



**HAL**  
open science

## **Paysages de l'hybridité en Birmanie**

François Robinne

► **To cite this version:**

François Robinne. Paysages de l'hybridité en Birmanie. Moussons : recherches en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est, 2011, Les frontières " mouvantes " de Birmanie, 17, pp.45-63. <10.4000/moussons.517>. <halshs-01866866>

**HAL Id: halshs-01866866**

**<https://shs.hal.science/halshs-01866866v1>**

Submitted on 3 Sep 2018

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

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



HAL Authorization

# Paysages de l'hybridité en Birmanie

François ROBINNE \*

## COHÉRENCE DES CARREFOURS TRANSETHNIQUES

Du fait de la dimension composite, hétérogène, de tout paysage social, une nécessaire cohérence d'ensemble se dessine, aussi instable soit-elle. C'est du moins le postulat que je propose de développer dans ce qui suit, en prenant pour base des carrefours généralement qualifiés de multiethniques afin, précisément, de nous émanciper de ce déterminisme ethnique quelque peu encombrant et de voir en quoi cette hétérogénéité fait sens à force de prendre corps. Dans leur essai sur le territoire, Gilles Deleuze et Félix Guattari (1980 : 398) formulaient en ces termes la problématique du « tenir ensemble » d'éléments hétérogènes :

Une première question serait de savoir ce qui fait tenir ensemble toutes ces marques territorialisantes, ces motifs territoriaux, ces fonctions territorialisées dans un même intra-agencement. C'est une question de consistance : le « tenir ensemble » d'éléments hétérogènes.

Le point de départ de cette problématique remonte à 1994 lorsque j'orientais mes recherches sur les problématiques de l'ethnicité et des relations interethniques dans le district de Nyaung-Shwé. Située dans l'État Shan de Birmanie, la région est fondamentalement marquée par la diversité de son peuplement que contribue à fédérer l'évolution concomitante de la cérémonie processionnelle de cinq images de Bouddha autour du lac Inlé et du cycle économique reposant sur le système dit de

\* François Robinne est anthropologue, directeur de recherche au CNRS et directeur de l'Institut de Recherche sur le Sud-Est Asiatique (IRSEA, UMR 6571, CNRS, université de Provence). Cet article est la réécriture d'un texte rédigé à l'origine en anglais dans le cadre du panel « Ethnicity at the crossroads? Borders areas and dynamics of belonging » coordonné par Olivier Evrard dans le cadre de la 2<sup>nd</sup> Conference of the Asian Borderland Research « Borderlands: Enclosure, Interaction and Transformation » qui s'est déroulée du 5 au 7 novembre 2010 à Chiang Mai. Je remercie Olivier Evrard, Maxime Boutry et Guy Robinne pour leurs commentaires délivrés au cours des différentes phases d'avancement de cette réflexion.

« cinq jours un marché ». Il ne s'agit là que des trames les plus visibles d'un maillage beaucoup plus dense, mais la combinaison de ces deux sphères économique et religieuse canalise les mouvements des biens et des personnes, assurant par là même la suprématie – politique et/ou symbolique – à ceux qui en ont la maîtrise. La cohérence des formations identitaires en milieu hétérogène pourrait être étendue à d'autres paysages sociaux comparables, partout où le bouddhisme opère comme un vecteur fédérateur (comme à Thibaw dans l'État Shan du nord), mais également partout où le christianisme est indissociable des aspirations nationalistes comme dans les États Chin et Kachin, et, plus largement, partout où j'ai été amené à faire des enquêtes de terrain en milieu urbain ou rural.

Dans tous les cas, le choix qui s'est peu à peu imposé de ne pas considérer, au moins dans un premier temps, le référent ethnique – voire même interethnique – m'a conduit à porter l'analyse sur les carrefours et à transgresser les frontières quelles qu'elles soient. Les carrefours non seulement renvoient à des zones de convergence où se croisent et où s'établissent des populations d'origines diverses et qui se trouvent *de facto* en situation de partenariat, avec ce que cela peut induire en termes d'alliance, de concurrence, ou de conflits; les carrefours renvoient également à la nature conceptuelle des paysages sociaux lorsqu'ils combinent par exemple différents systèmes politiques fonctionnant sur un mode oscillatoire (Leach 1954), ou différentes sphères culturelles et thérapeutiques imbriquées tel que le rapport entre bouddhisme, culte des esprits, astrologie, etc. (Coderey 2010, 2011), ou encore différentes familles linguistiques dont les situations de contacts ont conduit les spécialistes à théoriser et à développer le concept « d'aires linguistiques » (Thomason 2000, Enfield 2005, Vittrant 2010<sup>1</sup>). Au-delà de la dynamique d'emprunts et d'acculturation, au-delà même de la propension au syncrétisme, la question centrale que posent les situations de carrefours est la cohérence de l'ensemble composite.

Les carrefours conceptuels et les frontières sociales envisagées ici trouvent leur expression dans ce qu'il a longtemps été convenu d'appeler – y compris par moi-même – le contexte « multiethnique » qui caractérise l'État Shan de Birmanie et son corollaire que sont les relations « interethniques » (Robinne : 2000). Mais les expressions « interethnique » et « multiethnique » indiquent elles-mêmes les limites inhérentes à l'approche essentialiste centrée sur l'altérité ethnique et sur les représentations de l'Autre (Durkheim & Mauss 1903). En dépit du fait que l'identité ethnique n'est plus dissociée de nos jours de la dynamique des réseaux (Leach 1954, Conrad 1989, Evrard 2006), l'approche qui consiste à substituer les relations interethniques aux catégories ethniques a changé partiellement – et partiellement seulement – notre compréhension des processus identitaires.

