



**HAL**  
open science

# Échange généralisé Consistance et métamorphoses contemporaines d'un carrefour social (confins himalayens de Birmanie)

François Robinne

► **To cite this version:**

François Robinne. Échange généralisé Consistance et métamorphoses contemporaines d'un carrefour social (confins himalayens de Birmanie). Moussons: recherches en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est, 2024, 44, pp.41-67. 10.4000/134x1 . hal-04913531

**HAL Id: hal-04913531**

**<https://hal.science/hal-04913531v1>**

Submitted on 27 Jan 2025

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

# Échange généralisé

## Consistance et métamorphoses contemporaines d'un carrefour social (confins himalayens de Birmanie)

François Robinne\*

Aix Marseille Univ, CNRS, IrAsia, Marseille, France

### L'ÉCHANGE GÉNÉRALISÉ PAR-DELÀ L'ETHNICITÉ

#### Systemes politiques et organisations sociales

La consistance des carrefours sociaux est au centre de cette réflexion ; une consistance sans laquelle un espace carrefour resterait un non-lieu, mais qui ne saurait pas plus se réduire à l'agglutinement de ses composantes. En ce sens, les confins himalayens de Birmanie dont il est ici question ne sont pas compris comme une « mosaïque ethnique » selon l'expression autrefois consacrée, mais en tant que « totalité hétérogène », m'appropriant le concept développé dans un tout autre contexte par Sylvain Lazarus (1996 : 108). On le voit, l'objet d'étude n'est donc pas à proprement parler l'analyse d'un système de parenté connu sous le nom d'échange généralisé, ni même l'organisation sociale d'un groupe ethnique considéré isolément. M'inscrivant dans la lignée d'auteurs tels que Rogers Brubaker (2004) dénonçant toute forme de « groupisme », ou Michel Agier (2013) invitant

\*François Robinne est anthropologue, directeur de recherche émérite, membre d'Aix Marseille Univ, CNRS, IrAsia, Marseille, France. Ses travaux portent sur les espaces trans-ethniques, la sociographie du bouddhisme, les déplacements de populations et les formes de recomposition sociale. Dans *Birmanie. Par-delà l'ethnicité* (Dépaysage 2021), il s'empare des paysages hétérogènes pour interroger la consistance des carrefours sociaux.

à sortir du « piège identitaire », il s'agit – par-delà l'ethnicité, et donc par-delà même les relations interethniques – de décrypter ce qui fait « se tenir-ensemble » un territoire hétérogène (Deleuze & Guattari 1980 : 398). C'est d'ailleurs parce qu'il fut confronté à l'hétérogénéité de la sphère kachin, qu'Edmund Leach introduit les *Political Systems of Highland Burma* (1957 : 12-13) par la notion de « langage rituel » dans une acception débordant « l'insupportable » dichotomie sacré/profane :

*I therefore infer that, despite all cultural and geographical variations, Kachins throughout the Kachin Hills area use essentially the same rather limited set of ritual symbols to make statement about what an anthropological regards as "structural relationships".* (Leach 1954 : 103.)

Les formes de recomposition des systèmes politiques en Birmanie sont le fruit d'un long processus devenu systématique à époque coloniale. C'est toutefois dans toute la violence dictatoriale du coup d'État militaire du 2 mars 1962 que fut mis un terme aussi bien aux principautés bouddhiques qu'aux chefferies claniques. L'exemple birman montre que les structures sociales tendent à survivre à la décomposition des structures politiques. Au moins provisoirement, avant que ne se mettent en place des formes renouvelées de l'ordre socio-cosmique faisant suite à la disparition des anciennes principautés shan (ou taïe) (Tambiah 1973 ; Robinne 2000) ; avant que l'émergence des nationalismes ethniques n'impose localement la généralisation d'instances centralisées venant se substituer aux chefferies claniques (Robinne 2007a, 2007b ; Sadan 2013). Si la disparition concomitante des systèmes politiques des hautes terres de Birmanie est un fait établi (Smith [1991] 1999), tout comme la reconfiguration depuis lors de ces territoires est dans l'ensemble connue, l'état des lieux de l'organisation sociale reste en revanche encore parfois très partiel. C'est en particulier le cas de l'échange généralisé, système de parenté asymétrique fondé sur un cycle long de l'exogamie clanique et lignagère, dont le mariage prescriptif avec la cousine croisée matrilatérale (la fille du frère de la mère) est donné comme le pivot incontournable. Un système que partagent, dans leur grande majorité et par-delà l'ethnicité, les populations montagnardes établies de part et d'autre de la frontière Inde-Chine-Birmanie (Gilhodes [1918] 1968, 1922) ; Lévi-Strauss [1947] 1967 ; Leach 1951) (fig. 1)<sup>2</sup>.

Longtemps soumises à une administration directe ou indirecte des pouvoirs centraux successifs, aussi bien à l'époque coloniale que sous les monarchies précédentes, les principautés bouddhiques des États shan et kachin firent l'objet d'un brusque démantèlement après le coup d'État de Ne Win en 1962. Répartis dans toute l'aire d'influence taïe, les *muöng* (ou *muang*) avaient en commun d'être calqués sur la cosmogonie bouddhique, de type mandala, et d'être dotés d'une administration pyramidale placée sous l'autorité de *sawbwa* (ou *saopha*). Bien que décrits comme des systèmes tantôt « en cercles concentriques », tantôt de type « galactique » ou encore à « emboîtements » (Aung-Thwin 1985 ; Tambiah 1973 ; Condominas [1976] 1980), les schèmes d'organisation politique et territoriale variaient peu d'un domaine à l'autre. En Birmanie, le changement de régime politique imposa du jour au lendemain de nouvelles contraintes entre lesquelles

louvoyèrent les populations de ces hautes plaines – rizicoles pour la plupart – et des collines environnantes. Cela se fit par tâtonnements et de façon parfois très contrastée, mais sans remettre fondamentalement en cause les dynamiques d'échanges au sein d'un territoire dont le modèle paradigmatique de quatre points autour d'un centre reste parfois encore très prégnant (Robinne 2000 et 2008).

Au sud de l'État shan, dans la région du lac Inlé, par exemple, les marchés tournants, la transhumance des buffles et la cérémonie processionnelle dite de Phaung Daw Oo, du nom du site accueillant cinq images du Bouddha à l'origine de la circumnavigation annuelle, continuent de former un maillage suffisamment dense pour ne pas mettre en péril la consistance du territoire hétérogène. Gilles Deleuze et Félix Guattari parleraient « d'agencement » (1980 : 10 *sq.*, 629-630), concept traduit en anglais par assemblage (Collier & Ong 2005). Dans la perspective développée ici, l'emploi de « maillage » paraît mieux correspondre à l'imbrication inextricable, sur le temps long et dans la cyclicité de leurs occurrences, des réseaux d'échanges ainsi qu'aux formes d'adhésion communautaire qui leur sont attachées. C'est là, dans cette dynamique partenariale, que tout paysage hétérogène puise sa consistance (Robinne 2021, 2023). Sans doute plus encore que les soubresauts politiques et les dictatures successives, le tourisme de masse et la marchandisation du territoire introduisent dans la région du lac Inlé – au tournant des années 2010 – des bouleversements dont l'ampleur reste à évaluer (Michalon 2020). Plus au nord, la région de Thibaw connut une évolution en tout point inverse, avec, en particulier, la sédentarisation de la cérémonie processionnelle réduite à une fête de pagode comparable à celles qui prévalent dans la plaine et le delta de l'Irrawaddy, zone d'influence historique des royaumes birmanes. Pour en avoir rendu compte de façon détaillée dans des travaux antérieurs (Robinne 2000, 2008), je ne reviendrai pas sur ces formes évolutives des carrefours sociaux en milieu bouddhique.

Contrairement aux principautés bouddhiques défaites par l'armée birmane, le démantèlement simultané des chefferies claniques fut décidé de l'intérieur, de façon endogène ; l'enjeu pour les élites locales étant alors d'opposer au pouvoir central birman des forces pareillement centralisées, au nombre desquelles la Kachin Independence Organization (KIO) et son bras armé la Kachin Independence Army (KIA)<sup>3</sup>. Les structures politiques des Jinghpaw (ou Jingpo) – sous-groupe kachin auquel est identifié plus globalement l'espace kachin – ont concentré autour d'elles l'essentiel des débats (Leach [1954] 1964 ; Zusheng 1997 ; Maran La Raw 2007 ; Sadan 2013) au détriment des formes de recomposition de l'organisation sociale. Si les formes d'organisations sociales et les structures politiques se situent à l'évidence dans un rapport interactif, elles ne sont pas consubstantielles l'une de l'autre. Tandis que les systèmes politiques restent soumis à des contingences existentielles qui leur échappent très largement (oscillations structurales, coup d'état) ; par contraste, les formes d'organisation sociale évoluent, s'adaptent et se recomposent dans le même temps où se poursuit le processus intemporel des métamorphoses. Il n'y a pas en d'autres termes de lien direct entre une forme d'organisation sociale et un système politique. C'est vrai de l'aire kachin où a longtemps prédominé une oscillation structurale du type *gumsa/gumlao* sans que

soit pour autant perturbée l'organisation sociale en tant que telle, pas plus qu'il n'y a d'incompatibilité entre une organisation sociale de type acéphale et la présence de l'échange généralisé (Kammerer 1998). Le fait que, dans les États chin et kachin, la brusque fin des chefferies claniques ne s'accompagne pas de la désintégration concomitante de l'échange généralisé est de ce point de vue significatif. Car ce ne sont pas dans les seules structures politiques qu'un paysage hétérogène trouve sa consistance, mais dans un maillage partenarial de réseaux d'échanges et d'entraides dont est par essence constitutif l'échange généralisé. Quelle que puisse être l'intensité des ruptures politiques, le paysage hétérogène montre sa capacité à s'adapter, à se renouveler, à se réinventer ; dans tous les cas, le mécanisme de la métamorphose opère (Robinne 2023 : 29). Toute la question précisément restant de décrypter les formes d'adaptation d'une organisation sociale lorsque l'un de ses pivots se trouve ébranlé, voire anéanti.

