble sortir d'une feuille de papier tenue par des punaises sur une surface non délimitée — le poignet et la manche de la chemise étant dessinés au trait simple, les doigts étant dessinés au contraire en ombré et prenant ainsi du relief —, tenir un crayon et dessiner les contours d'une autre main qui est tracée dans le même style et qui dessine sur la même feuille les contours de la première main).[8] D'une part il y a une hiérarchie (au sens simple d'un ordre en référence au contexte du discours), entre dessiner et être dessiné, comme entre une proposition et l'exemple ou les exemples qui la satisfont. D'autre part, il y a cet enchevêtrement qui, selon Dupuy, provoque un retournement sans fin de la hiérarchie et la brouille : qui dessine qui? Si elle est vraie, elle est fausse; si elle est fausse, elle est vraie, etc. Dupuy dit avoir rencontré trois fois cette figure : dans la «hiérarchie» de Dumont, dans «la logique du supplément» de Jacques Derrida et dans les systèmes auto-organisés en cybernétique et science cognitive. Il cherche en à montrer les points communs. Observons la manière dont Dupuy résume Dumont. Ce sera l'essentiel de notre discussion ici, même si ce n'est pas l'essentiel du propos de

Dupuy qui consacre bien plus de place à repérer la hiérarchie dans ce que disent les derridiens.

La hiérarchie dumontienne n'est pas un ordre de type militaire mais une relation entre tout et élément du tout, nous dit Dupuy. «La totalité sociale est première, logiquement et ontologiquement, par rapport à ses éléments individuels». Cette relation entre «le niveau englobant (le tout) et le niveau englobé (l'élément)» [l'expression raccourcie ne distingue pas entre l'englobement de termes et l'englobement de niveaux] est une hiérarchie du type «englobement du contraire», car Dumont nous montre que «dans les sociétés holistes» [là encore s'ouvrent toutes sortes de problèmes, v. ci-dessous]«il y a toujours *une inversion de la hiérarchie à l'intérieur de la hiérarchie*» (je souligne).

En effet, «le Brahmane représente le sacré, c'est-à-dire le niveau englobant, et la hiérarchie le situe au-dessus du roi. Mais dans des domaines que cette même hiérarchie classe à un niveau inférieur, englobé, la hiérarchie est inversée et le roi se retrouve au-dessus du Brahmane.» (Dupuy 1992)

On voit l'enchevêtrement, mais on le voit parce que l'auteur parle de «hiérarchie» entre termes et entre niveaux comme si c'était la même chose. Or, ici, on laisse une ambiguïté. On pose un «domaine» englobant a priori : le sacré. La hiérarchie (d'après Dupuy, elle est pour Dumont un ordre se référant toujours au sacré) signifie que le Brahmane est supérieur au roi car le Brahmane «représente» le sacré, c'est-à-dire le niveau 1 dont nous parlions plus haut. Cette «même hiérarchie» classe à un plan inférieur d'autres domaines. Dans ce ou ces domaines, la supériorité s'inverse. Mais, au fond, quelle en est la raison? Il faut supposer que la hiérarchie entre deux domaines C1 et C2 est posée au préalable, en amont de la théorie et du modèle holiste, et que chacun des termes «représente» respectivement chacun des domaines, en même temps qu'il a une occurrence quelconque dans l'autre domaine. On obtient alors, évidemment et logiquement, une figure en chiasme. Notons :

nous avons a priori : C1 > C2

dans le contexte C1, nous avons : Brahmane > Roi

(car le Brahmane représente C1)

dans le contexte C2, nous avons : Roi > Brahmane.

(car le Roi représente C2)

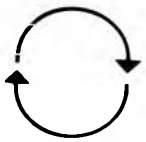
On peut donc conclure que nous avons une inversion. D'une part, ce modèle laisse entier le problème de l'épistémologie de la supériorité entre les domaines : au nom de quoi a-t-on C1 > C2? Il est significatif que, dans sa lecture de Dumont, Dupuy est contraint de mentionner «les sociétés holistes» et de dire que la hiérarchie est, pour Dumont, «la forme logique des sociétés holistes, c'est-à-dire façonnées par le religieux» (p. 286, 293).[9] Si l'on ne situe pas l'orientation de la hiérarchie dès le début, dans le coeur de la première relation,[10] on est contraint de la rechercher dans l'ordre des références (C1 > C2). Cela pose tout le problème de la traduction-interprétation des valeurs : problème central pour Dumont et ses lecteurs anthropologues. Le débat est évidemment modifié quand les logiciens ne font pas intervenir les valeurs parce qu'ils n'incluent pas dans le modèle la justification de la relation C1 > C2.

D'autre part, la hiérarchie est «enchevêtrée» car on appelle du même nom les trois inégalités : C1 > C2, Brahmane > Roi, Roi > Brahmane («la hiérarchie le situe [le Brahmane] au dessus du roi» et «dans des domaines que cette même hiérarchie classe à un niveau inférieur, englobé, la hiérarchie est inversée»). La conclusion (p. 295) selon laquelle la hiérarchie «est toujours déjà enchevêtrée» demeure ainsi dépendante d'une interprétation des valeurs fondée dans un autre champ (une théorie des sociétés «holistes» où règne la supériorité du «sacré» qui justifie l'ordre des domaines que je note ici comme C1 > C2).

Par ailleurs, Dupuy insiste à juste titre sur le fait que la hiérarchie enchevêtrée dumontienne a ceci de particulier qu'elle est «orientée» : ce n'est qu'à un niveau inférieur (C2) que le terme supérieur dans C1 devient inférieur. Alors que l'illustration des *Mains dessinant* peut se schématiser ainsi :

«hiérarchie enchevêtrée symétrique», (p. 296)

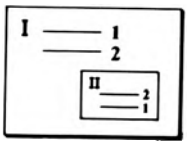
1



les rapports comme celui entre Prêtre Brahmane et Roi demandent une autre schématisation (où l'on retrouve l'image des deux rectangles que Dumont utilise souvent, mais avec une sorte de grossissement du détail) :

«hiérarchie enchevêtrée symétrique», (p. 296)

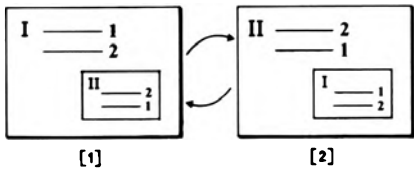
2



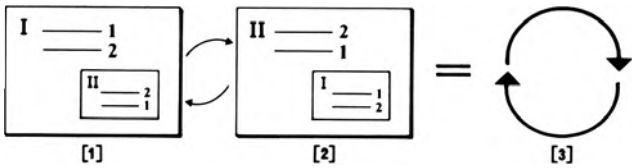
En même temps, on voit que la logique de l'exposition se conforme à une subdivision de types logiques : il y a d'abord l'enchevêtrement, puis la précision du caractère «orienté» de l'enchevêtrement dumontien et, conséquemment, la proposition que fait Dupuy d'appeler «symétrique» l'enchevêtrement de la figure des *Mains* (p. 296). En plaçant la question de la symétrie / asymétrie à un plan second par rapport à ce qui serait une logique première et générale de l'enchevêtrement, on se prive de donner toute son importance à ce que Dumont recherche derrière son vocabulaire de «supériorité absolue» pour la relation Brahmane > Roi, et de «contrariété» pour la relation Roi > Brahmane, c'est-à-dire d'une part, le fait que l'englobé ne peut pas devenir englobant à son tour car l'orientation du schéma est absolue (v. ci-dessous § 2), et d'autre part, le contraste entre l'opposition hiérarchique et l'opposition distinctive (v. ci-dessous Annexe, le «modèle de 1971») ainsi que le caractère «hiérarchique» de ce même contraste (*ibid.* le «modèle de 1978-9»).

Si Dupuy suit ce chemin d'exposition, ce n'est pas sans raison. Il cherche à montrer que la hiérarchie enchevêtrée orientée de Dumont peut toujours s'inverser (p. 295) :

3



et que chaque configuration n'est qu'un moment de l'oscillation «indécidable» que représente l'enchevêtrement symétrique des *Mains* (p. 297) :



«La violence» sociale (fig. 3) que l'orientation (fig. 1 ou 2) «porte en elle tout en la refoulant» est ainsi révélée. Mais Dupuy nous mène à un autre débat : derrière l'inversion réglée comme le Carnaval, derrière «le sacré, le symbolique», «le rituel», derrière des figures du type 1 ou 2, on trouve toujours «la violence spontanée et sans limite des foules en délire à la recherche de victimes» (figure de type 3), à laquelle le rituel du bouc émissaire apporte un premier règlement. Mon point de vue est différent. La violence est, comme le pouvoir, l'ensemble des possibilités ouvertes par les relations de niveau 2 qui viennent déborder («contredire») l'idéologie globale. Ce débordement a lieu à un autre «niveau», donc de façon contenue, tant que nous demeurons dans la même longue durée historique, c'est-à-dire tant que l'idéologie définie par les relations de niveau 1 n'est pas elle-même remise en question.

Notons le problème de l'inversion symétrique. La raison qui permet à Dupuy de supposer que l'inversion d'une hiérarchie enchevêtrée-orientée ramène à une relation de même type implique bien la similitude du rapport de supériorité organisant chaque niveau : A > B et B > A dans ma notation. Dans la notation de Dupuy, le domaine «I» (ce que j'appellerai le contexte C1) est schématisé par «=== $^{1}2$ » en position d'englobant dans la figure (1); il est schématisé de la même façon en position d'englobé dans (2); et le domaine «II» (disons C2) est schématisé par «===$^{2}1$» en position d'englobant dans (2) et de la même façon en position d'englobé dans (1). Tout cela est schématisé de la même façon quant à la relation de supériorité : «===». L'inversion de la *hiérarchie logique enchevêtrée* n'opère que sur les contextes C1 et C2. La proposition C1 > C2 devient alors : C2 > C1. Dans l'inversion comme modèle anthropologique *(hiérarchie holiste anthropologique)* que nous allons examiner ci-dessous, cette réciprocité est impossible. Le niveau englobé ne peut jamais devenir englobant.