Je suis désormais de ceux qui défendent le fait qu'il existe des similitudes entre un groupe ethnique considéré pour lui-même et par lui-même et des groupes ethniques limitrophes considérés dans leurs interactions. Dans les deux cas, les catégories ethniques établissent les limites; dans les deux cas, la catégorie ethnique est le point focal de l'analyse. Bien que la perspective essentialiste soit depuis quelque temps déjà clairement dénoncée, l'écart supposé entre l'identité ethnique et les relations interethniques est tenu et l'approche n'est pas intrinsèquement différente (Amselle 2001, Robinne 2008).

En employant l'expression « interethnique », chercheurs, politiques et développementalistes s'approprient plus ou moins inconsciemment le leitmotiv idéologique utilisé par les nationalistes, les représentants des pouvoirs centraux ou des institutions internationales. À travers la question, récurrente, des origines, de l'appartenance ethnique, des mariages mixtes au sens de mariages entre membres d'origine ethnique différente, les anthropologues enfermés dans leur propre univers ethnocentré gardent à l'esprit le référent ethnique. Au point finalement de ne pas donner à l'informateur d'autre choix que d'orienter sa réponse vers une dimension catégorielle adaptée à la question posée.

Plutôt donc que de considérer la pluralité culturelle ou la dynamique interethnique fondées l'une et l'autre sur un principe d'altérité, c'est le tout composite qui est ici pris pour objet d'étude. En embrassant au prime abord un paysage social dans ce qu'il peut avoir de plus complexe et de plus diversifié et en considérant les connexions de ce flou composite comme mode opératoire aux processus identitaires, je me réfère très explicitement au concept « d'espace de dispersion » développé par Michel Foucault (1969 : 52-53 ; Robinne 2007b). Au lieu de dresser des « tables de différence » autour d'un centre que sont respectivement les marqueurs culturels attachés à un déterminant ethnique ou encore les minorités dans leurs rapports au pouvoir central, une telle approche suppose un dépassement de l'altérité par une mise en perspective conjointe de l'hétérogène dans la formation du social.

De la même manière que nature et culture ont besoin d'une « explication conjointe » (Latour [1991] 1997) – le fameux « par-delà nature et culture » (Descola 2005) –, et de même que, dans un contexte bouddhique, un ordre social nécessite d'être articulé à un ordre cosmique (Robinne 2000, Coderey 2011), les formations identitaires au sein d'un espace composite appellent un dépassement des unités discrètes pour une mise en perspective de l'ensemble interactif. Une telle problématique amène à embrasser dans sa globalité la dynamique inclusive de tout paysage social conçu en termes d'hybridité, nécessitant une explication conjointe des parties constitutives du tissu social et de la dynamique de réseaux par lesquelles un ensemble hétérogène découvre sa cohérence et, à partir de là, sa capacité à se reproduire et à se recomposer de nouvelles cohérences.

Ce postulat, on s'en doute, s'avère redoutable lors des enquêtes de terrain. Il impose sur le plan méthodologique que la dispersion physique et conceptuelle inhérente à tout paysage social soit intégrée en amont de toute autre considération. Et ce, malgré parfois l'évidence à laquelle voudraient nous réduire les discours où le référent ethnique est souvent récurrent, malgré encore la prégnance des référents mythiques, des rituels collectifs, des éléments de la culture matérielle au premier rang desquels les vêtements et l'alimentation ou encore l'art de la vannerie. Un tel positionnement théorique ne saurait donc être réduit à un déni ou à un évitement de l'ethnicité et du patrimoine culturel dont elle se drape. Partir de ce point axial qu'est l'hybridité impose « seulement » que les référents ethniques soient réintroduits dans un second temps, lorsqu'ils s'avèrent – si c'est le cas – partie constitutive d'un processus discursif qui opère essentiellement dans le sillage du politique, et que reprend volontiers à son compte tout un chacun habile à composer avec ce « jeu de rôle » identitaire assumé (Lehman 1967 : 106-107<sup>2</sup>).

En dépassant les limites catégorielles et les dynamiques relationnelles confinées à des unités discrètes, la prise en compte d'un ensemble hybride et composite, en plus de nous inviter à reformuler notre approche de terrain, nécessite de prendre du recul avec la notion d'espace social élaborée par Georges Condominas (1980 : 75). Que cet « espace social » soit défini : « comme l'ensemble des systèmes de relations caractéristiques d'un groupe déterminé [...] » (*ibid.*) ou que l'espace social exprime : « une entité qui inclut, en plus de ces termes, d'autres systèmes de relations : celui qu'implique leur organisation étatique [...] celui qui rend compte des rapports entretenus avec les groupes voisins et, quand cela se présente, ceux qu'il a absorbés [...] » (*ibid.*<sup>3</sup>), dans tous les cas, l'ethnicité est un préconçu – un de ces « tenus pour acquis » contre lesquels s'élevait Foucault (1969<sup>4</sup>) – qui fragilise la notion même d'espace social.

Pour cette raison, le concept de « paysage social » s'avère en meilleure adéquation avec une problématique centrée autour de l'hybridité et de la transethnicité. Car si l'étude d'un paysage social a bien pour point focal les relations entre les composantes sociales, religieuses ou matérielles, l'imbrication du tout ne saurait être réductible ni à un groupe défini – quasi-échantillon – pris pour objet d'étude, ni aux relations entre différents groupes ethniques. Au contraire, paraphrasant Deleuze et Guattari dans leur métaphore du rhizome sans début ni fin (1980 : 32)<sup>5</sup> ainsi que Latour dans sa notion de milieu ([1991] 1997 : 111)<sup>6</sup>, l'étude d'un paysage social consiste à se saisir de l'ensemble hétérogène d'où émergent éventuellement, à ses marges et à un niveau d'échelle différent, les catégories ethniques.