Depuis la parution en 1954 des *Political Systems of Highland Burma*, Edmund Leach fait figure de précurseur pour avoir mis en avant, à propos des Jinghpaw, la dynamique oscillatoire entre sociétés « autocratiques » de type *gumsa* et sociétés « démocratiques » de type *gumlao*. Si l'ouvrage reste à juste titre un incontournable pour quiconque s'intéresse aux théories de l'ethnicité, l'un des effets collatéraux de son succès est la tendance par les successeurs de Leach – il serait juste de rajouter de F.K. Lehman (1963) également à propos des Chin – à oblitérer les changements intervenus, d'une part, dans le sillage du coup d'État de 1962, d'autre part, avec le développement depuis lors des congrégations chrétiennes. Comme si, du fait de son importance dans la sphère anthropologique toutes aires culturelles confondues, du fait aussi de la fermeture des zones frontalières considérées comme sensibles par les pouvoirs centraux, l'œuvre de Leach eut longtemps pour effet collatéral de figer le modèle kachin au défunt système politique dit *gumsa/gumlao* (démocratique/autocratique) et à une organisation sociale *mayu/dama* (donneurs/preneurs de femme) *de facto* fragilisée.

Les difficultés d'accès au terrain après le coup d'État de 1962 ouvrirent sur le plan académique une ère nouvelle consacrée au dépouillement de l'important corpus ethnographique à des fins théoriques. Dans son analyse comparative des structures élémentaires de parenté, Claude Lévi-Strauss ([1947] 1967) prend pour point focal de sa démonstration les Jinghpaw, sous-groupe kachin implanté des deux côtés de la frontière chinoise, et les Lakher, sous-groupe chin réparti côté indien de la frontière, qu'il lui sera d'ailleurs reproché de confondre. Je reviendrai sur ce dernier point, pour rappeler ici le fait que l'ambition comparative et universaliste du modèle structural amène C. Lévi-Strauss à dresser un panorama des « limites externes », toutes ces « formes altérées » de l'échange généralisé (Mikir, Garo, Lakher). Il met également en avant le « mélange d'échange restreint et d'échange généralisé » (Konyak, Rengma Naga, Lhota Naga, Sema Naga Ao Naga, Angami Naga), c'est-à-dire la concomitance d'un mariage symétrique où A et B sont respectivement en situation de donneurs et de preneurs d'épouses, et d'un mariage asymétrique en vertu duquel A donne à B qui donne à C (Lévi-Strauss [1947] 1967 : 309 sq.). Un constat que fait également Lucien Bernot à propos des

paysans arakanais des Chittagong Hill Tracts, la partie la plus méridionale de l'aire considérée ici. Sur un corpus de cent mariages, L. Bernot dénombre 29 mariages avec la cousine croisée patrilatérale (fille de la sœur du père), 12 avec la cousine croisée matrilatérale (fille du frère de la mère) et 25 avec la cousine croisée bilatérale (Bernot 1967 : 714). Concernant cette fois l'extension géographique de l'échange asymétrique dans la zone indo-birmane, Pascal Bouchery comptabilise « environ soixante-dix groupes ethniques » répartis en cinq grands ensembles linguistiques kachin (4 sous-groupes), naga (14 sous-groupes), kuki-chin (46 sous-groupes), tani (6 sous-groupes), tai (Kamti et Turung) et autres (Karbi et Mishmi) dont il dresse la cartographie (Bouchery 2016 : 19-21, 346-347).

En dépit de l'apport théorique dont reste redevable l'anthropologie, une telle approche comptable du social n'enferme pas moins les groupes dans des variantes qui leur seraient intrinsèques, témoignant s'il le fallait à quel point la tentation identitaire enferme dans sa nasse la dynamique transethnique des réseaux d'échange et des réseaux d'entraide. F.K. Lehman (1970) et Pascal Bouchery (2016) ont certes montré respectivement à propos des Chin et des Tangsa que la relation preneur/donneur, parce qu'elle est tout autant créée que reproduite, constitue un opérateur favorisant les échanges sociaux entre groupes dans un espace régional. Sans toutefois envisager le fait que les négociations opèrent non pas entre groupes ethniques largement virtuels qu'entre partenaires sociaux aux intérêts bien compris, que ce soit, on le verra, pour la nomination d'un chef de village comme l'a montré E. Leach ([1954] 1972 : 111) ou pour le contournement d'appartenances confessionnelles comme décrit plus loin. À aucun moment l'échange généralisé n'est envisagé pour ce qu'il est de façon primordiale, à savoir un espace nécessairement traversant – par-delà l'ethnicité – pour, précisément, prétendre être généralisé.

On le voit, mon propos n'est pas d'entreprendre ici une nouvelle synthèse des études structurales sur le sujet. On se reportera à cette fin aux travaux d'Yves Goudineau dont l'analyse de l'échange généralisé est envisagée sous le prisme de l'œuvre de Marcel Granet, en particulier de la place centrale occupée par les *Catégories matrimoniales* dans les *Structures élémentaires de parenté* de Claude Lévi-Strauss (Goudineau 1988, 2004) ; ainsi qu'à la récente synthèse de Pascal Bouchery dont la dimension comparative est enrichie de matériaux de première main côté Assam indien (Bouchery 2008, 2012 et 2016).

L'approche retenue ici est d'un autre ordre. Elle s'appuie sur des enquêtes effectuées dans les années 2000, principalement dans la région de Myitkyina, capitale de l'État kachin, complétées en 2007 par une mission de deux mois dans le nord de l'État chin (Hakha, Falam, Tiddim). Elle repose par ailleurs sur un choix méthodologique et conceptuel, celui d'évaluer la consistance d'espaces carrefours pris pour objet d'étude. Dans toutes leurs composantes hétéroclites, par définition instables, traversants et non bornés, les carrefours sociaux puisent leur consistance – par-delà l'ethnicité – dans une grammaire commune qu'est, en l'occurrence, l'échange généralisé ; un échange généralisé assailli de toute part, que déstabilisent les centralismes politiques et le prosélytisme chrétien (Robinne 2023).

## Frontières transethniques de l'échange généralisé

C'est dans l'échange généralisé, ses variantes et ses nuances, que le paysage hétérogène trouve ici son expression et déploie ses frontières. Son aire d'expansion aux confins himalayens de l'Inde, de la Chine et de la Birmanie s'étend sur un territoire dont ne rendent compte ni le vieux terme Indochine ni le néologisme Zomia (Schendel 2002 ; Scott 2009 ; Michaud 2010).

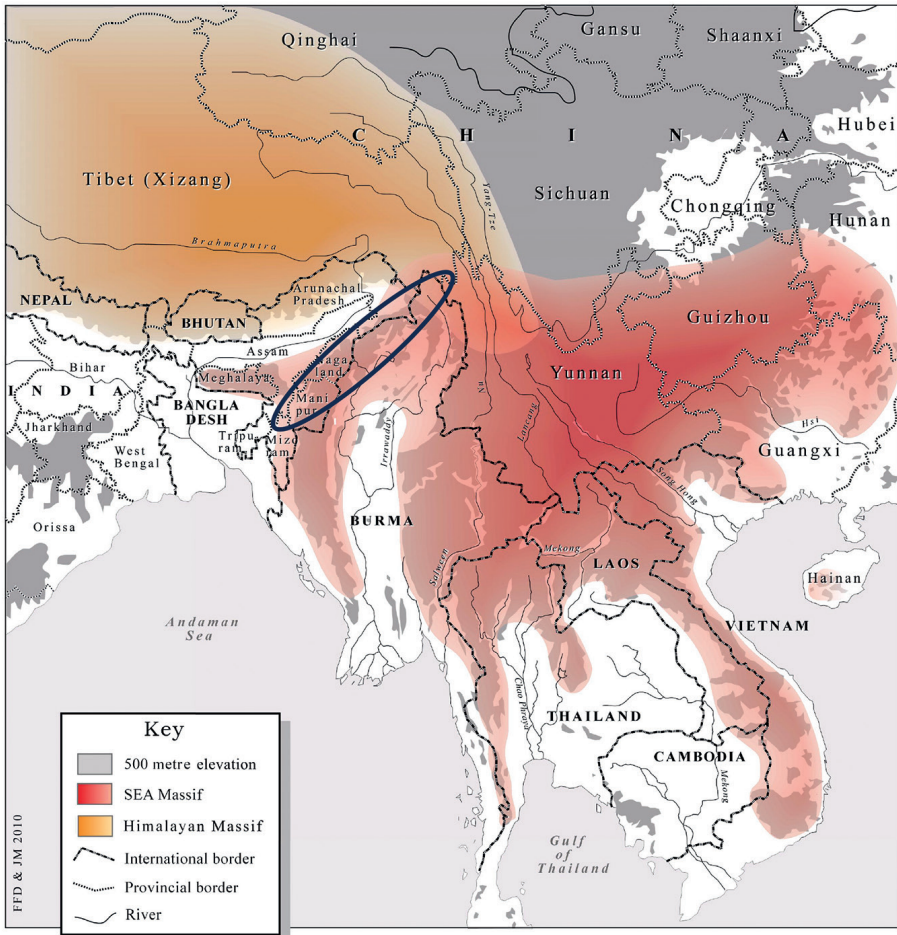


Fig. 1. Aire couverte par l'échange généralisé aux frontières de la Birmanie, de l'Inde et de la Chine

Fond de carte établi par Jean Michaud (2010 : 205).

Décidément précurseur, E. Leach souligne à juste titre que, dans cette région des confins himalayens, l'imbrication linguistique et culturelle prévaut sur les isolats (Leach [1954] 1972 : 87). Il ne conduira cependant pas le raisonnement à terme dans

sa réflexion sur les frontières sociales réduites à leur binarité indo-chinoise (Leach 1960 ; Tambiah 2002 ; Boutry 2011 ; Sadan 2013). Frontières placées pour les unes dans la sphère d'influence indienne : entrent dans cette catégorie les principautés shan, domaines hiérarchisés calqués sur la cosmogonie hindo-bouddhique du territoire, où l'organisation sociale est fondée sur un système de parenté indifférencié. Frontières placées pour les autres dans la sphère d'influence chinoise, dont relèvent, toujours selon E. Leach, les chefferies claniques où prédomine l'échange asymétrique entre clans « preneurs » et clans « donneurs » de femmes. Quant à « Zomia », terme créé par les géographes au tournant des années 2000, il a pour racine l'ethnonyme Zo en usage des deux côtés de la frontière birmane et indienne ; bien au-delà des enjeux nationalistes opposant dans des querelles fratricides Zomi et Mizo, l'aire dite Zomia désigne la vaste chaîne de montagnes allant du massif himalayen à ses confins d'Asie du Sud-Est continentale (Schendel 2002 ; Scott 2009 ; Michaud 2010). Le qualificatif de Zomia apparaît à la fois trop étriqué dans la connotation – nécessairement schématique dans cette formulation – de réceptacle de populations fuyant le joug des pouvoirs centraux (Scott 2009), et trop large du point de vue de l'aire couverte par l'échange généralisé (Sadan 2013 : 183-184).