Par conséquent, il me semble que mettre la notion d'enchevêtrement au premier plan n'est pas utile pour l'anthropologie, car c'est privilégier l'aspect purement logique (la contradiction apparente : A > B et B > A) au détriment de l'aspect orienté (les «niveaux») qui est, lui, fondamental pour le modèle anthropologique. La hiérarchie logiquement enchevêtrée *hiérarchie logique enchevêtrée* ne dit pas tout de la *hiérarchie holiste anthropologique.*[11] Dupuy voit bien l'orientation de la hiérarchie mais il en fait une possibilité (versus le cas «symétrique» des deux mains) à l'intérieur d'une catégorie première, l'enchevêtrement. On perd alors le moyen de comprendre le caractère «absolu» de la première supériorité, autrement que par une théorie culturaliste préalable portant sur un type de «société holiste» et sur le «sacré».

Nous allons maintenant voir de plus près cette relation prêtre/roi en Inde dont nous parle Dumont.

2. *L'Inversion holiste : orientation et transformation* [12]

2.1. LA VUE EN CONTEXTES

L'inversion est-elle définie aussi nettement dans la théorie dumontienne de la hiérarchie que le laisse penser la brève référence que fait Dupuy à Dumont comme à un acquis théorique? Apparemment pas : dès que l'on quitte l'écriture symbolique (A > B —> B > A) pour aborder l'exemple fondateur, celui du Roi et du Prêtre en Inde tel que Dumont le décrit, on rencontre une ambiguïté. Qu'y a-t-il dans l'autorité «absolue» du Prêtre qui amène une inversion «à un autre niveau» (v. cit. ci-dessous)? La réponse que je propose pour rendre le modèle cohérent et opératoire est la suivante : *la première asymétrie est un englobement, alors que l'asymétrie « inverse » n'est plus un englobement.*[13] Voyons la citation de Dumont :

> « La relation logique entre roi et prêtre, telle qu'on l'a rencontrée dans l'Inde ou, plus près de nous, cinq siècles après Jésus-Christ, sous la plume du pape Gélase, est exemplaire à cet égard. En matière de religion donc **absolument** le prêtre est supérieur au roi ou à l'empereur à qui l'ordre public est confié. Mais **du même coup** le prêtre obéira au roi en matière d'ordre public, c'est-à-dire dans un domaine subordonné. » (1983 : 244; je souligne).

Une première manière de comprendre cette configuration est celle proposée par Needham (1987 : 140-2). Il nous dit qu'il s'agit d'un «chiasme» au sens d'une figure logique bien connue, déjà utilisée dans les études sur les classifications de type «droite/gauche» (tels ceux publiés dans Needham 1973)[14] : «en matière de religion, le prêtre est supérieur, mais en matière d'ordre public le roi est supérieur». Et de faire un schéma où chaque contexte («religion», «ordre public») est affecté d'un signe (+ / –), en même temps que chaque terme (roi/prêtre) change de signe en changeant de contexte. Le schéma n'ajoute rien à la compréhension, nous disant simplement : chacun (roi/prêtre) domine sur l'autre dans le contexte qui correspond à sa fonction sociale.

L'inversion devient une simple affaire de logique : si la «religion» et l'»ordre public» s'opposent (comme «+» et «-», quel que soit le contexte qui est «+» et celui qui est «-»), les deux termes respectivement représentatifs de chacun des deux contextes s'opposeront de la même façon (selon une même logique) une fois réunis à l'intérieur de chacun des contextes; et le sens de l'asymétrie entre les deux termes s'inversera au passage d'un contexte. Par ailleurs, l'affirmation du caractère «absolument» supérieur de la religion et celle du caractère subordonné de l'ordre public sont *une autre chose*, que Needham transcrit par les signes «+» et «-» placés à côté du terme définissant le contenu de chacun des deux contextes. *La question de la valeur est ainsi disjointe du fait de distinguer*; elle vient ensuite. La *valeur* est un ajout secondaire à l'ordre des *faits*. On sort donc explicitement de l'épistémologie dans laquelle Dumont situe toujours son propos : le fait social est simultanément, indissociablement, fait et valeur, l'ordre des contextes (en rapport au tout de la société dont on parle) commande l'analyse et oriente l'interprétation, puisqu'on cherche à entendre comment ces gens-là (et pas n'importe qui) se représentent la manière dont ils ordonnent leur monde social.

2.2. LA VUE EN NIVEAUX

Si on accepte d'entendre ce que disait exactement Dumont («en matière de religion, *donc absolument*,... Mais, *du même coup*, le prêtre...»), on note que la première supériorité est absolue. Elle est absolue parce que religieuse, sans doute, mais la «religion» est pour Dumont *le système statutaire central* (l'appartenance la plus globale), ici les castes. C'est donc le sens durkheimien et maussien du concept, le «sacré» au sens de la «société» représentée à elle-même comme un ordre global, un système général d'appartenance, bref un tout. Cette supériorité relie un terme (ici, le Prêtre) qui, à lui seul, *représente tout le principe* du système «religieux» (le système des castes au sens premier : les distinctions et interdépendances au nom de la moindre impureté) et un autre (le Roi ou ses équivalents) qui est à la fois une caste, donc un élément de ce système, *et* une caste définie, au contraire des autres, par une propriété *intrinsèque*, en l'occurence le pouvoir [15]. Ainsi, «*du même coup*», le prêtre aura aussi une relation dans les termes définissant le domaine intrinsèque du roi (il «obéira») lorsque le plan de pratiques considéré sera dans le domaine du roi. Cette infériorité est parlante car nous la lisons (nous devons la lire pour faire une explication anthropologique) comme le concomitant immédiat de la première relation.

Cette *dépendance* de la deuxième relation par rapport à la première («*du même coup...*») est affirmée clairement dans l'exemple du Moyen Age

européen que Dumont cite fréquemment en parallèle avec le cas de l'Inde. Il s'agit du texte où le pape Gélase définit les rapports entre deux pouvoirs. L'obéissance des prêtres au roi dans les matières où le roi gouverne est justifiée parce que le pouvoir royal lui-même, dans son entier, est reçu en fin de compte des mains de Dieu. Le second pouvoir (royal) se distingue du premier (divin), mais il existe parce que le premier existe *et la proposition réciproque n'est pas tenable.* Comme le dit Dumont,

> « Les prêtres sont supérieurs car c'est seulement à un niveau inférieur qu'ils sont inférieurs" (1983 :244).

Dupuy a bien vu toute l'importance de ce commentaire et il distingue à juste titre l'enchevêtrement « orienté » dumontien et l'enchevêtrement « symétrique » dans une figure comme celle des *Mains* d'Escher.[16]

Ajoutons une remarque ethnographique qui renforce ce qui vient d'être dit. Elle concerne l'englobant. On peut voir que ce dernier, lorsqu'il devient inférieur une fois que la considération s'est portée au deuxième niveau, échappe cependant à une infériorité complète. Ainsi, un certain nombre d'impôts et de sanctions prévues par la loi royale pour tous les habitants du royaume ne peuvent s'appliquer à un Brahmane (Dumont 1966 : 97). La chose est logique. Si l'infériorité de l'englobant n'est telle qu'à un « niveau » inférieur, on s'attend bien à ce que l'exercice de la domination dans ce niveau soit limité par des éléments qui sont à la frontière du premier niveau ou qui lui appartiennent. Autrement dit, la supériorité du niveau 1 est «absolue», celle du niveau 2 ne l'est pas.

2.3. EN INDE, LA DEUXIÈME ASYMÉTRIE EST DIFFÉRENTE DE LA PREMIÈRE

Nous avons vu l'orientation dans la hiérarchie enchevêtrée, bref l'importance de la notion de niveaux. Cela porte à conséquence : l'inversion *opère une transformation de l'asymétrie initiale.* En utilisant la distinction conceptuelle proposée par Dumont en 1960 à propos du statut et du pouvoir (l'anthropologie fonctionnaliste de la *social stratification* confondait à chaque fois les deux types de différenciation), je dirai que la première relation nous montre la *hiérarchie du statut,* alors que la seconde est un cas de *stratification,* d'inégalité, de distinction substantialiste (Dumont 1966, App. A).[17]

Mais, dans ses commentaires théoriques et formalistes sur l'inversion, Dumont ne précise pas que la seconde infériorité est d'une autre nature que la première supériorité. Pourtant, il est clair que l'obéissance (du Brahmane au Roi) est tout à fait autre chose que l'évitement de ceux qui sont pour soi une source d'impureté par contact (les écarts qui définissent « caste »). Il y a un contraste entre, d'une part, une inégalité d'accès à des substances valorisées (ici, le pouvoir : Roi > Prêtre) et, d'autre part, un englobement (le statut : Prêtre > Roi) où l'un des termes est le tout pour l'autre; le prêtre indien *est la caste,* il est le principe «caste» vis-à-vis de tous les autres.

On peut se reporter également à une étude de 1962 sur la royauté, parue en anglais, et reproduite en appendice à *Homo hierarchicus* (1966 : App. C). Dumont nous parle de «la relation» entre prêtre et roi. Cette relation *unique* — soulignons-le —«revêt dans le concret un aspect double» :

> « Tandis que, spirituellement ou absolument, le prêtre est supérieur (au roi)..., il est en même temps, d'un point de vue temporel ou matériel, assujetti et dépendant... Le premier aspect, l'aspect idéologique de la relation, n'est pas inconnu en Occident au niveau des valeurs, mais il prend dans ce cas une forme particulière, surtout du fait que l'élément spirituel est ici incarné dans une personne. Il est bien évident que l'autre aspect, l'aspect « pratique » est important dans le fait » (1966 : 354).