Une telle problématique centrée sur les carrefours nous amène en d'autres termes à substituer les entités discrètes par les dynamiques de réseaux, l'altérité d'un espace social par l'intériorité d'un paysage social, et la notion de multiethnicité par celle de transethnicité.

## DÉFINIR LA « TRANSETHNICITÉ »

La définition retenue ici pour qualifier la notion de « transethnicité » est en partie basée sur l'étymologie du préfixe latin « trans- », dont le champ sémantique est très étendu si l'on considère la prolifération des mots composés tels que « transalpin », « transatlantique », « transsexuel » et, plus récemment « Trans Musicales » par référence à un festival de musique breton « basé sur l'éclectisme [...] au carrefour de tous mouvements ». Et c'est sur la base du concept de « transterritorialité », associé à celui de « transdestinée » que Frédéric Durand (2004) suggéra une nouvelle lecture du sud-est asiatique.

La notion de « transethnicité » qui oriente mes recherches depuis maintenant quelques années (Robinne 2007a, 2008, 2010) ne traduit pas l'idée de franchissement par lequel s'effectue le passage d'un pôle à l'autre. Elle demande à être comprise dans la continuité de travaux consacrés à l'élaboration des concepts de « branchements » (Amselle 2001), de « transculturel » (Demorgon 2005 : 156-157), de « transnationalisme » et de « hétérogénéité » par référence aux diasporas et la « riche interdépendance entre des éléments dispersés » (Bordes-Benayoun & Schnapper 2006). Mais tandis que la « transnationalité » est basée sur une dynamique centripète inhérente à la dispersion géographique de migrants dans le cas d'une diaspora, la « transethnicité »

repose sur une dynamique centrifuge d'un paysage social composite. Celui-ci trouve son essence dans une nébuleuse relationnelle qui se joue des limites catégorielles. L'articulation de ces deux critères que sont le dépassement des unités discrètes et la dynamique des réseaux n'est pas sans faire écho à ce que Sartre (1943 : 277-278<sup>7</sup>) qualifiait de « liaison fondamentale et transcendante à autrui ».

À ma connaissance, c'est à Deirdre Meintel (1993 : 65-66) que nous devons la corrélation entre les deux concepts de transnationalité et de transethnicité appliqués aux communautés migrantes de Montréal sur la base de solidarités culturelles capables d'activer les identités ethniques « selon le contexte et la conjoncture » (*ibid.* : 76). Travaillant sur une thématique similaire, Aleksandra Ålund (2003 : 256) a développé quelque dix ans plus tard le concept de transethnicité dans son analyse entre migrants de différentes origines établies dans les pays scandinaves :

*Cultural crossing is a manifestation of new identities, ethnicities and (political) solidarities [...] In this vein of thought, the notions of « transethnic » and « transcultural » is just another way of defining cultures and ethnicities as dynamic and border crossing social creations rather than fixed or primordial forms of heritage or traditions embodied in particular ethnic groups.*

Dans sa présente acception, le préfixe « trans- » ne saurait être réduit à l'idée de traversée. Il signifie « au-delà », ou « par-delà » au sens donné à ce terme par Descola (2005) : *Par-delà nature et culture* et par-delà les unités discrètes, quelles qu'elles soient, ethniques ou d'un tout autre ordre ; au-delà même de l'altérité et la dichotomie structurale qui lui est corrélée, au-delà encore de l'homogénéité. Pour faire sens, un espace de dispersion se caractérise par un principe de connexions, un principe d'hétérogénéité et un principe de multiplicité<sup>8</sup>. En aucun cas un espace de dispersion n'est réductible à un contexte « multiethnique » dès lors qu'il n'opère pas par addition d'entités discrètes avec leurs limites respectives. En ce sens, Deleuze et Guattari (1980 : 32) avaient raison lorsqu'ils avançaient qu'un « plateau n'a ni début ni fin ».

L'élaboration du concept de « transethnicité » est à la fois à la croisée de différents auteurs travaillant sur les questions identitaires en milieux dispersés – les diasporas, l'immigration, les relations interethniques – et à la convergence de différentes disciplines telles que l'anthropologie, la linguistique et l'épistémologie. Dans notre cas, la formation identitaire n'est pas considérée à travers le prisme catégoriel – quand bien même considéré dans une perspective dynamique de relations et de réseaux – mais dans la globalité d'un paysage social hétérogène et dans les modalités de son déploiement.

Une telle problématique non seulement incite à mettre de côté – au moins provisoirement – le surdéterminant ethnique ; mais elle conduit qui plus est à une révision drastique de notre acception de l'identité et, subséquentement, de notre approche méthodologique sur le terrain. Le fait de ne pas considérer l'ethnité pour un acquis implique quelques choix difficiles et de renoncer à certains préconçus, parmi lesquels :

- le choix de prendre pour objet d'étude un espace de dispersion et son hybridité intrinsèque ;
- le choix d'identifier des faisceaux de réseaux comme vecteurs de la formation identitaire ;

- le choix de considérer les partenariats comme véhicules de la hiérarchie ;
- le choix de réintroduire l'ethnicité quand – et seulement quand – elle apparaît dans les discours, principalement parmi les élites politiquement engagées.