D'un côté un terme empreint de colonialisme (Indochine), de l'autre un terme controversé et réducteur dans son acception de sociétés contre l'État (Zomia). Substituons-leur un regard décentré en introduisant la notion de carrefour social défini au niveau local comme le maillage transcategoriel de réseaux d'entraides et d'échanges. Trouvant son expression dans la circulation de biens rituels et d'épouses entre patrilignages exogames, c'est peu dire que l'échange généralisé prend au pied de la lettre la notion même de carrefour social. À savoir une dynamique partenariale non pas entre groupes constitués qu'elle traverse, mais embrassant un paysage hétérogène au sein duquel l'exogamie clanique constitue le vecteur, ce « langage rituel commun » tel que conceptualisé par E. Leach :

C'est précisément parce que l'ensemble de la société kachin est composé de nombreux sous-groupes parlant diverses langues qu'on peut s'attendre à trouver, au niveau du rite, un « langage rituel » assez simple et stéréotypé pour être compris de tous les sous-groupes<sup>4</sup>. (Leach [1954] 1972 : 130.)

Au fond, il est indifférent que C. Lévi-Strauss ait confondu Chin et Kachin, car ce qui importe ce ne sont pas les Lakher ou les Jinghpaw, les Shan ou les Kachin ; ce qui importe, c'est la propension inclusive de l'échange généralisé, son imbrication d'un premier abord paradoxale avec l'échange restreint, ses limites face à des formes indifférenciées d'organisation sociale. Le regard décentré auquel conduit l'analyse des carrefours sociaux – dès lors qu'au centre est privilégiée la dispersion – introduit un ordre de grandeur qu'il est possible de formuler par cet aphorisme : à l'instar de toute organisation sociale, l'échange généralisé se joue du piège identitaire.



## ÉCHANGES HIÉRARCHISÉS ENTRE PATRILIGNAGES

## Intérêts positifs pour la cohésion du groupe

C'est à Marcel Granet que l'on doit le décryptage des *Catégories indicatives du destin matrimonial dans la Chine ancienne* (1939). Il défend ainsi l'idée selon laquelle le principe unilatéral de filiation est non pas de développer par la négative un système d'interdits, de tabous et de contraintes, mais de répondre à des « intérêts positifs » en vue d'assurer la cohésion des groupes (Granet 1939: 2). Yves Goudineau (2004: 169) souligne à juste titre que le fait de considérer « l'échange différé » comme « l'envers négatif d'obligations matrimoniales positives » s'apparente à « un véritable retournement de l'exogamie, et *a fortiori* de la prohibition de l'inceste ».

Partant de l'analyse des tablettes funéraires des temples seigneuriaux, M. Granet montre que les ancêtres agnatiques y sont disposés en deux rangées dites *tchao mou*. Chaque rangée ne contient que des ascendants agnatiques. Ils se situent, d'une part, dans un rapport père-fils conçu non pas sur un mode de « filiation » mais « d'affiliation », au sens « d'inféodation » (Goudineau 2004: 168); d'autre part dans un rapport associant petit-fils et grand-père (Granet 1939: 4). Autant de « signes » ou de « traces » qui attesteraient la présence d'un système de générations alternées. Pour étayer sa démonstration, M. Granet établit une passerelle entre des catégories matrimoniales seigneuriales de la Chine ancienne et celles de sociétés contemporaines. Car, argumente-t-il, il n'est possible d'expliquer l'ordre *tchao mou* « qu'à la condition de ne point accepter les affirmations des érudits indigènes », et, en conséquence, d'établir une distinction claire entre dogme (*li*), ce « privilège des classes nobles », et pratiques (*sou*), « qui ne valent, assure-t-on, que pour le peuple » (Granet 1939: 9).

S'appuyant sur les travaux des représentants de l'administration coloniale et des missionnaires à propos des Kachin (Hanson 1919; Gilhodes [1918] 1968, 1922), M. Granet prend pour point de départ de sa démonstration le mode de répartition entre huit catégories composées de sections majeures et de sections mineures, entre lesquelles l'échange est « différé » (Granet 1939: 207-208)<sup>5</sup>. Chaque clan ou lignage exogame se trouve ainsi à la fois en situation de preneur et de donneur d'épouses. Pour un homme, le groupe de donneur d'épouses est prioritairement le clan ou le lignage de naissance de sa mère, et les groupes de preneurs sont ceux de ses gendres et/ou beaux-frères. Aucun groupe ne peut prendre une femme là où il a donné une femme. Un tel système implique, d'une part, que tout mariage oriente durablement les échanges entre patriclans/lignages; d'autre part, que l'échange différé engage au minimum trois groupes; enfin, que dans ce circuit long des échanges matrimoniaux, c'est la société dans son ensemble qui se retrouve impliquée dans un rapport hiérarchisé en vertu duquel les donneurs sont de statut supérieur aux preneurs (Wouden 1968; Lévi-Strauss [1947] 1967: 297).

La société jinghpaw (sous-groupe kachin) est ainsi subdivisée en trois catégories: le groupe donneur d'épouses (*mayu*), le groupe preneur d'épouses (*dama*),

le groupe agnatique dont est issu ego. Ce groupe est appelé *Hhpu-nau*, expression dont le sens littéral est « frère aîné frère cadet », homme et femme parlant. Le critère de séniorité qui prévaut à la génération d'ego s'applique également aux sœurs (*na-nau*) homme et femme parlant. À la génération des petits-enfants, un préfixe permet seul de distinguer un petit-fils d'une petite fille. Employés séparément, *shu* et *ji* désignent, au sein du patrilignage, les petits-enfants et le grand-père paternel d'ego. Employés ensemble dans l'expression *shu-ji* ils renvoient à des rapports d'alliance et à des statuts hiérarchiques entre groupe preneur et groupe donneur :

Le principe selon lequel le *mayu* a un statut supérieur au *dama* trouve son expression logique dans le fait que les « *mayu* des *mayu* » sont officiellement supérieurs aux *mayu*, cependant que les « *dama* des *dama* » sont officiellement inférieurs aux *dama*, comme le montre la terminologie kachin de parenté [...]. Les « *dama* des *dama* » sont *shu*, c'est-à-dire qu'ils relèvent de la catégorie des « petits-enfants » ; réciproquement les « *mayu* des *mayu* » sont *ji* et relèvent de la catégorie des grands-pères<sup>6</sup>. (Leach [1954] 1972 : 112.)

Selon la terminologie vernaculaire, le groupe donneur est ainsi au grand-père ce que le groupe preneur est au petit-fils. Un rapport d'alliance transgénérationnel qui amène P. Bouchery à élaborer le concept évocateur « d'engendrement » pour désigner la hiérarchie *mayu dama* :

Le circuit matrimonial par lequel transitent les femmes est conçu dans cette société sur le mode de l'engendrement. Dans la mesure où les *dama* sont pensés comme des « enfants permanents », il est somme toute assez logique que les *dama* des *dama* soient des petits-enfants, et que les *mayu* des *mayu* soient des grands-parents. (Bouchery 2016 : 144-145.)

Très concrètement, cela se traduit au quotidien par la possibilité d'utiliser l'un pour l'autre les termes d'appellation *shu* et *ji* sans considération de l'âge respectif des personnes. Selon que mon interlocuteur appartient au groupe de preneur d'épouse potentiel (*dama*) je l'appelle « petit-fils » (*shu*) et il m'appelle grand-père (*ji*) ; et inversement, j'appelle « grand-père » (*ji*) toute personne issue de mes *mayu* qui en retour m'appelle « petit-fils » (*shu*) (Robinne 2007b : 85). Cela se vérifie dans la vie quotidienne. Lors de nos nombreux entretiens dans sa maison de Myitkyina, La-Nga-Zau-La, grand chamane (*dumsa kaba*) âgé de près de quatre-vingts ans à l'époque, se tient adossé à la cloison de bambou sur laquelle les photos de famille côtoient les images du Christ. De façon remarquable, il appelle « grand-père » mon accompagnateur La-Seng, pourtant de cinquante ans son cadet ; l'explication tient à ce que le clan Maran, dont est issu La-Nga-Zau-La, est en situation de preneur d'épouses, et donc de statut inférieur, à l'égard du clan Nhkum dont est originaire La-Seng.

P. Bouchery (2016) qualifie la relation grand-père petit-fils selon deux logiques distinctes : 1) un principe d'« obliquité horizontale » s'agissant des générations +2 (dite *lahta tsang*) et -2 (dite *lawu tsang*) selon lequel les donneurs des donneurs sont élevés de deux générations, et les preneurs des preneurs abaissés de deux, principe qui, par conséquent, ne tient compte ni de l'âge ni de la génération entre

ego et alter ; 2) un principe d'« obliquité verticale » s'agissant des trois générations médianes +1, 0 et -1 (dites *lapran tsang*) qui confond dans un même terme des parents appartenant à des générations différentes (par exemple le cousin croisé matrilatéral assimilé dans la terminologie à son père, tous deux étant, chacun à sa génération, les représentants par excellence du groupe donneur). Selon ce principe d'obliquité, les consanguins occupant des positions de parenté distinctes par rapport à un ego, issus de surcroît de générations différentes, sont amalgamés d'un point de vue terminologique.

Un tel jeu de correspondances terminologiques connaît un prolongement dans la désignation prescriptive de l'épouse préférentielle.

### Indications matrimoniales

Tandis que les niveaux de séniorité organisent les relations entre membres d'un même patrilignage et hiérarchisent les rapports sociaux dans leur ensemble, les relations d'alliance entre groupes s'organisent de façon prescriptive. D'un côté un mariage préférentiel avec la cousine croisée matrilatérale – prescription dont rend compte la terminologie mais peu suivie dans les faits (Bouchery 2016 : 360 sq.) –, de l'autre une multiplication de termes de parenté associés à des personnes non épousables.

Dans la relation qu'entretient le patrilignage d'ego (*hpu-nau*) à l'égard des clans où il est en situation de prendre des femmes (*mayu*), un clair système d'équations caractéristiques de l'échange généralisé atteste de la place tenue en théorie par la cousine croisée matrilatérale, c'est-à-dire la fille du frère de la mère considérée comme épouse préférentielle. En territoire chin, parmi les Lakher, un jeune homme associe ainsi le frère de la mère au père de l'épouse (*papu*), tandis qu'une jeune femme associe réciproquement la sœur du père à la mère du mari (*nanang*) (Parry 1932 : 240 ; Lévi-Strauss ([1947] 1967 : 315). En milieu kachin, la terminologie jinghpaw fait état d'équivalences du même type : *tsa* = frère de la mère = père de l'épouse, et *nu* = sœur du père = mère du mari (Gilhodes ([1918] 1968 : 16 ; Leach : [1954] 1972 : 350 sq., 1961 : 28 sq.) (fig. 2).