Le premier niveau nous décrit l'aspect que Dumont nomme «religieux» ou «spirituel» ou «absolu» ou «idéologique». Un peu plus loin, Dumont cite les textes qui décrivent la relation au premier niveau : l'aspect de supériorité «absolue» où nous retrouvons bien le caractère total. En effet, le Brahmane est pour les autres *comme les dieux pour les hommes;* parce qu'il enseigne la connaissance sacrée, il est «un dieu humain». On se trouve ainsi dans une relation que je symboliserai comme suit : Brahmane «>>» Roi. C'est une relation de type divin >> humain où le premier terme contient et produit le second. C'est une relation tout/partie, un englobement entre termes. *Le double signe « >>» indique et la supériorité et l'idée de contenant, ou si l'on veut celle d'appartenance.* Il symbolise le schéma des deux cercles ou rectangles l'un contenu dans l'autre que Dumont utilise souvent en l'ayant emprunté à Apthorpe[18]. Le premier aspect n'est donc pas la religion au sens d'une dichotomie non orientée de contextes (religion/ pouvoir) et il ne faut pas se laisser abuser par un vocabulaire en

effet trop catégorisant. L'aspect est : les supériorités de type «absolu», comme dit Dumont, c'est-à-dire là où la relation prend la forme tout/partie.

Le second aspect est également présent, mais il est très différent. Les textes décrivent aussi l'aspect de domination : faire l'office de prêtre est le gagne-pain du Brahmane qui dépend alors de son employeur. Nous sommes alors dans une autre relation, celle de la domination, de l'inégalité; j'emploierai le signe habituel : «>» .

En somme :

1. Première caractéristique, sur laquelle Dupuy insiste : la deuxième relation dépend de la première, et la réciproque n'est pas vraie; la deuxième relation doit prendre place dans un contexte dont l'existence même est une conséquence de l'existence du premier contexte (et donc nous ne parlons plus de «contexte» mais de niveau);
2. Deuxième caractéristique, dont Dupuy ne parle pas : la première relation doit être du type «tout/partie» *mais ce n'est pas le cas pour la seconde relation.*

2.4. LES DEUX FACES DE LA RELATION D'APPARTENANCE

On voit déjà l'alternative concernant la logique de l'inclusion. Si elle est hétérogène-exogène, la société représentée par ce modèle (ici l'Inde) ne serait qu'une «collection» de groupes fermés sur eux-mêmes, chacun avec son idée de pureté. Ou bien, on pourrait avoir un système, qui serait simplement un système d'écarts, sans début ni fin : un système plat. Puis, l'un des éléments de cette collection ou de ce système se trouverait contenir aussi une propriété (ici : le pouvoir) qui lui permet d'avoir certaines relations (de domination) sur d'autres éléments. Ce surplus serait un simple ajout historique à la collection ou au système. On resterait au même niveau (car il n'y a ainsi qu'un seul plan possible de considération pour tout ce qui peut exister dans cette collection ou ce système plat).

Ce serait une vue culturaliste «du holisme de l'Inde» : dans un premier plan, celui qui compte dans l'échelle de valeurs des gens, les relations sont une affaire de pureté, et cette dernière devient une préférence substantialiste, un idéal en termes d'avoir; chacun est obnubilé par cette idée religieuse (d'idéal de pureté et de peur d'impureté). Notons tout de suite la contradiction : nous n'aurions que de la séparation, et on chercherait en vain l'interdépendance qui fait de tous ces groupes une société. Or, on sait à quel point le système des castes est non seulement un ensemble d'évitements (écarts de moindre impureté) mais aussi un ensemble de services mutuellement rendus (actes rituels de purification, échanges de biens et services en termes de métiers, etc.). Il n'y a pas de «pureté», il n'y a que des «purifications» (ci-dessous IIème Partie). Ailleurs, dans un autre plan, interviendrait le pouvoir, venu d'on ne sait où, avec son échelle habituelle, fondée sur l'accès inégal aux ressources valorisées (ici, principalement la terre). On noterait que, pour l'Inde des textes, le premier domaine paraît plus important; des indications contraires seraient également trouvées. Ensuite, libre à chaque observateur d'avancer sa propre interprétation du rapport nécessaire (dans «son» universel sociologique) entre la religion et le pouvoir ou l'économique.

Revenons à la réalité, qui est très différente. Nous avons un système statutaire, c'est-à-dire l'énumération d'une appartenance «à un tout», ou encore une appartenance où chacun dépend des autres membres de la société pour «appartenir», et où chacun appartient différemment [19]. La collection devient un système orienté qui a un début (ou une fin, si l'on veut). A ce point initial ou terminal, on ne trouve plus à être inclus; c'est le sacré, ou le sacré maximal. Dans le langage formel, on est au niveau du tout et c'est la raison pour laquelle l'inclusion n'est pas pensable. De ce point, on peut se retourner et voir toutes les autres appartenances. Mais, dès que la vue «redescend», elle doit bien voir d'une certaine façon ce qui fait que les éléments se distinguent, dans cette appartenance différentielle. Regardant vers le «haut», on ne voit que le tout, pour ainsi dire, et donc des *inclusions* (la logique de l'appartenance). Regardant vers le «bas», on voit des *distinctions*. Disons le autrement. En entrant dans le «sacré», on devient défini uniquement comme plus ou moins sacré : la variation n'affecte que la quantité des *relations* qui enserrent et définissent l'individu. Mais en étant dans le «profane», on est *substantiellement* ceci en opposition *distinctive* à cela, un homme ou bien une femme, un dominant ou un dominé (la logique du pouvoir), etc. Vient alors le point de vue global : parce que l'anthropologie considère la société comme telle — globalement — le sacré englobe le profane. Le système des inclusions englobe celui

des distinctions, l'appartenance (différentielle mais à un même tout : le système du statut) englobe la différence empirique entre individus. En même temps, cette dernière doit reparaître mais à un niveau secondaire dans la logique du modèle (nous le verrons en IIème Partie).

La vision sociologiquement holiste de l'Inde (le holisme comme méthode et non comme un type de sociétés) consiste à repérer la ou les relations englobantes (tout/partie) et à ne pas oublier que tout englobement s'accompagne «par inversion» d'un second niveau. Cette vision rencontre le rapport de caste : séparation de moindre impureté, d'une part, et interdépendance de services rituels d'autre part. Cette interdépendance est la relation sociale, qui s'appuie d'une part sur la moindre impureté (l'officiant doit être supérieur), d'autre part sur la «domination» : le maître de maison est «l'employeur» de l'officiant. La particularité de l'Inde est que la relation entre employeur et employé est hiérarchiquement inférieure à (logiquement dépendante de, surdéterminée dans l'explication anthropologique par) la relation officiant / client dans le rituel, qui est en fait la relation sacrificateur /sacrifiant (Dumont 1966 : chap. 4).

Le fait social central à repérer dans l'étude d'une société donnée, point d'appui pour toute comparaison des sociétés, est *une* relation qui indique simultanément l'appartenance pour tous et l'écart entre cette représentation collective du groupe comme système d'appartenance (ainsi que les pratiques associées) et d'autres pratiques (où l'observateur relève une discordance). En Inde, cette relation - le rapport de caste - est la relation de service rituel entre castes : A est supérieur à B en termes de moindre impureté, donnée à voir par les évitements, (ainsi, la présence de A permet d'obtenir le résultat du rituel) [à ce point, nous traduisons «leur» organisation-représentation] mais, également, A sert B qui l'emploie [nous observons ici des notions qui «nous» sont familières : la domination].

Ce sont deux faces inséparables d'une même relation, à ceci près qu'*une face dépend de l'autre alors que l'inverse n'est pas vrai.* En effet, l'appartenance de caste est en fonction d'un rapport à la pureté (plus exactement : en fonction d'un certain éloignement des sources d'impureté) et non pas en fonction d'une proximité aux moyens de paiement, d'emploi, de pouvoir et de commandement. Cette dépendance entre les deux faces de la relation est un fait objectivement observé, mais qui est devenu visible une fois que nous avons amené l'option de rechercher d'abord les relations d'appartenance.

2.5. OPPOSITION HIÉRARCHIQUE (PAR ENGLOBEMENT) VERSUS INÉGALITÉ

Au schéma en chiasme de Needham et à la possibilité que laisse Dupuy à l'englobé de devenir englobant, je substituerai donc le schéma suivant :

Prêtre >> Roi ou « caste » dominante
(rapport de «caste» : «>>»)
(«>>» : *ENGLOBEMENT*)

Roi ou caste « dominante » > prêtre
(rapport de «domination» : «>»)
(«> » : *INÉGALITÉ*)

Tous les rapports de caste empruntent à cette «hiérarchie» qui met en scène les deux figures principales du modèle traditionnel dont Dumont nous dit qu'il est comme la genèse logique du système complexe intégrant les centaines de castes et sous-castes. Et si, dans le service rituel qui fait la vie de la communauté (Dumont 1966 : chap. 4), le rapport de paiement pour emploi est inférieur à celui de purification (avec le don sacré qui vient en contrepartie), ce n'est pas parce que les gens de l'Inde auraient pour conception du monde de mépriser les biens matériels et de tout fonder sur les idées religieuses, c'est parce que le rapport de pureté fonctionne selon une logique englobante (la supériorité y est «absolue») alors que le rapport à l'argent et aux nourritures (l'un et l'autre représentant la terre) fonctionne selon une logique substantialiste.

Le fait qui me paraît essentiel – la transformation de l'englobement en inégalité – n'est pas affirmé tel quel par Dumont, même si l'ethnographie indiquée par Dumont paraît demander cette formulation. Dans le texte de 1978, Dumont souligne que l'«opposition symétrique» (la simple distinction-complémentarité) n'est pas significative d'une place dans le tout puisqu'elle est «inversable à volonté : son inversion ne produit rien». Dumont continue :

> « Au contraire, l'inversion d'une opposition asymétrique est significative, l'opposition inversée n'est pas la même que l'opposition initiale. Si l'opposition inversée se rencontre

dans le même tout où l'opposition directe était présente, elle indique à l'évidence un changement de niveau. De fait, elle signale un tel changement avec le maximum d'économie en ne faisant usage que de deux éléments hiérarchisés et de leur ordre » (Dumont 1983[1978] : 217-218).

Dans ce texte, Dumont contraste au plan de l'inversion la relation distinctive et la relation asymétrique. Mais le texte peut laisser entendre que l'inversion asymétrique significative est du type : A > B ———> B > A. On ne rejoint pas pour autant le schéma de Needham, car Dumont ajoute aussitôt : ..il est fort probable qu'un niveau est contenu dans l'autre (englobement du contraire)...» (*ibid.*) ce qui impose, comme le dit Dupuy, un enchevêtrement orienté.