Le fait de mettre l'ethnicité de côté – au moins dans un premier temps – présuppose l'introduction de différents niveaux d'échelles : en plus du niveau d'analyse national et politique, le niveau local nécessite d'être considéré dans la dynamique de ses réseaux internes et de leurs enjeux ; comme l'écrit Wen-Chin Chang (2008 : 100) « *inquiry into the indeterminate aspect of ethnicity in individual members is often ignored* ». Lorsqu'elles sont considérées, les relations sont généralement limitées au pouvoir central et aux populations de la périphérie dans un rapport hiérarchique où « les groupes culturels deviennent à des degrés divers aliénés à l'Etat » (Brown 1994 : 262)<sup>9</sup>, justifiant en l'occurrence l'usage du terme « minorités » et confinant les relations à l'opposition « *polts* » et « *ethnos* ». Aussi décisive soit-elle, cette interprétation dichotomique, verticale et exogène constitue seulement une facette de l'Autre. Localement, les articulations entre le politique, le social, le religieux et l'économique – pour ne mentionner ici que ces sphères du social mais qui demanderaient à être étendues à l'ensemble des dynamiques relationnelles – sont parties constitutives du processus de cohésion sociale.

Résituée dans les dynamiques de partenariats et de réseaux locaux, l'ethnicité devient un marqueur culturel au même titre que les autres marqueurs culturels avec lesquels elle s'articule à des degrés divers et aux limites extensibles. Chez les chrétiens kachin, par exemple, l'appartenance religieuse est indissociable de l'appartenance ethnique, l'association des deux rangeant les individus dans des catégories moins rigides et moins closes qu'il n'est généralement laissé entendre par les intéressés eux-mêmes. L'artefact mis en œuvre se découvre d'une grande malléabilité, y compris dans les champs du social décrits comme étant les moins malléables. C'est le cas de l'échange généralisé, censé être l'apanage des seuls Jinghpaw-Kachin mais qui se découvre beaucoup plus intégrateur que ne le laisse entendre le poids des prescriptions et des interdits (Robinne & Sadan 2007 ; Robinne 2010a) ; Cornella Ann Kammerer pour les Akha (1990) et Philippe Ramirez (2007, 2010) l'ont montré à propos des populations des marges assamaïses, le fait n'est pas propre aux seuls Kachin.

Dans la région de Nyaung-Shwé, j'y reviendrai, les fêtes de pagodes et les cérémonies de prise de robe des jeunes novices englobent sans distinction de langue ou de culture les villageois vivant sur ou autour du lac Inlé ainsi que dans les montagnes environnantes. Un constat similaire peut être fait concernant la production de cigares : les ateliers installés à l'intérieur des maisons lacustres dépendent d'intermédiaires pour, d'une part, l'approvisionnement en feuilles de *Cordia* cultivées sur les versants est des montagnes et pour, d'autre part, des exploitations implantées dans la lointaine plaine de Birmanie centrale pour le tabac. Un partenariat similaire engage les forgerons et les charpentiers dont les ateliers sont aménagés sur les îles fixes situées sous les maisons lacustres : ils sont régulièrement amenés à se rendre dans les villages de montagnes pour réparer les outils aratoires ou, de façon plus ponctuelle, pour construire les imposants monastères en bois. De même – et ce n'est pas spécifique à la seule région d'Inlé (Takai & Sibounheuang 2010) –, la transhumance des buffles engage deux fois l'an, dans un rapport de complémentarité, éleveurs des montagnes

et agriculteurs des basses terres pour les labours et les hersages des rizières et des champs de cannes à sucre, un partenariat qui, notons-le, est plutôt à l'avantage des montagnards en termes d'interdépendance. Localement, ce qui prédomine au niveau de la vie quotidienne n'est pas tant le référent ethnique que la dynamique partenariale dont l'écheveau contribue activement non seulement à la cohérence du paysage social mais également, et sous d'autres formes, à sa reproduction<sup>10</sup>.

De manière significative, anthropologues et linguistes orientent le débat théorique vers des problématiques similaires que sont respectivement les « identités hétérogènes » et les « aires linguistiques » et dont le point focal est l'hybridité comme artefact identitaire.

## AIRES LINGUISTIQUES ET AUTRES CARREFOURS CONCEPTUELS

Tandis que les anthropologues travaillaient aux concepts d'espace de dispersion, d'identité hétérogène et d'hybridité sociale, les linguistes développaient simultanément des problématiques similaires à travers la notion d'aires linguistiques. Chez les uns comme chez les autres, l'étude des catégories ethniques et des familles linguistiques laisse place à la dynamique inclusive que sont par essence les carrefours. Cette approche problématise l'association de deux isomorphes ou considérés comme tels, l'ethnie et la langue, et questionne le rapport fusionnel qu'ils sont censés entretenir, qu'entretient en tout cas l'expression aujourd'hui controversée de « groupe ethnolinguistique ».

Les cartes « ethnolinguistiques » contribuent à dresser des frontières entre les différentes familles linguistiques disposées côte à côte : une carte pour la famille austronésienne, une autre pour la famille austro-asiatique, une autre pour la famille tibéto-birmanne, une autre pour la famille miao-yao ou une autre encore pour la famille thaïe-kadaïe, avec des jeux de couleurs et de grisés pour tenter de fixer des sous-groupes sur ce qui est nécessairement incomplet et généralement illisible. À moins précisément de considérer ce patchwork, ou plus exactement cet imbroglio, comme faisant sens (Robinne & Sadan 2007 : 303). Dans cette perspective, les dynamiques relationnelles n'opèrent pas tant entre sous-groupes linguistiques qu'entre villageois et partenaires intégrés dans des réseaux d'échanges potentiellement illimités.