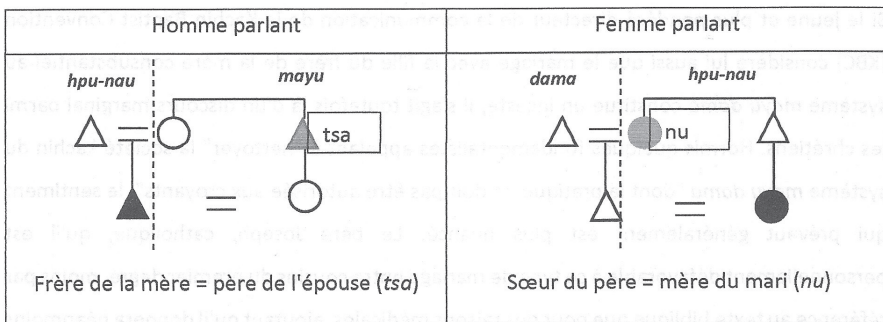


Fig. 2. Équivalences de la terminologie de parenté jinghpaw attestant du mariage préférentiel avec la cousine croisée matrilatérale (CXM) homme et femme parlant

Tandis que ce qui prévaut dans le rapport à mes donneurs (*mayu*) est la tendance à une réduction de la terminologie de parenté par un jeu de correspondances, cette dernière tend au contraire à se démultiplier dans le rapport frères/sœurs (*hpu-nau*) à preneurs (*dama*) dans une logique très descriptive. Y sont détaillées les personnes non épousables : la sœur du père est rendue par *moi* homme et femme parlant ; son mari par *gu* homme et femme parlant ; leur fille par *hkri* homme parlant et par *ning* femme parlant ; leur fils par *hkau* homme parlant et par *gu* ou *rat* selon le degré de séniorité femme parlant. Autant de termes qui entrent dans la catégorie des personnes non épousables à l'instar de l'ensemble des sœurs ou frères réels ou classificatoires.

Si les « catégories indicatives » présentes dans la terminologie de parenté sont des indices fiables de tel ou tel système matrimonial, elles n'en occultent pas moins les variantes spatio-temporelles observées ici et là. Dans le cas de l'échange généralisé, L. Bernot souligne par exemple le fait que le mariage avec la cousine croisée matrilatérale n'est attesté que de façon marginale, ou distante, lorsqu'est observé un saut de plusieurs générations ; le mariage entre cousins germains (enfants d'un frère et d'une sœur) est en effet rare, tandis que celui entre leurs descendants après quelques générations est plus fréquent. Et si dans les années 2000, en milieu jinghpaw, il ne m'a pas été donné de constater l'alliance entre cousins croisés de même génération ou de premier degré, c'est dans le discours des autorités chrétiennes qu'elle ressurgit incidemment. Il est difficile de déterminer si l'approche structurale a eu tendance à surévaluer la place de la cousine croisée matrimoniale comme pivot de l'échange généralisé, ou au contraire si le christianisme a conduit dans les faits à l'interdiction d'un tel mariage malgré son évidence persistante dans la terminologie de parenté.

Lorsque E. Leach conduit ses enquêtes dans les années 1940 dans le cadre de son engagement au sein de l'armée britannique, le christianisme dans la région en est encore à sa phase de développement. Raison pour laquelle il tend à en réduire les impacts, notant ici que « l'activité des missionnaires est restée sans grand effet sur l'organisation structurale de la communauté », faisant néanmoins plus loin état de ses doutes quant à l'impact de « la plupart des Kachin qui occupent aujourd'hui des postes de cadres supérieurs ayant fait leurs classes dans les écoles des missions » (Leach [1954] 1972 : 100, 297). Depuis lors, la multiplication des églises et des congrégations témoigne s'il le fallait de l'omniprésence du christianisme ; au prosélytisme conquérant de la fin du XIX<sup>e</sup> et de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle se substitue de nos jours une dynamique de schismes et de conversions.

John Nhki, originaire de la région de Machambaw près de Putao, dans l'extrême nord de l'État kachin, explique que ses parents ont été convertis au catholicisme au milieu des années 1950 ; ils se distinguèrent en cela de la majorité des villageois devenus baptistes pour les uns, d'autres ayant rejoint une secte bouddhique connue localement sous le nom de « Alun Hpung ». Les propos qu'il tient à leur rencontre sont très virulents. Il les qualifie de *garat*, terme qui désigne dans la terminologie de parenté jinghpaw une sœur aînée d'épouse ou un frère cadet de mari avec lesquels toute relation est de l'ordre du tabou. « Il faut être très strict »

répète-t-il pour dénoncer le mariage avec la cousine croisée matrilatérale. Bien que plus pondéré dans ses propos, le jeune directeur de la communication de la Kachin Baptist Convention (KBC) considère lui aussi que le mariage avec la fille du frère de la mère relève de l'inceste. Hormis quelques fondamentalistes appelant à « nettoyer » la société kachin du système *mayu dama* « dont la pratique ne doit pas être autorisée aux croyants », le sentiment qui prévaut généralement est plus nuancé. Le père Joseph, catholique, se dit défavorable au mariage entre cousins du premier degré, moins par référence au texte biblique que pour des raisons médicales, ajoutant qu'il donnera néanmoins le sacrement de mariage après avoir mis en garde les intéressés contre les risques encourus. Si, comme la majorité des religieux interrogés, il souhaite enrayer ce type d'alliance, il conclut en affirmant ne pas être opposé au système *mayu dama* qui, en soi, ne pose pas de problème aux chrétiens (Robinne 2007b : 71).

Une distinction est ainsi établie entre le mariage prescriptif tenu pour secondaire et l'asymétrie matrimoniale constitutive de l'échange généralisé. En d'autres termes : tandis qu'épouser sa cousine germaine de premier degré est généralement mal vu par l'élite éduquée, la référence au système donneurs/preneurs beaucoup plus vaste qui ordonne la sociabilité ne gêne en rien les chrétiens.

## MARIAGE ASYMÉTRIQUE ET DYNAMIQUE SEGMENTAIRE

### Clans et lignages : un univers de possibles

Se fondant sur des observations de première main, en territoire gauri, dans la partie méridionale de l'actuel État kachin, le père Gilhodes ([1918] 1968 ; [1922] 1996 : 162) fut le premier à décrire avec précision un système d'échange asymétrique entre clans exogames. Le principe en est simple : les Marip donnent aux Lahtaw (Lathong) qui donnent aux Lahpai qui donnent aux Nhkum qui donnent aux Maran qui, par retour d'alliance, donnent aux Marip. L'école structurale a voulu voir dans la cyclicité du système le mode opératoire du mariage asymétrique. On sait désormais qu'il n'en est rien, à l'exception peut-être des chefferies claniques ou des familles de statut élevé à la recherche d'alliances équilibrées (Sadan 2013 ; Bouchery 2016 ; Ramirez & Legendre 2018). La dynamique segmentaire entre clans et lignages montre, dans les faits, que ce qui fait sens dans l'organisation sociale jinghpaw n'est pas le bouclage d'un cycle largement virtuel, mais la prégnance et la capacité de résilience de la relation *mayu dama*, système différé ouvert à tous les possibles, y compris à la fin des structures politiques *gumsa gumlao*, y compris à la symétrie de l'échange restreint, y compris à la tutelle des congrégations religieuses.

L'une des raisons à cette dynamique segmentaire est le principe d'ultimogéniture en vertu duquel le fils puiné, au sens de benjamin (*uma* en jinghpaw), est l'héritier des biens et des titres parentaux, en plus d'être de rang supérieur au premier né. En charge pour l'aîné de partir à la conquête de nouveaux territoires et de fonder de nouveaux clans ou lignages. Dans le prolongement de sa démonstra-

tion concernant le choix stratégique du référent clanique pour les uns, du référent lignager pour les autres, E. Leach ([1954] 1972 : 111) rapporte cette confrontation en lien avec la règle d'ultimogéniture : « Le chef du village Gumjye prétend au titre de chef du domaine, car, dit-il, les Gumjye appartiennent à la lignée du cadet du clan Maran alors que les Nmwe appartiennent à la lignée de l'aîné (*ma gam amyū*) ». Dans le même ordre d'idée, les pierres mémorielles érigées en territoire chin, dans la région de Tedim pour les plus imposantes, témoignent pareillement du départ des fils aînés du village de Mualbem partis fonder, pour l'un, une nouvelle dynastie clanique à Tonzang, pour l'autre une nouvelle subdivision lignagère à Saizang (Robinne 2015 : 225-231).

La primauté du puîné sur l'aîné fait partie intégrante de l'oscillation structurale entre systèmes politiques telle que décrite par E. Leach ([1954] 1972). Tandis que les systèmes « autocratiques » de type *gumsa* tendent à privilégier le principe d'ultimogéniture, les systèmes « démocratiques » *gumlao* privilégient le droit d'aînesse. La hiérarchie aînés/puînés s'avère toutefois être de portée plus globale que leur adjonction à tel ou tel système politique. Dans les versions contemporaines enregistrées sur le terrain, la mythologie étend le droit du puîné aux clans, à leurs lignages et aux sous-groupes kachin. Elle vient en soutien au discours hégémonique des Jinghpaw à l'égard des autres sous-groupes kachin ; présentés dans la mythologie comme étant les derniers nés d'une phratrie de six, ils sont *de facto* de statut supérieur aux autres, prérogative pour le moins sujet à controverses au sein du mouvement pan-Kachin (Robinne 2007b : 127).