L'ambiguité qui peut demeurer est alors celle qui, comme dans le schéma de Dupuy, admet que les deux relations asymétriques sont de même nature et le premier niveau englobe l'autre. A ce point, on retrouverait un choix évident entre une anthropologie des idées culturelles interprétées et une anthropologie des structures. Si cela se réduit à dire que l'inversion signale un changement de niveau et que l'un des deux niveaux englobe l'autre — mais pour savoir lequel est englobant il faut interpréter l'échelle des valeurs culturelles exprimées et estimer que, en Inde par exemple, la religion compte davantage —, alors nous perdons l'avantage de la preuve formelle pour retomber dans les interprétations culturalistes. Il importe donc au plus haut point que *l'inversion indique de façon formelle quel est le niveau englobant.* C'est pourquoi je ne retiendrai que l'inversion du type : **A>>B —> B>A.** J'ai dit que, au delà de l'expression dans l'exposé théorique de Dumont, l'ethnographie suggère cette forme.

Mais si la seconde relation est ainsi une transformation de la première, sa *dépendance* envers la première est encore plus forte que l'exemple prêtre-roi ne le laissait penser. Qu'avons-nous jusqu'à présent? La théorie indienne du pouvoir (*artha* est dans *dharma*) et celle de Gélase (la source du pouvoir politique est divine) mettent en lumière la possibilité pour une idée contraire d'être incluse dans la première : l'espace où la contradiction produit son effet est plus restreint que celui, global, de la première idée; nous parlons donc de niveau *second* . Et ceci n'est pas le résultat d'un choix de l'opinion publique devant deux idées initialement indépendantes : l'une procède de l'autre, au sens minimal où ce dont s'autorise la deuxième idée pour avoir une pratique appartient à la première idée; nous parlons donc de *niveaux*. Mais, en outre, il nous faut convenir que, *avec la transformation de la relation, les termes eux-mêmes (A et B) se transforment en franchissant la barre des niveaux,* comme il se doit dans une logique où les termes prennent sens et existence à partir de la relation qui les unit. L'homme de caste A devient un *employé* (et celui de caste B un employeur). Egalement, A qui se-gardait-de-l'impureté-de B (ainsi est-il défini comme homme de caste) devient celui qui-traite-rituellement-l'impureté-de B, de même que B, lui aussi défini seulement comme caste, donc en écart de moindre impureté avec C, etc., est maintenant considéré sous l'aspect où il est *chargé d'impureté* (corps, alimentation, vêtements sales; occasion du cycle de vie, naissance, funérailles).[20]

Ici s'ouvre une voie pour comprendre que ce pouvoir soit aussi, le cas échéant, le pouvoir tout court, le pouvoir qui *régit les évitements* à respecter et qui sanctionne, parfois violemment, les manquements à ces règles. C'est ce que nous allons voir maintenant, en insistant sur le fait que le pouvoir englobé est une conséquence constitutive du système de pureté.

(Suite au prochain numéro)

Annexe

LE MODÈLE «ADAM/EVE»CHEZ L. DUMONT : LE MODÈLE DE 1971 ET L'ÉLARGISSEMENT DE 1978-79

Nous avons accepté la nécessité de distinguer à chaque niveau la nature de la relation asymétrique (et pas seulement son retournement). Nous pouvons désormais faire ressortir la continuité implicite du modèle dumontien depuis le début, depuis que la hiérarchie du statut lui paraissait liée à un problème de niveau (Dumont, 1971), afin de clarifier l'idée de «contraire» dans le concept «d'inclusion du contraire».

Le premier niveau est en lui-même une relation d'englobement entre termes : on y trouve déjà la relation entre l'ensemble et l'élément, plus précisément entre le tout et la partie. Il y a «identité», en quelque sorte, entre l'ensemble et l'élément, car on est au niveau où la référence de l'espace de relations est celle de l'ensemble. Donc l'élément a un champ d'action défini par l'appartenance à cet espace déjà là :

Dumont suppose (1971) — et je le suivrai sur ce point — que la relation est la même entre deux éléments quelconques considérés dans un espace holiste : l'un vaut l'ensemble pour l'autre.

Le premier niveau résume les relations d'appartenance, les relations holistes et, ainsi, l'idéologie prédominante du rapport de l'individu au groupe social. La bidimensionnalité constante, celle entre l'ensemble et l'élément (plus précisément : entre les représentations du principe qui fait totalité et génère le groupe et les représentations de la situation concrète d'un élément donné), peut nous apparaître de façons très variables : sacré / profane, pur / impur, «tabou» / *noa* (libre de contact), gauche / droite (comme en France[21]). Mais, à ce premier niveau, les distinctions statutaires mettent en jeu la bidimensionnalité *vue en quelque sorte du côté du premier terme*, orientée vers ce dernier. On est plus ou moins sacré, plus ou moins tabou. Tout en se distinguant, l'élément est défini en rapport au tout (comme, en France, la droite politique dans les occasions où elle se dit — et agit comme — «républicaine», défendant les principes universalistes que la gauche incarne). Et, à propos du «roi et du prêtre» en Inde, on est au plan de considération où Dumont parle de deux semblables : deux «varna» et, plus tard, deux castes, l'une de prêtres, l'autre qui, en plus d'une occupation éventuelle, a les droits éminents sur le sol.

Le niveau 1 rassemble les différences dans l'unité. Les termes englobants signalent des englobements. Mais si nous rapportons ainsi des différences à un tout, c'est dire aussi que nous avons observé des différences, des «affirmations propres»; surtout, nous avons observé aussi que, en certaines circonstances, l'unité «totale» se défait et la différence triomphe. Le niveau 1 est, dans le modèle, un «niveau» pour autant qu'il annonce que l'englobant peut ne plus être englobant à un autre niveau. Et si ceci se produit, le niveau «autre» ainsi désigné à notre intention est *inférieur*. Il faut pouvoir le vérifier ethnographiquement : la deuxième relation dépend de la première, elle n'est plus holiste, la nouvelle supériorité a une application bornée par l'existence du premier niveau (v. le cas des châtiments sur un Brahmane, ci-dessus), etc. Si tel n'est pas le cas, c'est que nous nous sommes trompés quant à l'identité de l'englobant et il faut repartir à la recherche des lieux d'appartenance sociale.

Tout ceci implique aussi que les relations de niveau 2 sont une conséquence de l'existence de l'élément qui figure déjà comme tel au niveau 1, en position de terme englobé, à ceci près — et c'est ce que contient la notion de niveau — que l'on passe d'une relation d'englobement (l'opposition hiérarchique) à une relation simplement distinctive :

N1: A>> B —> N2 : A | B.

C'est dans ce cadre que se présente le rapport entre la logique des relations tout / partie et celle de l'inversion des pratiques suivant le niveau de la situation. Dumont évoque à ce sujet l'exemple Adam-Eve de la Genèse (Adam est créé seul, puis Eve sort de lui) ou Homme-femme dans la langue française (les femmes et les hommes *viri* sont des hommes *homines*). Nous allons voir que cet exemple que Dumont affectionne pour illustrer «la hiérarchie» et qu'il cite de nombreuses fois, après *Homo hierarchicus* (quand il voulut réfléchir, même brièvement, à un modèle général) illustre bel et bien la formule que je propose (Dumont, 1971, 1979, 1980, 1992). La mention et la clarification de cet exemple que Dumont érige en modèle important aussi car on y trouve la notion de «contradiction» à laquelle Dumont fait appel fréquemment mais sans revenir sur une explication rapide datant de 1971, d'où des incompréhensions chez ses lecteurs.

On voit dans ce que dit Dumont à ce propos que l'aspect «négatif» ou «contraire» de B («l'englobement du contraire» [22]) est bien la question de

la distinction en forme d'altérité irréductible (homme ou bien femme dans l'exemple de la Genèse) qui vient s'ajouter à l'identité-consubstantialité de l'appartenance (Eve est sortie d'une côte d'Adam). Mais la mise en commun de ce modèle avec des cas de type droite / gauche en Afrique, ou Brahmanes / Royaux en Inde (ensembles où un terme est «comme» un tout pour l'autre terme) est moins évidente. D'autant plus que Dumont, dans ses réflexions sur un modèle général, renvoie souvent à la relation roi/prêtre en Inde comme exemple-type de «hiérarchie» et d'« inversion hiérarchique», mais sans revenir aux faits ni tenter d'harmoniser les modèles (*op. cit.* et 1978).

Le modèle de 1971

Rappelons brièvement la progression de Dumont à ce propos, en nous référant d'abord au premier texte contenant quelques propos sur «la hiérarchie» qui suivit la publication de *Homo hierarchicus* (1966) : un texte de 1971 où Dumont répond en anglais aux diverses critiques, surtout anglophones, qui l'accusent d'avoir mis sous le mot de hiérarchie, dans ce livre, des notions trop nombreuses et trop hétérogènes.

Il est vrai que, dans le livre de 1966, la signification du terme paraît fluctuante. Le terme est utilisé d'abord à propos du rapport pur/impur de caste, tant que l'analyse n'a pas rencontré le fait du pouvoir et du territoire. Dumont oppose son approche «structurale» (relativité des oppositions de castes) à une approche substantialiste, ce qui consiste aussi, en prenant appui sur la distinction conceptuelle établie dans son étude de 1960 (1966 : App. A), à dire que la hiérarchie des castes est un système de statut et non pas un système de pouvoir-stratification politico-économique. Puis l'analyse de la situation en Inde rencontre concrètement le pouvoir territorial et le fait que les gens du pouvoir sont aussi gens de caste. La «hiérarchie» devient alors le rapport caste / pouvoir, illustré par le rapport prêtre / roi. Ce n'est plus une distinction de concepts (comme dans l'étude de 1960) mais un englobement de pratiques et nous avons vu ci-dessus ce qu'il en est.