La force et l'ambiguïté de l'expression ethnolinguistique tiennent à ce qu'elle présuppose une continuité sociologique à une catégorie linguistique. Si nous considérons les carrefours comme étant les points de chevauchement de plusieurs familles linguistiques le long d'un courant principal qu'est une même famille linguistique, alors il devient clair que le critère linguistique – à l'instar des autres sphères du social avec lesquelles il s'articule – est partie constitutive d'un vaste système de connexions, et qu'il évolue en même temps que se font et se défont les dynamiques de réseaux marchands, les relations sociales et les interactions religieuses et politiques engagées au quotidien dans un processus plus global de métamorphoses et de recompositions que ne caractérisent ni début ni fin.

Selon N.J. Enfield :

*A linguistic area is defined as a geographical region in which neighboring languages belonging to different language families show a significant set of structural properties in common [...].* (2005 : 190.)

S'inscrivant dans la continuité de cette problématique, dont S.G. Thomason (2000) est l'un des récents précurseurs, Alice Vittrant (2010) a récemment démontré dans son analyse de la langue birmane qu'au-delà du fait que le tibéto-birman est l'une des familles de langues présentes en Asie, le birman est fondamentalement une langue d'Asie du Sud-Est continentale. Elle fait reposer sa démonstration sur trois critères :

1. le nombre minimum de trois langues impliquées pour pouvoir parler d'aire linguistique;
2. des propriétés linguistiques partagées qui relèvent du domaine structural et pas seulement lexical;
3. des caractéristiques qui ne soient pas partagées par le reste de la famille linguistique et qui soient bien dues au contact (et non des similitudes accidentelles).

Une telle approche fait sens parmi les différentes langues et dialectes parlés dans la région d'Inlé, et plus particulièrement parmi les austro-asiatiques danaw : un de leurs mythes fondateurs raconte que leur langue est un don de Gotama, le Bouddha actuel, qui, ayant épuisé son lot de langues lors de son périple dans la région, en fut réduit à puiser parmi plusieurs langues déjà attribuées ici et là pour constituer le parler danaw (Robinne 2000 : 73).

Dans l'État Shan, au sud dans la région du lac Inlé ou au nord dans le district de Thibaw, le choix qui semble devoir s'imposer au premier abord est le découpage linguistique, tenant de la sorte pour acquis une distinction sociologique entre les quatre grandes familles et leurs sous-groupes qui dessinent dans les deux cas le paysage social : la famille tibéto-birmane (Birmans, Intha, Taungyo et Danu pour le district de Nyaung-Shwé, Birmans et Lisu pour le district de Thibaw), la famille austro-asiatique (sous-groupe Danaw à Inlé et sous-groupes Palaung Ta-An à Thibaw), la famille karen (sous-groupes Pa-O dans les deux régions, ce qui, notons-le en passant, impose de ne pas tenir compte du fait que les Pa-o ne se reconnaissent parmi les groupes karen identifiés tantôt comme communistes tantôt comme chrétiens) et la famille taïe-kadaïe (sous-groupes Shan dans les basses terres, dont la présence est de nos jours très marginale dans la région d'Inlé). Sur le plan sociologique, le déterminisme linguistique consiste à positionner l'ethnicité au-dessus des autres marqueurs culturels au point d'en faire un surdéterminant. Une telle séparation et hiérarchisation ne prennent pas en considération la dynamique partenariale existant entre villageois partageant des intérêts communs, dont les réseaux économiques et religieux sont à ce point opératoires qu'ils transcendent dans la plupart des cas le référent ethnique et qu'ils combinent les familles linguistiques en situation de contact.

Mais une autre dimension doit ici être introduite. Si la cohérence du système composite a pour fondement la dynamique des réseaux et des partenariats, la notion de syncrétisme demande à être dépassée. Céline Coderey (2010, 2011) l'a montré pour l'Arakan dans son analyse des conceptions et des pratiques thérapeutiques. Ce ne sont pas tant les contacts qui font sens que l'explication conjointe d'éléments consubstantiels au paysage thérapeutique. Astrologie, bouddhisme, ordre cosmique, alchimie, culte des esprits, etc. – et même allopathie puisque le système se révèle intégrateur – ne font l'objet dans son analyse ni d'un traitement monographique appliqué à chacune des sphères considérées, ni d'un traitement interactif qui consis-

terait à examiner les relations entre les différentes sphères entendues comme autant d'isomorphies. Coderey propose au contraire dans sa sociographie des thérapeutes et des patients une explication conjointe par laquelle l'ensemble – le « plateau » diraient Deleuze et Guattari – fait précisément sens dans la plénitude de son hétérogénéité et de sa dynamique de réseaux.

Car si les réseaux constituent bien l'ossature du système, il ne s'agit pas de réseaux reliant les unes aux autres des catégories distinctes, mais d'un ensemble de connexions consubstantiel à l'ensemble composite. Dans ce qui suit, j'utiliserai les termes « villageois », « contractants » ou « partenaires » plutôt que des ethnonymes dès lors que l'ethnicité n'est que très marginalement opératoire à ce niveau de la vie quotidienne des échanges.