Mais la dynamique segmentaire tient aussi aux conjonctures politiques. À partir de 1948, année de l'indépendance de la Birmanie, la reconnaissance dans la Constitution de quatre États ethniques, au nombre desquels l'État kachin, favorisa en retour l'émergence de nationalismes ethniques. La dynamique conflictuelle inhérente à une telle politique identitaire sans cesse renforcée dans les Constitutions successives continue depuis lors de plonger le pays dans un état de « guerre intérieure », expression vernaculaire pour désigner la guerre civile. L'une des conséquences directes de cela est le déplacement des populations montagnardes vers les basses terres, auquel se surajoute un exil massif vers les villes, dont une partie au transnational (Waters *et al.* 2021 ; Campbell 2022). Un tel processus de déterritorialisation touche l'ensemble des hautes terres périphériques et n'est pas propre à la Birmanie. Au Laos, le régime socialiste engagea à partir des années 1990 une politique systématique de « relocalisation (*resettlement*) des minorités ethniques avec sédentarisation définitive en plaine » (Goudineau 2000 : 26). Au Vietnam, les populations du delta du Mékong colonisèrent les hauts plateaux en réponses aux politiques des pouvoirs centraux successifs (Hardy 2003). Au Yunnan, Stéphane Gros montre comment le processus de sinisation contraignit les Drung à passer « d'un habitat dispersé à un habitat en "agglomération", d'un village/lignage à un village multilignager » (Gros 2012 : 256). Sans doute parce que la diversité y est moindre, le processus engagé au Cambodge est très différent ; le rapport des autorités centrales aux montagnards désignés par le générique Phnong ne s'accompagne pas d'une politique de déterritorialisation des hauts plateaux vers les

centres urbains, mais d'une stratégie de valorisation des groupes minorisés associés étroitement au modèle angkorien dans un esprit de khmérité (Scheer 2012). Quels que soient les modes opératoires de l'assimilation, de telles dynamiques ne sont bien sûr pas sans effets au niveau des organisations sociales.

Au sein du sous-groupe jinghpaw, cela se traduit par un désintérêt croissant de la jeune génération à l'égard de la mémoire collective dont dépendent les relations matrimoniales dans un contexte d'échange généralisé. Sans même parler de profondeur généalogique plus spécifique des systèmes *crow-omaha*, il s'agit seulement pour tout un chacun de s'inscrire dans la conformité du système *mayu dama*, c'est-à-dire de prendre là où je ne donne pas. La nécessité s'en faisant sentir, un érudit jinghpaw, Hkasha Wawn Awng, lui parmi tant d'autres, a mis par écrit l'histoire de son patrilignage. Outre le fait que les noms de personnes et leur appartenance lignagère sont assimilés à des noms de famille, les subdivisions claniques sont sans équivalent : les Marip comprennent à eux seuls 278 lignages, 99 pour les Lahtaw, 117 pour les Lahpai, 213 pour les Nhkum et 167 pour les Maran<sup>7</sup>. Une conséquence à la multiplication des patrilignages est qu'ils ne se situent plus en rapport d'exogamie systématique. Non seulement les clans et les lignages sont mis en compétition dans les négociations matrimoniales, mais, qui plus est, les lignages secondaires d'un même lignage principal peuvent être tantôt en situation de donneurs tantôt en situation de preneurs. Des arrangements consistant à prendre pour référent tantôt le clan fondateur, tantôt le lignage issu de la segmentation clanique, sont dans l'ordre des choses, à la limite parfois de transgressions (Leach [1954] 1972 : 110-111 ; Robinne 2007b : 70 ; Sadan 2013 : 136-137 ; Bouchery 2016 : 387).

Certaines alliances litigieuses rentrent dans la norme dès lors que le prix, au sens propre, en a été payé et que la règle en conséquence est considérée par tous comme ayant été respectée. En ménageant de la sorte un univers des possibles – les « intérêts positifs » dont parlait si justement M. Granet –, le système se découvre fondamentalement ouvert. Propension inclusive dont le corollaire attendu se retrouve dans l'échange de biens rituels, tout autant interface de l'exogamie clanique que source de cohésion sociale dont est porteur le système *mayu* et *dama*.

### Rompre la dette (*hka*) pour franchir la rivière (*hka*)

Dans un chapitre consacré à l'échange et l'achat, C. Lévi-Strauss ([1947] 1967 : 276) réfute la critique de Leach lui prêtant « l'idée absurde que, dans la société Katchin, les femmes sont échangées contre des biens [...] Il est clair que, comme dans tout système social, les femmes sont échangées contre des femmes ». En l'occurrence, les échanges de biens rituels de *dama* à *mayu* que génère toute alliance matrimoniale de *mayu* à *dama* cautionnent un pacte social sans cesse mis à rude épreuve et qu'il convient donc de renouveler aussi souvent que possible. Si l'échange de biens rituels cautionne un rapport de solidarité indéfectible, il souligne aussi la hiérarchie intrinsèque du système, ce que E. Leach formule en ces termes :

Le meilleur moyen de faire savoir à tous que l'on possède un objet (qu'on en est maître), c'est d'en donner la possession à quelqu'un d'autre. Certes l'acquéreur a désormais l'objet, mais le donneur garde une souveraineté sur cet objet puisqu'il prend possession (*madu*) d'une dette<sup>8</sup>. (Leach [1954 : 142] 1972 : 172.)

Un tel rapport asymétrique – rapport de séniorité que prolonge, on l'a vu, un rapport d'engendrement – a pour corollaire une relation de type créancier/débiteur opératoire au sein des trois groupes *hpu-nau*, *mayu* et *dama*, c'est-à-dire l'ensemble de la société. Raison pour laquelle le terme pour « dette » (*hka*) préfixe en jinghpaw les expressions *hkaphu-hkanau* (« dette frère aîné-dette frère cadet ») et *hkashu-hkaji* (« dette petit-fils-dette grand-père »). Quel que soit le rapport de parenté, nous sommes nécessairement en situation de dette dès lors que l'échange asymétrique fait que « nous », en tant que groupe, sommes tous donneurs à l'égard des uns et preneurs à l'égard des autres.

L'échange de biens rituels et le partage de viande font l'objet d'une scrupuleuse codification au sein des consanguins et des alliés au sens large. À chaque partie d'un animal sacrifié, buffle ou porc, correspond un récipiendaire : 1) le sang recueilli est la nourriture des esprits ; 2) les cuisseaux arrière sont attribués aux chefs ou aux personnes de haut rang ; 3) les autres membres de la parentèle reçoivent tel ou tel morceau de viande en tenant compte de la hiérarchie *hpu-nau*, *mayu*, *dama* ainsi que de la proximité géographique. Les échanges de biens rituels obéissent à une logique similaire.



Fig. 3. Partage de viande à Saizang

Photo : F. Robinne, octobre 2005

En 2007, à Hakha, capitale de l'État chin, une femme âgée, veuve d'un puissant chef clanique, détaille de mémoire le « prix de la fiancée » auquel son mariage donna lieu quelque cinquante ans plus tôt. Pas moins de treize expressions sont



énumérées, dont chacune contient plusieurs informations : le type de bien (animal, instrument de musique, arme, objet, étoffe) qui donne son nom à l'offrande ; la personne ou le groupe de personnes à qui le bien est destiné ; la nature du partenariat avec ou sans réciprocité (Head [1917] 1955 ; Stevenson [1943] 1968 ; Danel-Fédou & Robinne 2007 : 32-33 ; Khup Chin Pau 2011 : 324). Quatre catégories de partenaires sont concernées en regard d'ego masculin : 1) les frères et sœurs réels ou classificatoires vivant dans un même village, 2) les membres d'un clan allié habitant le même village ; 3) les membres d'un clan allié venant d'autres villages ; 4) les amis, relations, témoins, médiateurs (fig. 3). Ce sont des biens à haute valeur symbolique qui engagent le clan donneur et le clan preneur dans leurs relations futures<sup>9</sup>.

Lors d'une séquence matrimoniale observée en 2005 à Mytikyina, capitale de l'État kachin, les biens destinés aux parents de la fiancée et à ses frères et sœurs comprenaient : un gong offert aux *mayu*, la marque de respect témoignée étant proportionnelle à la qualité sonore de l'instrument et à sa circonférence mesurée en empan ; des rats grillés et des poissons séchés réunis par paires et ficelés ensemble dans une feuille de bananier en signe de fécondité ; une peau de mouton usagée, donnée par la mère du fiancé à sa future bru en signe de transmission ; une paire de boucles d'oreilles offertes aux parents de la fiancée par les sœurs du fiancé en signe de solidarité ; une pipe en argent donnée par le père du fiancé au père de la fiancée en signe de prospérité (Robinne 2007b : 89-94).

Dans un second temps, les négociations concernant les biens offerts aux *mayu* dans leur ensemble sont particulièrement tendues. Les dimensions et le nombre de gongs offerts ne posent pas d'autre problème qu'une surenchère de bon aloi. Le buffle maigrelet attaché au piquet à l'extérieur de la maison des *mayu* fait en revanche l'objet de véhémentes protestations. Les deux paquets de sel réunis ensemble qui symbolisent l'animal ne sont acceptés qu'après discussion houleuse sur son âge, sa corpulence, sa taille, le coloris et l'orientation des cornes, l'aspect des jarrets, la résistance probable à la tâche, etc. ; force est de constater que rien de tout cela ne plaide en faveur des *dama*. S'ensuit un examen des pièces de tissu et des couvertures, pour lesquelles sont estimées la qualité de l'étoffe et des motifs, leur origine artisanale ou industrielle. Un vieux fusil est évalué à sa vétusté, à l'état de la culasse, à la rectitude du canon, aux traces de rouille des différentes pièces. Le prix de substitution censé correspondre aux défenses d'éléphant est jugé désobligeant par les *mayu*. Enfin, la somme d'argent – revue à la hausse – correspond à une compensation versée à l'aînée des deux sœurs qui aurait dû se marier en premier (*ibid.*).

Le tout est finalement conclu par une lecture divinatoire amenant au constat, le plus souvent, d'un déséquilibre des échanges que cherchent à atténuer les éclats de rire généraux. Mais le plus important reste encore à faire : le solde de tout compte dès lors que les relations *mayu dama* sont engagées. Succédant à l'échange de biens rituels des preneurs vers les donneurs, une ultime offrande est faite dans le sens, cette fois, des donneurs vers les preneurs. Cette offrande dite *ri-nhtu* doit son nom aux deux armes liées ensemble : un coupe-coupe ordinaire et une hallebarde à usage purement rituel (Gilhodes [1918] 1968 : 1)<sup>10</sup>. En tendant ces deux armes ficelées ensemble à l'issue de toute cérémonie engageant les deux groupes,

les donneurs (*mayu*) rappellent aux preneurs (*dama*) non seulement la nature indéfectible du rapport qui les unit mais aussi le statut supérieur des premiers sur les seconds de type créancier/débiteur. Mais c'est lors des funérailles, du fait de leur caractère définitif, que le solde de tout compte prend toute son importance.

*Hka* a le double sens de « dette » et de « rivière », celle-là même devant être franchie lors du voyage transmigraire. En 2001, dans le village de Meyan, au sud de Myitkyina, Salai-Lamai-Tawng organise la cérémonie de secondes funérailles de son épouse décédée un an plus tôt. Depuis la cérémonie de premières funérailles et l'installation du corps dans une tombe en forme de maison longue (*mangbru*), l'âme de la défunte n'en finit pas d'errer faute d'avoir été conduite au pays des ancêtres (« *jan ga* », « la terre du soleil »). Elle ne peut le faire sans l'assistance d'un chamane, et à la condition expresse qu'un solde de tout compte ait pu au préalable niveler les relations *mayu dama* (Robinne 2007b : 183-203).