À partir de là, dans tous les textes postérieurs, la «hiérarchie» est pour Dumont un rapport d'englobement, dont les exemples sont : caste / pouvoir en Inde[23], les classifications droite / gauche (exemple évoqué in 1978), le rapport entre le Bien et le Mal dans la philosophie de Leibnitz en opposition à celle de Voltaire (in 1980), le rapport entre le Moi et le non-Moi dans la philosophie de Fichte (dans un autre texte de 1979, v. 1983 : 126), et l'exemple Adam-Eve (*op. cit.*).

L'exemple Bien / Mal rappelle que l'existence pratique d'une valeur (ici, le Bien) implique ou, du moins, peut impliquer celle de son contraire à l'intérieur d'elle-même, et qu'il est artificiel de vouloir séparer les choses dans deux boîtes distinctes (l'opposition distinctive : le Bien ou le Mal, mais pas les deux). L'exemple du Moi de Fichte contraste en niveaux l'inclusion — mais celle-ci signifie une *identité* — et l'opposition :

> « [au premier niveau] « le non-Moi est donc d'une part dans le Moi » [et au deuxième niveau] « de l'autre [part, il est] son opposé. »

Tous les exemples du type droite / gauche deviennent homologues aux deux précédents une fois acceptée l'idée holiste que, si l'on est bien en présence d'un tout, l'un des deux côtés «est» («vaut» pour, «représente») le corps, ce qui n'est pas le cas de l'autre côté[24].

Venons-en à l'exemple Adam-Eve. Dans un colloque tout récent, Dumont, après avoir rappelé son résultat de 1966, à savoir l'englobement statut / pouvoir en Inde, indique :

> « la première illustration qui s'est proposée ensuite dans notre propre tradition » est le mythe de la Genèse (1992 : 18).

C'était en 1971. Dans ce texte, Dumont rappelle d'abord que la hiérarchie dont il parle est une affaire de «valeur» et non un «résultat mécanique» du pouvoir (allusion à la distinction de concepts posée en 1960). Cette hiérarchie est «la relation entre l'englobant et l'englobé». Or, dit Dumont, ses détracteurs (surtout indianistes; à cette époque le débat contenu dans *Homo hierarchicus* n'était guère encore sorti du champ indianiste) admettent à la rigueur une hiérarchie de valeurs, comme entre les fins humaines en Inde (*dharma*, *artha*, etc.) mais ils n'admettent pas une hiérarchie entre sujets sociaux, comme entre Brahmanes et Ksatriyas. La hiérarchie entre personnes demeure entendue seulement au sens militaire, bureaucratique ou dans une logique d'emboîtements. Mais Dumont dit s'intéresser à la hiérarchie où «le tout englobe les éléments» et au corollaire de ce fait, «quand un élément supérieur englobe un élément inférieur» (1971 : 69). La supériorité Brahmanes / Ksatriyas est du type tout / élément, aussi paradoxal que cela paraisse, dit-il. C'est là qu'il prend comme illustration l'exemple de la Genèse chrétienne où

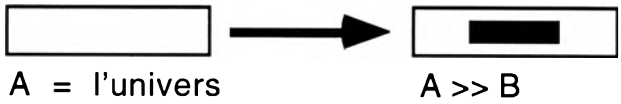
l'englobement d'un terme sur l'autre est en quelque sorte matérialisé (Eve sort de la côte d'Adam), en même temps que l'expression linguistique en français formule cet englobement (l'Homme est homme et femme).

On a «deux niveaux», si l'on substitue au procès diachronique un modèle synchronique. Au premier niveau, l'homme (Adam) est différencié seulement du divin ou de l'animal; et il est mâle-et-femelle. Au second, l'homme est opposé à la femme en tant que sexe (après la naissance d'Eve), et «dans le [niveau] 2», dit Dumont, «l'homme est supérieur à la femme par le fait que, dans le 1, il représente toute l'espèce, la femme y comprise» (p. 69). On notera tout de suite que, ici, nous n'avons pas les deux niveaux de l'inversion tels que nous les avons rencontrés à propos de l'Inde. En effet, le modèle de «l'inversion» attire l'attention de Dumont plus tard, à partir du texte de 1978. Nous avons seulement le rapport entre *l'unité* (niveau 1) et la *distinction* (niveau 2). Pour ce deuxième niveau, Dumont dit à la page suivante, à deux reprises : il y a «complémentarité ou contradiction». Ce dernier terme, qui, dans d'autres textes, est souvent mystérieux (inclusion du «contraire», «contrariété» entre le tout et l'élément), est donc un équivalent de l'idée de «complémentarité», elle-même semblable à celle d'«opposition distinctive» (dans le contraste avec l'«opposition hiérarchique»; mais là aussi, la formulation d'un contraste entre deux types d'opposition apparaît plus tard, v. Dumont 1978); et ces trois notions (contradiction, complémentarité, distinction) deviennent synonymes dans le vocabulaire dumontien en opposition à l'unité qui caractérise le niveau 1.

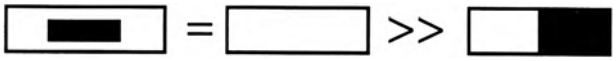
Notons aussi que cette «unité» (mâle-et-femelle) ne peut être dite «unité» que par l'observation à partir du niveau 2, où la distinction de sexes apparaît. Dans la Genèse, l'Homme-Adam existe avant la différenciation. Mais dans le modèle hiérarchique, ce qui compte — et c'est encore une raison pour distinguer le «niveau» et le «contexte» — est que chaque niveau est exprimé à travers l'autre. Par rapport à 2, le 1 est une unité. Par rapport à 1 (vu par le 2), le 2 est une distinction, où Eve devient non-Adam au sens où elle est alors femme, donc non-homme. Ce qui implique aussi que, en changeant de niveau, le terme de 1 (ici : Homme) se modifie profondément (en devenant «homme» au simple sens d'être un complémentaire de «femme»); nous l'avons déjà vu à propos du roi et du prêtre en Inde : les termes se transforment en franchissant la barre des niveaux.

Le texte de 1971 présente aussi une proposition pour schématiser ce rapport que le mythe de la Genèse illustre (p. 68-71). Soit un univers épuisé par deux classes. Si on le représente sous la forme d'un contenant (rectangle ou cercle, par exemple) et qu'on le divise en deux parties par un trait, formant ainsi deux autres contenants, on est conduit vers la logique suivante : soit une approche «structurale» comme dit Dumont, en s'intéressant à la «complémentarité» entre les deux contenants ainsi constitués (les oppositions binaires entre éléments de chaque contenant, la réunion de deux contenants formant l'ensemble initial), soit une approche «substantialiste» en parlant de «contradiction», dit encore Dumont. Dans ce cas, la «contradiction» *est dans le point de vue d'un contenant sur l'autre* : blanc ou noir; aucun des deux ne peut réunir l'autre) :

Au contraire, dans une vue «hiérarchique», on pose qu'une classe est co-extensive à l'univers, et que l'autre est distinguée *à l'intérieur*. On dessine ainsi un petit rectangle dans le grand, ou deux cercles concentriques.



Les deux vues sont alors : au niveau «supérieur», il y a «unité»; au niveau «inférieur» il y a «distinction, il y a peut-on dire complémentarité ou contradiction» (1971 : 70). Nous pouvons dire que ce schéma de deux rectangles résume le rapport d'englobement suivant :



Ce qui revient à ceci : on conserve le langage du schéma binaire des deux contenants juxtaposés,

mais on utilise la logique du schéma concentrique et on dit qu'il y a englobement

de [ce qui était] la contrariété.

Tout cela devient, sous forme condensée, le rapport qui est à la fois d'identité et de contrariété entre le tout et l'élément (le «tout» étant ce type d'ensemble qui a la capacité d'englober).

Or il faut se souvenir de cette origine des formulations dumontiennes sur la hiérarchie, quand on étudie l'inversion hiérarchique, pour retrouver en quelque sorte la «contradiction» au niveau 2. Sont alors côte à côte, dans ce niveau 2, les notions d'opposition distinctive, complémentarité et contradiction (en 1971, op. cit.), celles d'inégalité et de domination ou pouvoir (la distinction conceptuelle statut / stratification de 1960 et l'analyse du livre de 1966) et celle d'universalisme substantialiste (v. Dumont, 1978, 1983), cette dernière catégorie étant présente parce que l'observateur anthropologue est englobé lui aussi, sa qualité d'anthropologue reflétant l'ambition universaliste, sa qualité de représentant d'une réflexion universaliste occidentale reflétant le caractère substantialiste de cet universalisme.

Quel rapport entre tout cela — la logique «hiérarchique» des deux niveaux — et les deux statuts de l'Inde. Comme exemple de la hiérarchie, dit l'auteur, «j'ai trouvé en Inde que la pureté englobe le pouvoir» (1983). C'est, dit Dumont à la page suivante (1971 : 71), le fait que le Brahmane est «le tout premier (au plan spirituel) alors que [le Ksatriya] est dominant (au plan matériel) (*spiritually) foremost as against (materially) dominant* » et

> « plus précisément », l'ordre brahmanique « représente la considération englobante du *dharma* » qui, elle, « est à la fois surhumaine et humaine, à la différence de l'englobé *artha* qui n'est que de l'humain »

Comme avec Adam et Eve, «à un niveau *brahman* (ou *dharma*) est toutes choses, à un autre il coexiste avec *ksatra* ou *artha*.»

La formulation est pauvre («coexiste») car elle laisse de côté ce qui fait l'intérêt de l'exemple de la Genèse, non pas comme fait social mais comme illustration logique de ces autres faits sociaux étudiés, comme le rapport prêtre/roi en Inde : un terme *est issu de l'autre*[25] et, par conséquent, il y a la possibilité à un autre niveau d'une relation de simple complémentarité, organisée par une distinction qui, en tant que telle, «contredit» la qualité du niveau 1, cette qualité d'être une «unité».

Retenons en tous cas que l'idée de «contradiction», une fois mise en niveau, implique une circularité du modèle : le niveau 2 n'est contradictoire avec le 1 que parce que le 1 est une unité (mâle-et-femelle) et pas simplement une «unicité», une affirmation propre, unique, substantialiste [24]. Or le niveau 1 ne peut être dit ainsi que si l'on se donne déjà la connaissance du niveau 2, à savoir l'apparition de la complémentarité des deux sexes. Le modèle ne répond donc en aucun cas à un fait historique (et les hypothèses dumontiennes sur la «sécularisation» du pouvoir relèvent d'un tout autre débat) et il est, comme Dumont le dit à partir de 1978 et 1979, la décomposition logique d'une relation particulière : l'appartenance hiérarchique, l'appartenance à un tout.