## RÉSEAUX ET PARTENARIATS

Avec son développement théorique autour de la notion d'équilibre instable, Leach (1954) fait figure à juste titre de précurseur en ayant intégré au contexte multi-ethnique un principe d'oscillation structurale entre principautés shan et chefferies kachin. Son travail fondateur n'était que le préambule aux problématiques développées par des auteurs tels que F.K. Lehman (1967) et son concept de « catégories ethniques comme jeux de rôle » (« *ethnic categories as role systems* ») – ce que Wen Chin Chang (2008 : 115) qualifiera plus tard « d'affiliations discursives variées » (« *varied discursive affiliations*<sup>11</sup> ») –, Fredrik Barth (1969) qui identifia les groupes ethniques et leurs frontières comme relevant de sphères sociales plutôt que culturelles, ou encore Victor King (2001 : 5<sup>12</sup>) qui ne cessa de mettre en avant le fait que « les tentatives pour définir [...] des entités finies sont fondamentalement une erreur ». Il fallut attendre l'ouverture de nouveaux terrains ces dernières décennies et l'apport de l'épistémologie (Foucault, Deleuze et Guattari, Latour, Demorgon) pour nous amener à considérer le concept d'identité ethnique en termes de dynamiques relationnelles (Conrad 1989, Robinne 1998, Evrard 2006).

Les dynamiques de réseaux sont consubstantielles à tout paysage social, et tout particulièrement dans les régions où j'ai pu faire des enquêtes de terrain en Birmanie, dans l'État Shan, dans l'État Kachin ainsi que dans l'État Chin. Pour les avoir décrites en différentes circonstances, je ne ferai ici que rappeler brièvement les activités à l'origine des principaux réseaux observés dans l'État Shan.

Les deux régions de Thibaw et de Nyaung-Swhé sont des vallées encaissées entre des chaînes de montagnes, la première étant traversée par la rivière Dotthawaddy et la seconde étant baignée par le lac Inlé. L'altitude moyenne des sommets alentours varie entre 800 et 1 500 mètres. Les conditions climatiques sont propices à l'agriculture en dépit de disparités relatives à l'alimentation en eau en partie dues, soulignent les villageois, aux « trous du Naga » en référence aux fosses formées par le sous-sol calcaire et dans lesquelles viennent ici et là s'engouffrer les eaux de pluie. Dans les basses terres, l'exploitation de rizières, de champs de canne à sucre et de parcelles plantées d'orangers et d'arbres à bétel, ou encore de jardins potagers, rythme la vie quotidienne. Dans les hautes terres, la production intensive de thé prévaut dans le district de Thibaw, de pommes de terre et de feuilles de *Cordia* utilisées pour rouler les cigares – à laquelle sont venus récemment s'ajouter les plants de vigne – dans la région de Nyaung-Shwé.

Le fait que les villageois ont tendance à développer une culture dominante de façon intensive a une influence importante dans l'orientation des échanges en termes de dépendance pour l'acquisition des autres matières premières. Qu'il s'agisse de la cueillette des feuilles de thé ou de celle de *Cordia* – activités qui s'échelonnent sur sept à huit mois – la main-d'œuvre des seuls montagnards est insuffisante, nombre de locaux rechignant même à recourir à ces activités éprouvantes et dépréciées. Les propriétaires font donc appel à des travailleurs saisonniers qui viennent en masse par camions en provenance des plaines de Birmanie centrale afin de rejoindre leur employeur habituel. Le fait est important car il contribue à inverser le sens général de la hiérarchie au profit des montagnards.

La transhumance des buffles et les réseaux caravaniers – avec des mules et parfois avec des vaches sur les hauteurs de Thibaw – contribuent l'un et l'autre aux relations intervillageoises et à la hiérarchie entre populations des montagnes et populations des plaines. De nos jours, dans le district de Thibaw, les villageois transportent à dos de mules ou à dos de vaches leur production de thé vert ou de thé mariné jusqu'au marché de la capitale régionale à quelques heures de marche en contrebas. Ce type de commerce est suffisamment important pour avoir été mentionné par les administrateurs britanniques au début du *xx*<sup>e</sup> siècle. Les Chinois et autres marchands locaux achètent aux montagnards les mules dont ils ont à leur tour besoin pour leurs propres réseaux caravaniers. Quoique les riziculteurs établis le long de la vallée de la Douthawaddy détiennent le quasi-monopole de la production de riz, ils dépendent des montagnards entre lesquels est pour l'essentiel concentré l'élevage des bêtes de trait et auxquels ils louent deux fois l'an les bestiaux, avant les semis et après la moisson. Le prix des buffles d'eau est à chaque fois de deux sacs de riz décortiqué par bête. Un système similaire prévaut également dans la région d'Inlé à cette différence près que les bêtes sont tantôt louées tantôt prêtées en fonction des possibilités de pâture dans les montagnes.

Qu'ils soient économiques, religieux ou matrimoniaux, les partenariats de toute sorte entre villageois établissent dans la durée des relations individuelles ou familiales qui se jouent des catégories ethniques. De manière générale, les revendications ethniques disparaissent derrière les partenariats dans lesquels sont, d'une manière ou d'une autre, impliqués les villageois, du bonze le plus reclus au paysan le plus sédentaire. Dans tout l'État Shan, partout où prévalaient les administrations hiérarchisées des *sawbwa*, la dynamique des réseaux fut longtemps et est encore parfois régulée par le cycle d'un marché tous les cinq jours : un tel cycle est attesté à Thibaw jusque dans les années 1960 et prévaut encore autour du lac Inlé. Les *sawbwa* y trouvaient un moyen fiable pour contrôler la circulation des biens et des personnes, tout en s'assurant un système performant de prélèvement des taxes. À Thibaw comme à Inlé, l'évolution du cycle des marchés est concomitante à l'évolution de la cérémonie processionnelle de cinq images de Bouddha. Du fait des réseaux d'échanges impliqués, combinant transactions commerciales et cérémonies religieuses, les cérémonies processionnelles étendent considérablement la portée de ces échanges en contribuant plus que tout autre à instaurer la cohérence d'un paysage social.