Le dernier jour du rituel de secondes funérailles, une hutte funéraire végétale (*hkinchyang*) est érigée à proximité de la tombe, et une douve creusée tout autour par les représentants du clan Nhkum dont est originaire la défunte (fig. 4).



Fig. 4. Creusement par les *mayu* du veuf d'une douve autour de la hutte funéraire

Photo : F. Robinne, avril 2002

Cette douve est censée séparer le monde terrestre, où se trouve la tombe, du pays des ancêtres dont la hutte funéraire est le symbole. C'est seulement après avoir vérifié que les *dama* ne sont pas en situation de dette à l'égard des *mayu* qu'une passerelle de terre est aménagée en travers du cours d'eau, signe que la transmigration peut débuter. Les membres de la parentèle se retrouvent à l'intérieur de la pièce commune de la maison, face à l'autel dit *numjang*. Au pied de celui-ci, une vannerie à bandeau frontal avec, à l'intérieur, des vêtements et des objets ayant appartenu à la défunte ; il s'agit des quinze biens que, lors d'une lecture divinatoire, l'esprit du corps défunt a fait savoir vouloir emporter. Le chamane

se tient debout, un pied en travers d'un coupe-coupe posé à plat sur le plancher, celui-là même utilisé pour creuser la douve qu'il s'apprête à franchir. Il tient la hallebarde dans une main, comme on tiendrait un bâton de marche ; et, dans l'autre main, un licol symbolisant le buffle accompagnateur sur lequel est censé être juché l'esprit du corps défunt. Un long dialogue ininterrompu s'engage entre le chamane, l'assistance et l'âme du défunt. Alternant langage ésotérique et langage courant, l'officiant s'enquiert auprès de l'assistance quel mode de transport est préférable pour effectuer le voyage transmigatoire : en voiture, en avion, à pied ? « Bien nous irons donc à pied ». Le chamane invective ensuite à maintes reprises l'esprit du corps défunt, pour qu'en aucun cas il ne revienne sur terre perturber ses *mayu*, ses *dama* et ses *hkaphu-hkanau* ; et l'esprit de répondre :

Bon, mon mari, mon fils, ma belle-fille, mes petits-enfants, c'est avec beaucoup de tristesse que je ne m'intéresse plus à vous. Mes frères et mes sœurs (*hkaphu hkanau*) et vous mes parents par alliance (*mayu dama*), je ne m'intéresse plus à vous. Je ne m'intéresse plus non plus à mes terres, à mes buffles, à mes porcs, à mes poules, ni non plus à mes biens précieux. (Robinne 2007b : 200.)

À l'issue de la cérémonie, la courte mais très solennelle offrande *ri-nhtu* est effectuée. Elle vaut solde de tout compte, condition nécessaire au renouvellement du pacte social entre les deux groupes. La hiérarchie donneurs-preneurs est respectée jusque dans la gestuelle. Le représentant des *mayu* en position debout tend les deux armes ficelées ensemble au représentant des *dama* en position agenouillée, la main du premier au-dessus de la main du second (fig. 5). Si la relation *mayu dama* est ainsi strictement régulée par les échanges de biens rituels, la possibilité d'un « substitut » permet, là encore, d'atténuer les contraintes en rendant possibles toutes sortes d'aménagements.



Fig. 5. Offrande *ri-nhtu* de *mayu* à *dama*

Photo : F. Robinne, juin 2004

## « MALAI » SUBSTITUT (MONÉTAIRE) DES ÉCHANGES

Tout d'abord ce double constat aux termes contradictoires. D'une part, à supposer qu'elle n'ait jamais été effective, la référence à la cousine croisée matrilatérale s'efface derrière la primauté du mariage asymétrique de type *mayu/dama*, dont la formule « je ne peux donner là où j'ai déjà pris », à la fois contraignante et inclusive, profite à la pérennité du système. D'autre part, l'appartenance confessionnelle primant désormais sur l'appartenance clanique, c'est l'adhésion communautaire dans son ensemble qui s'en trouve renouvelée en profondeur.

Pungga Jali, autorité culturelle de premier plan au sein de la communauté baptiste de Myitkyina, fut longtemps responsable d'un projet de collecte de matériaux ethnographiques. C'est à lui que l'on doit nombre d'enregistrements et de transcriptions en jinghpaw de rituels chamaniques (Pungga Jali 2001). Son absence aux cérémonies du « prix de la fiancée », préambule au mariage de son fils, n'en fut que plus remarquée. Il refusa d'y participer au prétexte que le départ des deux jeunes à Yangon les a déjà tous mis devant le fait accompli, un prétexte peu convaincant car les mariages par enlèvement sont monnaie courante en milieu jinghpaw. La véritable raison tient au fait que son fils, de confession baptiste, vivait en couple avec une femme catholique, une situation rédhitoire à ses yeux. Dans le même ordre d'idée, Salai-Lamai-Tang rencontra toutes les difficultés à réunir les sommes nécessaires à la tenue des secondes funérailles de son épouse, les chrétiens se refusant à participer à un culte chamanique. Confronté à l'opprobre des membres de son patrilignage, il dut au versement inopiné d'une pension de guerre de pouvoir enfin organiser le rituel funéraire. Tout juste si les membres de la parentèle concédèrent de faire une courte apparition afin de saluer le veuf, mais sans pour autant subvenir aux obligations inhérentes à la solidarité clanique.

Les implications du pluralisme chrétien ne se réduisent pas seulement à une hétérogénéité communautaire. Se substituant au principe de redistribution des richesses, la multiplication des églises – au sens de lieux de culte et de congrégations – au sein des villages a pour conséquence l'éclatement du capital social allié à la captation par les églises de la solidarité clanique. Au processus de concentration des richesses vers les autorités religieuses se superpose la monétarisation des échanges. Ce qui dès lors est nouveau dans les rituels n'est pas à proprement parler le principe de substitution, *malai* en jinghpaw, d'un bien rituel par un autre. Ce qui l'est, c'est le fait que les biens rituels tendent à être remplacés par des sommes d'argent. Certes, les noms des offrandes matérielles (gong, étoffe, pipe, défense d'éléphant etc.) restent sur le plan symbolique dûment consignés sur un cahier de comptes ; dans les faits, la substitution des biens rituels par de l'argent interrompt le cycle des échanges. Là où les biens d'échanges rituels engagent sur le long terme en tant que caution sociale de la solidarité et de la hiérarchie interclanique, les sommes d'argent n'ont quant à elles de retombées que sur le très court terme ; l'accumulation d'un capital social est battue en brèche par la consommation immédiate d'un capital numéraire. La dîme, ou « argent de Dieu » selon la terminologie locale, constitue le prolongement direct de l'individualisation des échanges,

de la réduction drastique du nombre de partenaires ainsi que d'un assujettissement des rapports de solidarité *mayu dama* aux communautés chrétiennes. Avec pour conséquence d'introduire une concurrence forcenée entre les églises de différentes congrégations au sein d'un même village (Danel-Fédou & Robinne 2007 : 39). Le fait n'est pas isolé. L'attribution de noms chrétiens s'inscrit désormais dans le sillage de la globalisation, associée à un franchissement toujours plus avant du processus d'individualisation, en lien avec la primauté confessionnelle.

Malgré ces écueils, l'échange généralisé n'en montre pas moins ses capacités d'adaptation et de résilience. Il s'accommode en particulier de ce qui semble lui être rédhibitoire. Le cas, par exemple, de la règle inhérente à l'échange généralisé selon laquelle je ne peux pas prendre là où j'ai déjà donné, en opposition par conséquent à l'échange restreint. La coexistence sur le terrain des deux systèmes matrimoniaux, asymétrique pour l'un et symétrique pour l'autre, montre pourtant que s'ils sont incompatibles du point de vue de la symétrie et de l'asymétrie des échanges, ils n'en sont pas moins mutuellement intelligibles en termes d'intérêts positifs mutuellement partagés (Lévi-Strauss [1947] 1967 ; Bernot 1967 ; Bouchery 2016). Au sein d'un système général d'orientation matrimonial il est en effet toujours possible de négocier des arrangements qui y contreviennent de façon limitée sans toutefois le remettre en cause. L'ensemble de prescriptions indicatives qui leur est attaché participe selon M. Granet à la cohésion du groupe, C. Lévi-Strauss parlant dans le même sens de solidarité :

Le mariage bilatéral, comme le mariage unilatéral avec la fille du frère de la mère, assurent la meilleure solidarité des groupes familiaux alliés par mariage, mais, en outre, cette solidarité s'étend à l'ensemble du groupe social en parachevant une structure : organisation dualiste, classes matrimoniales ou système de relations. (Lévi Strauss [1947] 1967 : 513.)

La dimension inclusive des structures élémentaires de parenté montre toute son aptitude à mobiliser les contraires pour les retourner à son avantage : en transformant les interdits en intérêts positifs, au point de marginaliser le mariage prescriptif avec la cousine croisée matrilatérale, l'un des fondamentaux, on le sait, de l'approche structurale ; en contournant les incompatibilités supposées via un jeu de négociations pour déterminer le prix à payer, au sens premier du terme, quitte à frôler l'inceste ; ou encore en traversant les catégories ethniques entre lesquelles l'échange généralisé constitue une forme commune de l'organisation sociale. L'important n'est pas de savoir lequel de l'échange restreint ou de l'échange généralisé est antérieur à l'autre, ni même de faire d'une variable d'ajustement le trait dominant de groupes enfermés dans leurs frontières. Ce qui fait sens est la dimension fondamentalement inclusive – par-delà le repli identitaire – de réseaux d'échanges et d'entraides.

L'hétérogénéité trouve à s'épanouir partout où un même cadre normatif aliement différentes formes ; le cas, on vient de le voir, de l'échange restreint et de l'échange généralisé, deux formes matrimoniales théoriquement opposées, que la sphère d'intérêts positifs rend pourtant mutuellement intelligibles. L'hétérogénéité

tend au contraire à s'évanouir là où les normes en vigueur ne sont plus réceptives : le cas par exemple de la prégnance d'un modèle socio-cosmique qui prévaut en Birmanie bouddhique, ou encore du système des castes indien contre lesquelles viennent buter les structures élémentaires de parenté. Un carrefour social se déploie au sein d'un ensemble normatif au-delà duquel il trouve ses limites ultimes.