Le modèle de 1978-9

Parce que la formulation de 1971 demeurait pauvre, incomplète (jouant davantage sur l'opposition distinctive entre unité / distinction que sur la «hiérarchie» telle qu'elle se précise dans la pensée de Dumont au cours des années soixante-dix), Dumont écrivit la deuxième partie de l'article de 1978 (sur les classifications droite / gauche) et la «Postface» à la réédition de *Homo hierarchicus* de 1979, où la formulation, purement logique, à partir du même exemple de la Genèse, est encore plus générale — mais, de ce fait, encore moins explicite si on ne la réfère pas à tout le reste — :

> «...la distinction des situations demande la considération des valeurs, c'est-à-dire l'introduction de la hiérarchie... Il me faut ici poser une définition. J'en profiterai pour élargir quelque peu celle fournie précédemment [renvoi à Dumont 1971]. J'appelle opposition hiérarchique l'opposition entre un ensemble (et plus particulièrement un tout) et un élément de cet ensemble (ou de ce tout); l'élément n'est pas nécessairement simple, ce peut-être un sous-ensemble. Cette opposition s'analyse logiquement en deux aspects partiels contradictoires : d'une part l'élément est identique à l'ensemble en tant qu'il en fait partie (un vertébré est un animal), de l'autre il y a une différence ou plus strictement contrariété (un vertébré n'est pas —seulement— un animal, un animal n'est pas —nécessairement— un vertébré). Cette double relation, d'identité et de contrariété... constitue un scandale logique... toute relation d'un élément à l'ensemble dont il fait partie introduit la hiérarchie et est logiquement irrecevable. Essentiellement la hiérarchie est englobement du contraire » (1983 [1978] : 214).

Le rapport avec l'exemple «droite/gauche» n'est pas évident, d'autant plus que l'exemple de la classification zoologique est plutôt mal choisi (il peut s'analyser comme une subdivision par emboîtements, une hiérarchie au sens non holiste). Toute l'affaire repose sur la superposition implicite d'un modèle *etic* et d'un modèle *emic*. C'est le fait que, nécessairement, un élément est simultanément élément et ensemble, dans la relation à un autre, dès que la distinction (que *l'observateur* aperçoit) est rapportée (dans la pratique des *intéressés*) à un tout. Nécessairement, nous obtenons deux niveaux d'observation de ce qui est, pour nous, une seule distinction. Puis Dumont commente l'exemple de la Genèse, dans trois textes (1979 [la Postface]; 1983 [1979] : chap. 3; 1980) en même temps qu'il rapproche explicitement cet exemple avec celui de droite / gauche (1983 [1979] : 121n). Il conclut alors :

> « ...la relation hiérarchique est, très généralement, celle entre un tout (ou un ensemble) et un élément de ce tout (ou ensemble) : l'élément fait partie de l'ensemble, lui est en ce sens consubstantiel ou identique, et en même temps il s'en distingue ou s'oppose à lui. Il n'y a pas d'autre façon de l'exprimer en termes logiques que de juxtaposer à deux niveaux différents ces deux propositions qui prises ensemble se contredisent. C'est ce que je désigne comme « englobement du contraire »... » (*op. cit.*, p. 120-121).
>
> « [A propos d'Eve sortie d'une côte d'Adam et de « homme=homme+femme » en français] Je crois que la formulation la plus claire est obtenue en distinguant et combinant deux niveaux : au niveau supérieur il y a unité [« homme » aussi bien que « femme » = Homme]; au niveau inférieur il y a distinction [les deux sexes], il y a, pouvons-nous dire... complémentarité ou contradiction. La hiérarchie consiste dans la combinaison de ces deux propositions de niveau différent. Dans la hiérarchie ainsi définie la complémentarité ou contradiction est contenue dans une unité d'ordre supérieur » (1979 : 400).

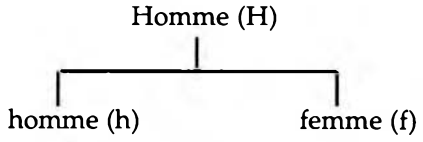
Dumont dit souvent que l'opposition hiérarchique est «indispensable à une pensée structurale au même titre que l'opposition distinctive ou relation de complémentarité qui s'y est établie précédemment» et qu'il faut donc l'adjoindre à notre outillage (*op.cit.* p.4O1; 1983 [1978] : 210). Mais l'apport n'est pas seulement un outil de plus pour les mêmes objets. C'est l'objet d'étude qui est modifié. Il s'agit très explicitement de pouvoir commencer à analyser avec la rigueur structurale l'objet durkheimien et maussien qu'est le «sacré» ou les «valeurs» (en fait : l'orientation à *la valeur*).

Dumont continue :

> « ...la relation hiérarchique inclut la dimension de la valeur... On a dit plus haut [nous sommes toujours dans la *Postface]* : « la hiérarchie consiste dans la combinaison de ces deux propositions de niveau différent [unité et distinction, identité et contrariété dans l'appartenance] ». Cette proposition en suppose une autre : «la hiérarchie suppose la distinction de (deux) niveaux.» En un sens *elle est cette distinction même* »(1979 : 402; je souligne).

Avec cette hiérarchie, nous avons deux points de vue. Premier point de vue : aperçu d'en bas (là où règne la distinction soit A soit B, soit homme [*vir*] soit femme), le haut (le niveau 1) apparaît double : à la fois homme et femme, *Homo*. Ce caractère englobant peut se présenter soit comme «l'un des termes vaut le tout» (*Homo*; A = A + B), soit comme effectivement une conjonction créant une unité supérieure[25]. Et à partir du haut (l'unité), le niveau 2 apparaît comme le règne de la «distinction..., complémentarité ou contradiction». La hiérarchie «est cette distinction même» entre ces deux plans, elle est cette *distinction entre deux niveaux*. On parle donc de *hiérarchie des niveaux*.

Il est important d'avoir tout de suite présent à l'esprit les applications ethnographiques complexes (l'ordre des castes entremêlé avec l'ordre du pouvoir), pour ne pas réduire les exemples plutôt simplistes que prend Dumont (les vertébrés, Adam, Homme) à un modèle simplement quantitatif (2/1) ou à une logique sans niveaux (les relations «et» / les relation «ou bien»). D'ailleurs, on voit bien dans les textes formalistes de Dumont une certaine gêne de l'expression, car l'auteur dispose d'un vocabulaire «structuraliste» et cherche à exprimer une logique différente de l'opposition distinctive. Ce qui explique peut-être que les exemples formels qu'il prend puissent se schématiser comme de simples subdivisions par emboîtements, alors que l'auteur a davantage à nous dire. On pourrait écrire :



Mais ce qui intéresse Dumont est de dire ceci. La relation de supériorité homme > femme (écrivons : h > f), au plan social, vécu (dans l'hypothèse d'une société, réelle ou imaginaire, où les

hommes dominent à un certain plan et où par ailleurs l'idéologie globale contient la valeur Homme = homme + femme, comme celle dont le mythe de la Genèse serait une illustration [écrivons : H = h + f]) est une conséquence de quelque chose qui est pensée dans une idéologie prédominante où l'homme est le tout de l'existence des deux sexes. C'est la *dépendance* de la relation h > f par rapport à H = h + f qui importe. Cette dépendance est modélisée par la hiérarchie des niveaux (au sens du modèle de 1971 : unité / distinction); elle exprime la hiérarchie entre les relations appartenant respectivement à chaque niveau :

Modèle de 1971 : N1 : H = h + f ===> N2 : h > f.

Or, pour cela, il faut que le terme H soit bel et bien un «tout» et pas un contenant quelconque. Il faut donc une théorie de la logique holiste, ce que Dumont a commencé d'élaborer dans les quelques textes cités dans le présent chapitre et que je tente de construire en continuant le chemin inauguré par mon ouvrage de 1983 sur les classifications dualistes. C'est le cas pour l'inversion; on voit qu'elle demandait à être précisée.

Dans la formulation dumontienne de 1971, la question de la supériorité (h > f) appartient au deuxième niveau et se pose à partir de ce dernier. Mais, dans la situation concrète, quand on observe diverses supériorités, il faut se demander lesquelles appliquent la supériorité du tout (le terme supérieur est celui qui est le tout dans la configuration : tout unitaire / complémentarité-distinction; dans l'exemple de la Genèse : l'homme vis-à-vis de la femme) et lesquelles sont une «inversion» de cette supériorité fondamentale, parce que l'autre terme, celui qui ne vaut jamais pour le tout, devient *dominant*. On obtient alors une autre configuration de deux niveaux, celle que nous avons rencontrée lorsque Dumont dit que le rapport prêtre/pouvoir en Inde illustre la propriété de «l'inversion» (en conservant les mêmes lettres symboles) :

Modèle de 1978-79 (reformulé en ajoutant la transformation de la relation asymétrique) :

N1 : h >> f

(ce qui résume les deux niveaux du modèle de 1971 : H = h + f ===> h > f)

N2 : f > h.

(mais aussi — c'est la généralisation que je propose — on peut avoir le cas échéant h>f ou même h=f dans des représentations substantialistes, l'égalité et l'inégalité étant des réalisations toujours possibles de la *distinction substantialiste -l'opposition distinctive-* ***h | f*** qui est au fond la formule la plus générale du «contraire» de *l'englobement* **h >> f**).