Sans doute plus encore que les réseaux économiques et les rituels domestiques qui participent aux partenariats et à l'entraide entre villages, les fêtes de pagodes établissent dans la durée les réseaux d'échange. Mais tandis que la discontinuité caractérise

une fête de pagode ordinaire organisée dans quasiment chaque village – le réseau des pèlerins étant limité à trois ou quatre fêtes de pagode après quoi s'observe un renouvellement complet des participants –, c'est l'idée de continuité qui fédère les réseaux villageois dans le cas d'une cérémonie processionnelle impliquant l'ensemble du paysage social (Robinne 2010a).

## NEUTRALISATION DE L'ETHNICITÉ

Pour avoir détaillé l'évolution contrastée de deux cérémonies processionnelles bouddhiques, celle de Inlé dans l'État Shan du sud et celle de Thibaw dans l'État Shan du nord, je n'en rappellerai dans ce qui suit que les grandes lignes (Robinne 2010a).

L'origine de l'ébauche de cérémonie processionnelle est selon toute vraisemblance à attribuer au *sawbwa* Shan de Nyaung-Shwé, la capitale régionale en amont du lac. À la suite d'un conflit l'ayant opposé en 1885 au « mangeur de ville » de Indein, en aval du lac et afin de réaffirmer et d'étendre son autorité par un geste symboliquement très fort, le *sawbwa* vainqueur ordonna la venue des cinq prestigieuses images de Bouddha dans sa capitale et alla en personne à leur rencontre (Robinne 2000 : 269-277). Les développements successivement donnés par la suite à la circumambulation de part et d'autre du lac élargirent considérablement la cérémonie : d'une durée de cinq jours lorsqu'elle n'était encore qu'une fête de pagode, la durée de la cérémonie dite de Phaung-Daw-U est passée à vingt-six jours. Chaque élargissement correspondait à des changements ou des instabilités politiques au niveau d'échelle local – comme ce fut le cas lors de sa création – ou à un niveau d'échelle national dès lors que la fragilité locale apparaît elle-même comme les conséquences plus lointaines de secousses dont l'épicentre est le pouvoir central birman. Cela fut le cas au XVII<sup>e</sup> siècle avec le transfert des cinq images de leur premier hall d'accueil situé semble-t-il sur les versants des montagnes au sud-ouest du lac vers le hall d'accueil au milieu du lac où elles se trouvent actuellement, la raison de ce premier transfert des montagnes vers le lac ayant tenu à l'insécurité qui prévalait dans la région et aux conflits ayant opposé les royaumes d'Arakan et de Pegu, d'une part, les *sawbwa* Shan de Nyaung-Shwé confrontés aux tentatives d'invasion de l'armée du royaume birman de Taungu, d'autre part. Un autre élargissement donné à la procession intervint au XIX<sup>e</sup> siècle, faisant suite à la prise de Mandalay par les Britanniques et la destitution du roi Thibaw, période qui correspondit au déplacement mentionné précédemment et qui, en reliant les deux pôles politique et religieux, marqua l'unification de la moitié méridionale et de la moitié septentrionale. Chacun de ces événements secoua le pouvoir central birman. Les conséquences directes au niveau local furent l'intégration de nouveaux villages et la réorganisation du parcours, jusqu'à la configuration actuelle de la procession, vingt-six jours durant, de quatre images de Bouddha autour d'une cinquième laissée dans un hall occupant une place toujours plus centralisée.

En 1994, une délégation des plus hautes autorités militaires du pays et de l'État Shan vint pour la première fois présider aux cérémonies d'ouverture de clôture qui se déroulent respectivement en amont et en aval du lac. La présence des autorités birmanes fut largement couverte par l'ensemble des médias. Là encore, c'est dans un contexte particulièrement sensible qu'est à resituer le processus de captation de la circumnavigation par une junte en quête de légitimité. Tout au long de ses élargis-

sements successifs, le rituel processionnel apparaît comme étant réactif à l'histoire mouvementée de la nation.

Un processus similaire caractérise la procession de Thibaw, dans l'État Shan du nord. Jusqu'au coup d'état de 1962, la cérémonie de Thibaw constitua le support symbolique des administrations *sawbwa*. Leur chute signa le glas de la cérémonie dans sa configuration processionnelle et sa reprise en main par les autorités birmanes qui, là encore, s'approprièrent sa dimension symbolique tout en neutralisant toute tentative de domination par l'un ou l'autre des groupes nationalistes présents dans la région, qu'il s'agisse des structures politiques pao, kachin, lisu ou palaung.

Les *sawbwa* de Thibaw transformèrent la procession rituelle autour de la pagode Bokyaw en une cérémonie processionnelle, engageant ainsi un processus dont l'origine est difficile à dater précisément et auquel contribua à mettre un terme le coup d'État birman de 1962. Comme pour les images la pagode Phaung-Daw-U à Inlé, la présence des images de la pagode Bokyaw à Thibaw est attribuée aux premiers rois birmans de Pagan. La reconstitution dans l'espace et dans le temps de cette cérémonie aujourd'hui disparue, tout du moins dans sa forme processionnelle, s'avère impossible faute de documents autres que la mémoire collective. Certaines sources vernaculaires qui s'inspirent l'une l'autre sans se citer apportent quelques précisions quant au parcours suivi. Les quatre images – au lieu de cinq à Inlé bien que, on l'ait vu, seules quatre d'entre elles sont désormais conduites autour du lac – furent dans un premier temps transférées de la pagode Bokyaw au palais du *sawbwa* shan ou dans l'un des monastères adjacents. Ce lieu fut dès lors le point de départ et d'arrivée de la procession conduite par le *sawbwa* shan, comme ce fut également le cas à Inlé. Les images étaient transportées du palais jusqu'aux berges de la rivière Dotthawaddy, où elles étaient disposées sur une barge à figure d'oiseau mythique, le *karaweik*. Puis les images étaient transportées à dos d'éléphant pour effectuer un parcours autour de la ville avant d'être conduites à la pagode Mahamuni au nord-est de Thibaw. De là, la procession rejoignait par la route la pagode Bokyaw située au sud de la ville, avant de revenir à son point de départ.