Lorsque, dans les années 1960, un terme a brusquement été mis aux chefferies claniques de type *gumsa gumlao*, le christianisme pluriel parachevait localement son implantation. Le cours habituellement lent et non linéaire – avancées, retours, croisements, contradictions – de la métamorphose s'accélère. Car, contrairement aux systèmes politiques, une organisation sociale n'est qu'exceptionnellement – le cas de déterritorialisations forcées ou de certains contextes migratoires par exemple – sujet à des ruptures. Elle ne se développe pas moins dans leur sillage. Une fois privée des systèmes politiques qui l'animait, l'organisation sociale *mayu dama* apparaît inextricablement liée aux rapports de pouvoir entre diverses congrégations chrétiennes. La question n'est certainement pas de déterminer dans quelle mesure la première puise dans la seconde les conditions de sa survie, ni même de savoir lequel de l'échange généralisé ou du prosélytisme chrétien offre une assise à l'autre ; les deux se combinent dans un mode opératoire engagé à époque coloniale. Non pas de façon tranchée comme ce fut le cas pour les structures politiques, mais de façon diffuse, dans un long franchissement chargé d'incertitude.

Une sorte d'inversion s'observe au niveau de la redistribution des richesses dont s'emparent les congrégations chrétiennes. L'adhésion communautaire s'en trouve profondément modifiée. En perdant sa dimension sacrificielle, le partage de viande dont les frontières claniques débordent le périmètre villageois se réduit désormais à quelques membres de la parentèle affiliés à une même église ou congrégation. L'organisation sociale *mayu dama* ne vaut que dans la mesure où elle conforte les obédiences confessionnelles. Placée sous tutelle, la codification de la solidarité change moins de nature qu'elle ne voit son périmètre réduit à portion congrue. Non plus organisée de façon extensive vers chacun des membres de la parentèle, mais dans l'entonnoir de la hiérarchie religieuse. Prérrogative confessionnelle à laquelle est désormais tenue de s'adosser l'échange généralisé. Avec *in fine* ce doute quant au devenir du « bien entendu, ces prestations ont lieu entre groupes, non entre individus » tel que formulé par C. Lévi-Strauss ([1947] 1967 : 297) en regard des priorités d'ordre confessionnel. Une dimension collective qui est à réexaminer en regard du pluralisme chrétien dans lequel louvoie désormais l'échange généralisé, à considérer que le qualificatif même de « généralisé » reste approprié.

## Notes

---

1. « C'est précisément parce que l'ensemble de la société kachin est composée de nombreux sous-groupes parlant diverses langues qu'on peut s'attendre à trouver, au niveau du rite, un "langage rituel" assez simple et stéréotypé pour être compris de tous les sous-groupes » (Leach [1954] 1972 : 130).
2. À l'origine de cette réflexion sur l'échange généralisé et ses métamorphoses, il y a l'invitation par les responsables du séminaire « Histoire et anthropologie de la famille et de la parenté » à intervenir dans ce cadre le 16 mars 2023 à l'EHESS Paris. Ma reconnaissance s'adresse tout particulièrement à Jérôme Wilgaux, à Pascal Bouchery et à Stéphane Gros dont les commentaires contribuèrent de manière importante à l'amélioration de la mouture finale. Ma sincère reconnaissance également aux quatre évaluateurs anonymes pour leur lecture attentive d'une première mouture, pour la pertinence de leurs remarques dont certaines ont été introduites in-extenso ou presque.
3. Sur le parallèle entre la fin des chefferies *tusi* côté chinois (en 1954) et la fin des *sawbwa* ou *saopha* côté birman (en 1962), ainsi que sur la situation extrêmement confuse qui suivit l'abolition des différentes chefferies kachin, voir Mandy Sadan (2013 : 333 sq.). Voir également l'étude de Philippe Ramirez (2000) sur les relations d'autorité chez les Indo-Népalais ; y est mise en lumière la prééminence du lien personnel sur l'appartenance au groupe, et notamment à la caste, dans la détermination de la solidarité et des conflits.
4. « *Precisely because the Kachin society as a whole is made up of numerous sub-groups speaking diverse spoken languages we may expect that at a ritual level there is a rather simple stereotyped "ritual language" which is understood by all sub-groups and in which issues of status are constantly represented in much the same way.* » (Leach [1954] 1964 : 102.)
5. Sur le débat théorique concernant un système à quatre et huit classes, voir Goudineau (2004 : 180-182).
6. « *The formal principle by which mayu stand in superior status to dama has a logical extension in that the "mayu of the mayu" are formally senior to the mayu, while the "dama of the dama" are formally inferior to the dama. This comes out clearly in the kinship terminology. [...] The "dama of the dama" are shu, that is to say they are classed as grandchildren; reciprocally the "mayu of the mayu" are ji and are classed as grandfathers.* » (Leach [1954] 1964 : 84.)
7. Une tendance déjà notée par G. A. Grierson à qui l'on doit, pour l'époque coloniale, d'avoir dressé l'une des listes les plus complètes des lignages de chacun des cinq clans primordiaux jinghpaw (Grierson 1927 : 500-502). Par comparaison, voir également sur ce sujet Robinne (2007b : 67 sq.).
8. « *The best way to acquire notoriety as the owner (ruler) of an object is publicly to give possession of it to someone else. The recipient, it is true, then has the object, but you retain sovereignty over it since you make yourself the owner (madu) of a debt.* » (Leach [1954] 1964 : 142).
9. L'évaluation de la qualité et de la valeur intrinsèque des biens d'échanges rituels offerts par les preneurs (*dama*) aux donneurs (*mayu*) nécessite l'intercession de deux médiateurs – *kasa* pour les *dama*, *janhtung* pour les *mayu* – tant chacun d'eux fait l'objet d'après négociations. Les *mayu* et leur médiateur s'isolent régulièrement dans une pièce à part pour discuter de la surenchère à exiger sur chaque bien reçu des

*dama*. Ceux-ci écoutent la proposition du médiateur, et, à leur tour, s'isolent pour revoir à la baisse les exigences des *mayu*.

10. L'extrémité convexe du coupe-coupe et pointue de la lance rappelle les mâts sacrificiels *manau* ou encore l'autel domestique *numjang*. Sont ainsi associées les représentations du soleil (élément féminin) et de la lune (élément masculin) (Robinne 2007b).

## Références

- AGIER, Michel, 2013, *La condition Cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris : éditions de la Découverte, coll. « Sciences humaines ».
- AUNG-THWIN, Michael, 1985, *Pagan. The Origins of Modern Burma*, Honolulu : University of Hawai'i Press.
- BERNOT, Lucien, 1967, *Les paysans arakanais du Pakistan Oriental. L'histoire, le monde végétal et l'organisation sociale des réfugiés Marma (Mog)*, Paris-La Haye : Mouton.
- BOUCHERY, Pascal, 2008, « The Kinship Terminology of the Rongmei Nagas », *European Bulletin of Himalayan Research*, 32 : 109-142.
- BOUCHERY, Pascal, 2012, « The Kinship Terminology of the Sangtam Nagas », *European Bulletin of Himalayan Research*, 41 : 9-29.
- BOUCHERY, Pascal, 2016, *Retour sur la parenté dans le Nord-Est indien*, université de La Rochelle, habilitation à diriger des recherches, mémoire non publié.
- BOUTRY, Maxime, 2011, « Les frontières de Leach au prisme des migrations birmanes ou penser la société en mouvement », *Moussons*, 17 : 105-125.
- BRUBAKER, Rogers, 2006, *Ethnicity without Groups*, Cambridge : Harvard University Press.
- CAMPBELL, Stephen, 2022, *Along the Integral Margin. Uneven Development in a Myanmar Squatter Settlement*, New York : Cornell University Press.
- COLLIER, Stephen J. & ONG, Aihwa, 2005, « Global Assemblages, Anthropological Problems », in *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Aihwa Ong & Stephen J. Collier, éd., Malden, MA : Blackwell, p. 3-21.
- CONDOMINAS, Georges, [1976] 1980, « Essai sur le l'évolution des systèmes politiques thaïs », in *L'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris : Flammarion, p. 259-316.
- DANEL-FÉDOU, Grégoire & ROBINNE, François, 2007, *Microcrédit et changement social au Myanmar (Birmanie). Une étude anthropologique et économique dans l'État Chin*, Paris : Les Éditions du GRET, coll. « Études et Travaux ».
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix, 1980, *Mille Plateaux*, Paris : Les éditions de Minuit.
- GILHODES, P. Ch., [1918] 1968, *Naissance et enfance chez les Katchins. Mariage et condition de la femme chez les Katchins (Birmanie)*, Paris : Republications Paulet, n° 5, juin.
- GILHODES, P. Ch., [1922] 1996, *The Kachins. Religion and Customs*, Calcutta : Catholic Orphan Press.



- GOUDINEAU, Yves, 1988, « Marcel Granet (1884-1940). Un ethnographe de la Chine ancienne – archéobibliographie de Marcel Granet », suivi d'un entretien avec Jacques Gernet : « Marcel Granet devant la Chine et la sinologie », *Préfaces*, 7 : 119-130.
- GOUDINEAU, Yves, 2000, « Ethnicité et déterritorialisation dans la péninsule indochinoise : considérations à partir du Laos », *Autrepart*, 14 : 17-31.
- GOUDINEAU, Yves, 2004, « Lévi-Strauss, la Chine de Granet, l'ombre de Durkheim. Retour aux sources de l'analyse structurale de la parenté », *Cahier de l'Herne*, numéro spécial « Lévi-Strauss » : 165-188.
- GRANET, Marcel, 1939, *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, Paris : Librairie Félix Alcan, Annales sociologiques, collection de l'Année sociologique, série B, fascicule 1-3.
- GRIERSON, George Abraham, 1927, *Linguistic Survey of India*, Delhi, Banarsidass, vol. 1, part 1 & vol. 3, part 2, *Specimens of the Bodo, Naga and the Kachin Groups*, p. 499-528.
- GROS, Stéphane, 2012, *La part manquante. Échanges et pouvoirs chez les Drung du Yunnan (Chine)*, Paris : Société d'ethnologie.
- HANSON, Ola, 1919, *The Kachins: Their Customs and Traditions*, Rangoon : American Baptist Mission Press.
- HARDY, Andrew, 2003, *Red Hills. Migrants and the State in the Highlands of Vietnam*, Singapour : NIAS Press.
- HEAD, W.R., [1917] 1955, *Handbook on the Haka Chin Customs*, Rangoon : Supdt., Union Govt. Printing and Stationary.
- KAMMERER, Cornelia Ann, 1998, « Descent, Alliance, and Political Order among Akha », *American Ethnologist*, 25 (4) : 659-674.
- KHUP CHIN PAU, S., 2011, *A Northern Chin Tradition. Architecture, History, Life, Death and Feasting in Sukte-Kamhau*, Sean Kingston Publishing.
- LAZARUS, Sylvain, 1996, *Anthropologie du nom*, Paris : éditions du Seuil, coll. « Des Travaux ».
- LEACH, Edmund, 1951, « The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 81 (1-2) : 23-55.
- LEACH, Edmund, 1960, « The Frontiers of Burma », *Comparative Studies in Society and History*, 3 (1) : 49-68.
- LEACH, Edmund, 1961, « Jinghpaw Kinship Terminology. An Experiment in Ethnographic Algebra », in *Rethinking Anthropology*, Londres : The Athlone Press, Monograph on Social Anthropology 22, p. 28-53.
- LEACH, Edmund, [1954] 1964, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Londres : The Athlone Press University of London, Fletcher and son.
- LEACH, Edmund, [1954] 1972, *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie. Analyse des structures sociales kachin*, Paris : François Maspéro.
- LEHMAN, F.K., 1963, *The Structure of Chin Society. A Tribal People Adapted to a Non-Western Civilization*, Urbana : The University of Illinois Press, Illinois Studies in anthropology 3.