Ainsi, quand Dumont évoque l'exemple Adam / Eve = Homme / femme, il faut entendre deux configurations de niveaux, enchaînées successivement l'une à l'autre :

[1] (*modèle de 1971*) : N1 = le tout (le principe d'«unité» : par ex. : l'humain dans le mythe de la Genèse qui fait l'identité entre l'homme et la femme) // N2 = ses parties distinguées (homme, femme); et

[2] (*modèle de 1978-79*) : N1 = l'asymétrie principale A > B (l'homme est supérieur à la femme, par exemple dans les activités publiques), dans la seule mesure où cette asymétrie reflète la supériorité d'un terme sur l'autre dans la capacité à représenter le champ global (l'homme est Homme plus que la femme; la consubstantialité entre Eve et Adam est celle d'Adam) – et donc je l'écris sous la forme : A >> B. Cette asymétrie principale peut se retourner à un niveau secondaire (où la femme dominerait l'homme, par exemple dans le cadre familial) : N2 = B > A. Autre exemple, celui de l'Inde : le prêtre est supérieur au roi absolument et globalement (l'échelle est celle de l'Inde) et le roi est supérieur au prêtre secondairement et localement.

On retrouve implicitement ces deux modèles dans la *Postface* de Dumont à la réédition de *Homo hierarchicus* (1979), lorsque l'auteur remarque que le niveau du «principe de l'unité» est *en dehors* du niveau où les termes peuvent être considérés pour eux-mêmes (cette extériorité est ce qui fonde la hiérarchie) et lorsqu'il ajoute, mais un peu abruptement, que cette hiérarchie «introduit en même temps» la possibilité de l'inversion (*op.cit.*, p. 398). La première remarque désigne en fait ce

que j'appelle «le modèle de 1971», l'ajout réfère au «modèle de 1978-9».

Précisons l'emploi «sur le terrain» des deux configurations de niveaux évoquées plus haut : tout / partie , une asymétrie / l'asymétrie inversée. L'observateur rencontre deux termes qui paraissent en relation dans le discours et/ou la pratique observés. Soit la référence de cette relation n'est pas sociale mais universaliste (droite / gauche géométriques, mâle / femelle comme genre (*gender*) du vivant, figures rhétoriques de parallélisme comme dans les chants rituels indonésiens, cf. Fox, 1988). Soit la référence est sociale (elle répond à des exigences représentées comme *obligatoires*, sanctionnées par des interdits, comme il en est de la main gauche du Mugwe des Meru, assignée au travail rituel, cf. Needham, 1960, 1973, 1980, Tcherkézoff, 1983 : chap. 1). Dans ce cas, il faut rechercher l'unité entre ces termes qui justifie que notre traduction anthropologique parle de «relation» entre ces termes. Cette recherche demande à l'observateur un effort particulier : «transcender» comme dit Dumont (1979 : 403), ou dans le vocabulaire formel dumontien, «englober». On recherche le principe d'unité. Qu'on le trouve sous la forme de l'unité (**A** = A + B) ou sous la forme de la conjonction (**[A + B] comme unité** > A + B considérés isolément) — si l'on fait cette distinction que je proposais en 1983 —, il est situé «à un autre niveau» (*ibid.*). On a deux plans, celui du principe d'unité (A tout seul; [A + B]), et celui de la relation entre les deux termes rencontrés. Cette dernière pouvait être déjà la conjonction évoquée, ou l'englobement entre termes. Ou bien, plus fréquemment — car c'est ce que notre logique d'observation est habituée à remarquer —, elle était une distinction substantialiste. Dans ce dernier cas, l'observateur avait bien rencontré un niveau 2 et avait eu raison de rechercher l'englobement de ce niveau. D'autre part — autre configuration —, ce rapport au tout ainsi modélisé nous explique que, dans les relations entre les termes A et B, on puisse trouver des relations de supériorité A > B, car A est ou est davantage le tout. À Samoa, la soeur est à ce point supérieure au frère qu'une réprimande de sa part sur le manquement du frère au «service» qu'il doit pour la famille (que la soeur représente par excellence) peut pousser le frère au suicide. Puis, en continuant l'observation, on peut rencontrer d'autres contextes où l'on semble voir l'inverse : B > A. Dans le contexte de la sexualité samoane, le frère est à ce point supérieur à sa soeur qu'il peut la frapper. Pour Dumont, ces inversions signalent des «changements de niveau». En effet, dans cette logique orientée au tout, des relations différentes ne peuvent être équistatutaires ou indépendantes (comme dans deux «contextes»).

Mais nous devons encore voir que, en réalité, *cette dimension hiérarchique amenée par l'orientation au tout modifie la nature de la supériorité quand cette dernière change de niveau.* La supériorité dans B > A n'est plus celle qui agissait dans A > B. À Samoa, la soeur englobe le frère (l'espace de référence est alors la famille ou le village, et tout le monde est frère et soeur) alors que le frère domine la soeur (l'espace de référence est le règne humain et animal du vivant et les catégories de sexe).

Avec cette mise au point sur la logique des modèles dumontiens, se clot un parcours inauguré il y a quelque temps déjà, quand l'inversion "hiérarchique" m'avait paru constituer un outil enrichissant (Tcherkézoff, 1983), poursuivi plus récemment à propos des notions d'individualisme et de holisme dans l'établissement d'une anthropologie comparative (1993b, 1994a, 1995a), conjointement avec la demande de ne pas confondre une analyse en contextes et une analyse en niveaux (1993c, 1994b). Au prix d'une révision que toute cette discussion a proposée, dans ses deux parties et dans l'annexe, la hiérarchie comme inclusion du contraire me paraît élargir les possibilités de comparer des sociétés différentes et d'avancer vers un modèle universel, celui de la forme bi-dimentionnelle que prend, chez l'être social qu'est l'homme, la représentation de son appartenance à une «société».

Notes

1. Étant donnée la longueur de cet article, nous n'en publions ici que la première partie. La deuxième partie paraîtra dans le prochain numéro (N.D.L.R.)
2. Pour un examen critique approfondi de la genèse de ces concepts et de leur utilisation par Dumont et certains de ses lesteurs, disciples ou adversaitres, voir Tcherkésoff 1993b et 1994a
3. Pour une sociologie dumontienne, la réponse à cette demande est toujours que ce sont des niveaux. Si l'on est dans une « société », il y a nécessairement une orientation au tout.
4. La première vue est celle d'une inclusion d'abord hétérogène et donc exogène même si la question de l'origine extérieure du second terme n'est pas posée comme telle. La seconde vue pose explicitement d'abord l'origine endogène ce qui nous donnerait

alors, en effet, une inclusion homogène : le contraire sera constitutif de l'englobant. D'où l'opposition dissymétrique que je pose entre 1) l'inclusion hétérogène et 2) l'inclusion endogène.

5. Dumont est resté ambigu sur ce que serait une comparaison générale des sociétés car, après l'étude de l'Inde, il s'est dévoué à une « comparaison » très particulière, celle qui consiste à parler des idées-valeurs de l'Occident à partir d'un regard indien familier du monde des castes (1977, 1983). Il n'est pas allé ensuite de cette comparaison restreinte à deux termes vers des propositions permettant de comparer n'importe quelles sociétés entre elles (v. Tcherkézoff, 1995a).

6. On retrouve ainsi, mais par des modèles plus solides, l'idée durkeimienne que le profane est l'Autre ineffaçable du sacré, une « contradiction » comme le disait déjà Durkheim; une relecture attentive montre que Durkheim était bien près d'un modèle à deux niveaux de relation (Tcherkézoff, 1995b). L'appel à l'utiliser l'idée de holisme pour y trouver son contraire dans les faits d'une *même* société, au lieu de s'en tenir à une dichotomie de types culturels et idéologiques, a été également formulé à deux reprises par Jean-Claude Muller (1985, 1986), d'abord dans un commentaire à propos de mon livre sur les classifications et surtout dans une étude sur des organisations dualistes africaines où le modlèe de Dumont étaient évoqué; et tout récemment par Maurice Bloch (1993 : 12-14), à propos des rituels funéraires. Occupé par d'autres travaux, j'avais laissé de côté un dossier où j'avais noté cependant l'intérêt de cette remarque de Muller (qui m'avait écrit et envoyé son projet d'article) et la nécessité qu'il y aurait à relire de cette manière les faits de l'Inde, ou du moins *Homo hierarchicus*. Lorsque d'autres enquêtes et d'autres analyses (à Samoa, Polynésie) m'ont amené, à propos des rapports sociaux de sexe, à un modèe hiérarchisant deux niveaux de relations, celui des relations en forme d'opposition hiérarchique (comme soeur/frère dans cette société) et celui des relations en forme d'opposition distinctive (comme homme/femme) (Tcherkézoff, 1992a, 1993a), j'ai réouvert ce dossier, ayant désormais un exemple présent à l esprit pour effectuer cette relecture dont on trouvera ici les résultats.

7. En introduction, j'ai parlé de l'englobement entre deux niveaux, entre deux types de relations. Ici je parle de l'opposition hiérarchique tout/partie. Conserver le même mot d' »englobement » a un sens : c'est l'englobement entre termes qui dévoile que, au 2ème niveau, une supériorité en sens contraire apparaîtra mais qu'elle sera elle-même englobée par la première. En raison de cette orientation, nous verrons par la suite qu'il faut comprendre la première supériorité comme étant déjà un englobement : la partie d'un tout contient par avance la possibilité d'une affirmation contradictoire.

8. Indépendamment (je n'avais pas lu Hofstadter) mais pour les mêmes raisons, j'avais choisi (avec l'aide d'André Iteanu) ce dessin pour la couverture de mon livre sur la droite et la gauche dans les classifications sociales (1983; l'édition anglaise de 1987 n'a malheureusement pas conservé cette couverture, pour des raisons de droits de reproduction).

9. v. Tcherkézoff, 1993b 1994a pour les problèmes que posent ces typologies.

10. Pour la situer au coeur de la première relation, celle caractérisant le niveau 1, il faut voir que cette première relation est déjà un englobement (entre termes) : ce n'est pas simplement A>B, mais A>>B, c'est-à-dire un rapport tout/partie (v. ci-dessous).

11. Ce qui fait le grand intérêt du texte de Dupuy est qu'il désigne le bouclage comme point de convergence théorique des divers modèles : A produit B et a besoin de B pour être A. Mais on conçoit que le modèle systémique sera différent si on ajoute que B est issu de A (alors que la réciproque n'est pas vraie). A terme, il y a là un moyen de rendre asymétrique le modèle du bouclage : c'est à cette condition que le bouclage ne sera pas tautologique et deviendra utile pour les sciences sociales.