- LÉVI-STRAUSS, Claude, [1947] 1967, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris : Mouton.
- MARAN LA RAW, 2007, « On the Continuing Relevance of E.R. Leach's Political Systems of Highland Burma to Kachin Studies », in *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia. Reconsidering Political Systems of Highland Burma by E.R. Leach*, François Robinne & Mandy Sadan, éd., Leiden : Brill, Series "Handbook of Oriental Studies" (section III Southeast Asia, vol. 18), p. 31-66.
- MICHALON, Martin, 2020, *Tourisme, politique et appropriation de l'espace dans la Birmanie en transition. Le cas de la région du lac Inlé*, thèse de doctorat en géographie, EHESS, Paris.
- MICHAUD, Jean, 2010, « Editorial – Zomia and beyond », *Journal of Global History*, 5 : 187-214.
- PARRY, N.E., 1932, *The Lakhers*, Londres : Macmillan and Co.
- PUNGGGA JALI, 2001, *Jan ga de sa dat ai lam* [Chemins de renvoi au pays des ancêtres], publication à compte d'auteur, en jinghpaw.
- RAMIREZ, Philippe, 2000, *De la disparition des conflits. Une anthropologie politique népalaise*, Paris : CNRS Éditions, coll. « Monde Indien. Sciences sociales 15<sup>e</sup>-21<sup>e</sup> siècles ».
- RAMIREZ, Philippe & LEGENDRE, Stéphane 2018, « Revisiting Asymmetric Marriage Rules », *Social Networks*, 52 : 261-269.
- ROBINNE, François, 2000, *Fils et maîtres du lac. Relations interethniques dans l'État Shan de Birmanie*, introduction de Charles Macdonald, Paris : CNRS Éditions/Éditions de l'EHESS, coll. « Les chemins de l'ethnologie ».
- ROBINNE, François, 2007a, « Transethnic Social Space of Clans and Lineages : A Discussion of Leach's Concept of Common Ritual Language », in *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia. Reconsidering Political Systems of Highland Burma by E.R. Leach*, François Robinne & Mandy Sadan, éd., Leiden : Brill, coll. « Handbook of Oriental Studies » (section III Southeast Asia, vol. 18), p. 283-297.
- ROBINNE, François, 2007b : *Prêtres et chamanes. Métamorphoses des Kachin de Birmanie*, Paris : éditions L'Harmattan, coll. « Recherches Asiatiques ».
- ROBINNE, François, 2008, « Jeux d'échelle et enjeux : dynamiques identitaires des cérémonies processionnelles en Birmanie bouddhique », dossier thématique « L'ethnicité reconsidérée : éclairages sud-est asiatiques », Bénédicte Brac de la Perrière, Bernard Formoso & Michel Picard, éd., *Aséanie*, 22 : 121-150.
- ROBINNE, François, 2015, « Memorial Art as an Anthropological Object (Chin State of Burma) », *The Journal of Burma Studies*, 19 (1) : 199-241.
- ROBINNE, François, 2021, *Birmanie. Par-delà l'ethnicité*, préface de Michel Agier, La Roche-sur-Yon : Éditions Dépaysage, collection « Sous l'écorce ».
- ROBINNE, François, 2023 : « Anthropologie des carrefours sociaux : une question de consistance », *Lettre de l'INSHS*, 81 : 25-28, URL : [https://www.inshs.cnrs.fr/sites/institut\\_inshs/files/download-file/lettre\\_infoINSHS\\_81\\_0.pdf](https://www.inshs.cnrs.fr/sites/institut_inshs/files/download-file/lettre_infoINSHS_81_0.pdf).

- SADAN, Mandy, 2013, *Being and Becoming Kachin. Histories Beyond the State in the Borderworlds of Burma*, A British Academy Postdoctoral Fellowship Monograph, Oxford: Oxford University Press.
- SCHEER, Catherine, 2012, « Khmers et autochtones. Des études orientalistes aux idéologies ethno-nationalistes », *Péninsule*, 64 (1) : 95-121.
- SCHENDEL, Willem van, 2002, « Geographies of Knowing, Geographies of Ignorance: Jumping Scale in Southeast Asia », *Environment and Planning D: Society and Space*, 20-6 : 647-668.
- SCOTT, James C., 2009, *The Art of not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven & Londres: Yale University Press.
- SMITH, Martin, [1991] 1999, *Burma. Insurgency and the Politics of Ethnicity*, Dhaka-Bangkok-Londres: The University Press-White Lotus-Zed Books.
- STEVENSON, H.N.C., [1943] 1968, *The Economics of the Central Chin Tribes*, Bombay: The Times of India Press.
- TAMBIAH, Stanley J., 1973, « The Galactic Polity in Southeast Asia », in *Culture, Thought, and Social Action*, Cambridge: Harvard University Press, p. 3-31.
- TAMBIAH, Stanley J., 2002, *Edmund Leach. An Anthropological Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WATERS, Tony, SOUTH, Ashley, VADDHANAPHUTI, Chayan & CORBIN, Luke, éd., 2021, *Moving Around Myanmar: Migration in, from and back to Burma*, Chiang Mai: Regional Center for Social Science and Sustainable Development (RCSA), Chiang Mai University Press.
- WOUDEN, F. A. E. Van, 1968, *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*, Leiden: KITLV, Translation series 11; The Hague, Martinus Nijhoff, traduction R. Needham (1935, *Sociale Structuurtypen in de Groot Oost*, Leiden, Ginsberg).
- ZUSHENG Wang, 1997, *The Jingpo Kachin of the Yunnan Plateau*, préface de F.K. Lehman, Tempe: Arizona State University, Program for Southeast Asia Studies, Monograph Series.

---

**Résumé:** Cette réflexion sur la consistance des carrefours sociaux prend pour étude de cas une organisation sociale bien particulière qu'est l'échange généralisé; véritable grammaire commune aux populations des confins himalayens de Birmanie, elle y tient lieu de « tenir-ensemble » (Deleuze & Guattari 1980). Du fait de leur positionnement en tant qu'espace carrefour, à la fois géographique et sociétal, les hautes terres de Birmanie donnèrent lieu durant la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle à un ensemble d'études monographiques relatives aux « tribus » et aux « groupes » – la terminologie dominante à l'époque – répertoriés en tant que Chin, Naga, Kachin, etc. Leurs auteurs mirent en avant un trait récurrent d'une organisation sociale basée sur l'échange asymétrique entre clans « donneurs et preneurs de femmes ». À partir de la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle, ce très important corpus alimenta un débat théorique initié par l'anthropologie structurale concernant les « catégories indicatives du destin matrimonial » autour desquelles s'organise « l'échange généralisé ». Les travaux fondateurs de Marcel Granet (1939), de Claude Lévi-Strauss (1947), d'Edmund Leach (1954), pour ne mentionner qu'eux, sont considérés dans ce qui suit en regard de la disparition subite

– résultante d'un long processus – des systèmes politiques provoquée par le coup d'État birman de 1962. Ce qu'il s'agit de comprendre, sur la base d'enquêtes de terrain effectuées dans les années 2000, sont les formes de neutralisation, d'appropriation et autres manipulations dont fait l'objet depuis lors l'échange généralisé. En cause, sur le plan factuel, l'émergence de centralismes politiques et religieux à propension hégémonique ; mais également, d'un point de vue méthodologique et conceptuel, la portée trans-ethnique de l'échange généralisé et le choix d'évaluer sous cet angle et dans la longue durée la consistance d'un paysage hétérogène.

***Generalized Exchange: Consistency and Contemporary Metamorphoses of a Social Crossroads (Himalayan Borders of Burma)***

**Abstract:** *This reflection on the consistency of social crossroads takes as a case study a very specific social organization that is generalized exchange; the position defended here is that it serves as a “holding together” of the heterogenous landscape (Deleuze & Guattari 1980). In the first half of the twentieth century, the range of the Himalayan highlands bordering Burma/China/India gave rise to a series of monographic studies of the “tribes” and “groups”—the dominant terminology at the time—known as Chin, Naga, Kachin, etc. Their authors highlighted a recurring feature of a social organization based on asymmetrical exchange between “wife-givers” and “wife-takers” clans. From the second half of the twentieth century onwards, this vast corpus fueled a theoretical debate initiated by structural anthropology concerning the ‘categories indicative of matrimonial destiny’ around which “generalized exchange” is organised. The seminal works of Marcel Granet (1939), Claude Lévi-Strauss (1947) and Edmund Leach (1954), to name but a few, are considered in what follows in the light of the sudden disappearance—although the result of a long process—of the political systems provoked by the Burmese coup d'état of 1962. The aim of this article is to understand, on the basis of fieldworks carried out in the 2000s, the forms of neutralization, appropriation and other manipulations to which generalized exchange has been subjected since then. From a factual point of view, this is due to the emergence of political and religious centralisms with a hegemonic tendency; but also, from a methodological and conceptual point of view, to the trans-ethnic scope of generalized exchange and the choice of evaluating from this angle over the long term the consistency of a heterogeneous landscape.*

**Mots-clés:** Birmanie, Kachin, Naga, Chin, carrefour social, tenir-ensemble, échange généralisé, intérêts positifs, langage rituel commun, métamorphoses, centralismes politiques, christianismes

**Keywords:** *Burma, Kachin, Naga, Chin, social crossroads, holding together, generalized exchange, positive interests, common ritual language, metamorphoses, political centralism, Christianities*