12. Dans cette deuxième section, j'insisterai davantage sur le rapport entre le modèle de Dupuy (l'englobement peut se retourner) et celui de Dumont tel que je le modifie (où, alors, l'englobement est fixe, car la supériorité inversée n'est plus un englobement). Sur les mêmes faits, j'ai déjà discuté de la logique de l'inversion en opposant au modèle de Dumont (orientation des niveaux) celui de Needham (inversion symétrique qui déclare inutile la notion de "niveau") (v. Needham 1987, Tcherkézoff 1993c). Je ne ferai que rappeler brièvement ce débat et j'en utiliserai les résultats.

13. Cette distinction m'apparaît aujourd'hui cruciale; les formulations de Dumont (1966, 1978, 1979, 1980) et les miennes dans le livre sur les classifications ainsi que dans le Colloque d'Oxford sur les niveaux (Tcherkézoff 1983, 1985) n'avaient pas exprimé clairement cette distinction.

14. Il nous dit aussi que, par conséquent, le vocabulaire et les schémas "hiérarchiques" sont totalement inutiles; d'où sa déclaration (1987 : 140 sq.), reprise peu après par Beidelman (1989), selon laquelle l'article de Dumont sur les classifications (1978) et mon livre sur ce thème (1983) sont une imposture qui prétend soulever des problèmes nouveaux (pour moi : les relations tout/partie) alors que Needham les aurait traités depuis longtemps (1960, 1973,1980) (en ramenant tout à l'analogie de type "A est à B comme C est à D", donc sans se préoccu-

per précisément des supériorités "absolues") (v. Tcherkézoff 1994b).

15. Dumont a précisé souvent l'équivalence historique qu'il fait entre la fonction royale passée et la caste dominante, celle qui possède les droits sur la terre (Dumont 1966 : chap. 7 et App. C).

16. Il est utile de lire les propos qui suivent, à la page 54, où Dumont met en relief la distinction entre cette disposition "hiérarchique" et une interprétation qui ne verrait que la distinction symétrique entre "deux pouvoirs", ce qui aboutit chez un auteur récent qu'il cite, le Père Congar, à penser que, pour Gélase, l'Empire est dans l'Eglise (l'empereur est un croyant) de la même façon que, par ailleurs, l'Eglise est dans l'Empire. (C'est un cas où l'enchevêtrement orienté serait inversable — comme Dupuy le suppose — chaque terme ou niveau pouvant être englobant à son tour).

17. À l'époque, Dumont (1966 [1960] : App. A) opposait le statut « religieux » et le pouvoir. Il les opposait aussi comme une logique « structurale » et une logique substantialiste du commandement et demandait que l'on reconnaisse aux rapports sociaux entre certains individus la possibilité de fonctionner comme les rapports entre certaines idées ou termes classificatoires. Mais il s'intéressait particulièrement au fait que la relation entre des gens commes les Brahmanes et les dominants (représentants l'ancien varna Ksatriya) puissent être comme celles entre les valeurs cosmologiques générales, comme entre le devoir *dharma* et l'intérêt *artha*, donc un rapport tout/partie (Dumont 1971). La distinction est riche de développements potentiels. Dans toute société, si « société » il y a, on trouve un système d'appartenance où l'individu est défini par ce fait d'appartenir - donc une communauté d'appartenance - , mais où ce fait partagé par tous est simultanément créateur d'un premier ordre de différences (la position dans le tout) puisque l'appartenance est précisément à un tout et non à un universel substantialiste (comme l'est l'idée du « genre humain »). Ego est toujours pour quelqu'un et a toujours quelqu'un qui est pour lui « plus représentatif » de l'idée-valeur qui fait l'appartenance (d'où la gradation des interdits qui caractérisent en général ces systèmes). Toute autre chose est la différence - que l'on trouve également dans toutes les sociétés - qui s'instaure comme une mesure de l'inégalité dans l'avoir, dans l'accès à une valeur. Dans le premier cas, c'est le partage d'une appartenance (la société au sens de Mauss) qui produit les différences (et c'est pourquoi une opposition hiérarchique - tout/partie- en rend mieux compte); dans le second c'est la différence d'avoir qui crée les différences sociales (et l'opposition distinctive, qui inclut dans sa logique l'inégalité, en rend compte).

La forme de l'appartenance et celle de l'avoir peuvent varier. Ainsi en est-il de la terre, des droits sur le sol. S'il s'agit d'avoir et de « propriété », la différence dans la main-mise sur le sol crée une stratification (v. la sitution dans les campagnes en Europe). Mais il peut s'agir d'appartenance comme en Polynésie : les hommes appartiennent à la terre, l'inscription sur le sol crée et entretient l'organisation du statut dans le village et, pour le moment, par exemple dans l'Etat du Samoa Occidental où la propriété privée du sol ne concerne que 4% du territoire, les différences en avoir doivent passer par autre chose. Naître ou venir sur une certaine terre, c'est prendre une place dans un cercle de noms ancestraux qui vous donnent immédiatement toutes les obligations de l'appartenance à ce village (tout village est un cercle de noms) et une certaine position statutaire en rapport à l'histoire de ce nom (Tcherkézoff 1992b).

Très généralement, il me semble qu'un modèle qui place les observations ethnographiques en deux niveaux suivant que les faits ressortent plutôt du statut et de la logique de l'opposition hiérarchique ou plutôt de la stratification et de la logique de l'opposition distinctive permet d'introduire dans le compte-rendu anthropologique le dialogue « comparatif » nécessaire entre la vue de l'individu « holiste » comme membre d'un groupe social spécifique (un tout d'appartenance) et celle, universaliste-occidentale, de l'individu "individualiste".

18. v. Apthorpe 1984, Dumont 1979 *Postface* : 398 n. 2; v; aussi Dumont 1966 : 295, n. 118a; Tcherkézoff 1983 : 120-6.

19. Je l'avais souligné (Tcherkézoff 1983). Deux appartenances « égales » réduisent le tout à une collection, et chaque élément appartenant doit alors trouver en substance sa raison d'être (telle est la situation de l'individu « moderne » en rapport à l'idéologie qu'il appelle sienne, « moderne » ou « occidentale » ou « genre humain », etc.). Mais s'il s'agit d'un tout - comme l'est une « société » - , les éléments sont des parties, différentes car ce tout est comme un « corps ». Le « statut » comme appartenance sociale est un fait universel, même si ses formes sont diverses. Sa présence -et cette appartenance différentielle dont nous parlons- n'indiquent pas qu'on a mis le pied dans une « société à statuts », mais que, dans l'aire culturelle considérée, l'unité sociologique dont on parle « fait totalité » pour les intéressés. Par exemple : dans l'aire Nyamwezi, qui comprenait divers royaumes, il s'agit de ce qui constitue un royaume; dans l'aire idéologique-culturelle « française », il s'agit de la communauté politique nationale (Tcherkézoff 1993b, 1994a); dans l'aire samoane et à l'époque actuelle, il s'agit du « village » comme cercle-de-titres (Tcherkézoff 1992b).

20. On retrouve les mêmes conséquences dans la configuration en niveaux des rapports sociaux de sexe à Samoa (Polynésie) où, en un raccourci frappant, la « soeur » qui est servie par son « frère » telle une

déesse au niveau 1 peut devenir au niveau 2 une « femelle » que son frère corrige, car il est le sexe « fort », et que d'autres « hommes » séduisent (Tcherkézoff 1992a, 1993a).

21. J'ai tenté ailleurs de montrer que la relations de valeurs entre la Gauche et la Droite en France était un englobement, qui surdéterminait une partie du jeu politique actuel entre les partis (Tcherkézoff 1994a).

22. Dans mon vocabulaire, le terme d' »englobement » implique déjà par lui-même l'idée d'une inclusion-d'un-contraire. Convenons pour fixer le vocabulaire de l'anthropologie holiste qu'il n'est donc pas un synonyme de l'idée d'inclusion (un terme peut « inclure » des autres quelconques, mais s'il y a « englobement » nous sommes dans le modèle développé ci-dessous).

23. Dumont dit aussi à l'occasion « statut / pouvoir » (mais il s'agit de l'englobement *dharma / artha* qu'il voit en Inde [v. 1966 App. C] et non plus de la distinction théorique des concepts de statut-*Stand* weberien et de *social stratification* de l'anthropologie fonctionnaliste qu'il exposait en 1960, ou encore il dit « pureté / pouvoir » (mais le premier terme est un résumé pour : rapports d'évitement d'impureté au nom du seul rapport pur / impur sans faire encore intervenir dans l'analyse la dimension du territoire et des droits sur le sol).

24. Comme pour l'exemple de l'Inde, il faut encore ajouter l'orientation qui gouverne l'inversion possible. Il ne suffit pas de dire que l'autre côté ne peut pas « être » le tout au même niveau où le premier côté joue ce rôle et qu'il faut donc distinguer des niveaux (comme si l'on pouvait avoir : N1 : A >>B; N2 : B>>A, bref deux englobements hiérarchisés). Si le second côté domine ailleurs, cette domination-là est précisément le « contraire » hiérarchique de l'autre situation où un terme vaut pour le tout : il n'y a plus un rapport tout / partie, la deuxième relation n'est plus de forme « >>« mais simplement « >« .

25. Il est vrai que, tout de suite, Dumont rappelle ce qu'il avait dit en 1966 : « le Brahmane, matrice d'où sort le Ksatriya, est supérieur » mais le livre ne montre pas du tout que le pouvoir serait ainsi une conséquence de la caste (sinon dans les passages où Dumont suppose le fait universel de l'émergence du pouvoir tel que nous modernes le concevons à partir de la religion, ce qui pose toutes sortes de problèmes).

26. Pour cette distinction entre « unité » et « unicité » dans l'analyse de classifications, v. Tcherkézoff 1983 : Index.

27. Par exemple un « centre » par rapport aux côtés droite et gauche; v. le cas du Chef chinois in Tcherkézoff 1983; ou une addition transcendante : l'exemple des 13 rayons du soleil osage qui désignent toute la tribu, celle-ci étant par ailleurs divisée en deux moitiés associées respectivement aux chiffres 6 et 7; v. *op. cit*).