Tout au long de ce parcours rejoignant les deux pôles politique et religieux qu'étaient respectivement le palais du *sawbwa* et la pagode, la cérémonie processionnelle effectuait des étapes dans des villages dont le nombre alla s'accroissant. De la fête de pagode à la cérémonie processionnelle embrassant la totalité du paysage physique et social que traverse la vallée de la Dotthawaddy, un nombre toujours plus grand de pèlerins, de bonzes et de marchands venaient de part et d'autre rendre hommage aux images à chacune de leur escale d'une nuit dans tel ou tel village.

En 1962, les quatre images de Bouddha subirent un nouveau transfert les conduisant cette fois du palais du *sawbwa* destitué à la pagode Bokyaw dont la renommée dans tout le pays ne doit en rien à la pagode Phaung-Daw-U. Après avoir fait l'objet d'un vol, puis retrouvées de façon inexplicable quelque temps plus tard – comme fut retrouvée de façon miraculeuse l'une des cinq images d'Inlé après un chavirage dans le lac –, elles furent une fois de plus déplacées jusqu'à la pagode Mahamuni.

En 1988, la révolution populaire suivie d'élections confisquées par la junte au pouvoir donna lieu, à l'initiative des autorités birmanes, à une complète restructuration de l'hommage rendu aux quatre images. La décision fut prise en 1989 de ramener les quatre images à la pagode Bokyaw. En 1990, elles furent conduites tout au long

d'une vaste pérégrination autour de l'État Shan, puis de nouveau en 1995 mais cette fois dans les principales villes de Birmanie centrale (Mandalay, Pegu, Yangon, Magwe). Ayant ainsi soulevé les fonds nécessaires à la réfection de la pagode, les images furent disposées au pied de la pagode à chacun des points cardinaux.

Dans le même temps où était reproduite la configuration paradigmatique de quatre points autour d'un centre, la cérémonie retrouva sa forme originelle de fête de pagode selon le modèle birman. Par le biais de ce processus de sédentarisation, les autorités militaires ont non seulement brisé l'un des plus forts symboles qui contribuait localement à donner sa cohésion au paysage social, mais elles ont également démantelé les mouvements de populations et les réseaux d'échanges placés désormais sous le strict contrôle de la junte et de ses représentants. Dans le même temps où l'hommage rendu aux quatre images retrouva sa forme originelle de fête de pagode, la sédentarisation du rituel réduisit à sa plus simple expression la dynamique partenariale dont la cérémonie processionnelle était l'essence.

L'étendue des réseaux de pèlerins a localement été considérablement réduite. Seuls les bonzes en provenance de trente monastères, les autorités militaires birmanes, les servants de pagode en charge de la pagode Bokyaw et un groupe folklorique représentant des Palaung, des Shan et des Pao sont désormais autorisés à participer à la cérémonie d'ouverture. C'est seulement le lendemain que les populations des hautes et des basses terres peuvent rendre hommage, avec cette difficulté supplémentaire que les images ne viennent plus à eux pour rassembler le plus grand nombre, d'étape en étape.

En dépit du contraste entre l'évolution de la cérémonie processionnelle Phaung-Daw-U dont les développements successifs tendent peu à peu à en faire un non rituel et celle de Bokyaw qui est redevenue au milieu des années 1990 la fête de pagode des origines, les configurations données aux deux cérémonies sont concomitantes et leurs conséquences similaires. Passées ces dernières années sous l'emprise de la junte birmane, les deux cérémonies participent à une réification de l'ethnicité là où le critère n'avait auparavant jamais été une préoccupation centrale, y compris du temps de la toute puissance des *sawbwa*. En imposant un démantèlement des structures politiques hiérarchisées sur le modèle des *mueang* (*möng*) et un réaménagement des cérémonies processionnelles, le coup d'État birman de 1962 a induit une restructuration complète du paysage social.

Aujourd'hui autant qu'hier la dynamique partenariale – économique, religieuse, matrimoniale – impose son emprise dans la vision de l'Autre englobée dans une sphère d'intérêts communs (King & Wilder 2003 : 213). Mais lorsqu'elle est mise en avant, la dimension ethnique de l'Autre renvoie désormais d'abord et avant tout au pouvoir central birman, soit dans une perspective nationaliste à tendance conflictuelle, soit dans un processus d'appropriation d'un univers légendaire exogène afin de mieux imposer localement sa prééminence. D'un côté le pouvoir birman s'assure l'appropriation du paysage social *via* son emprise sur les cérémonies processionnelles qu'il birmanise, de l'autre les populations locales engagées dans une dynamique partenariale porteuse de hiérarchie trouvent dans l'appropriation du fonds légendaire birman – notamment des premiers rois de Pagan (Robinne 2010b) – la légitimité symbolique de leur prééminence en marche.

## ALTÉRITÉ VS INTÉRITÉ

Les revendications ethniques participent d'un processus d'altérité et de hiérarchie qu'alimente l'arrière-plan nationaliste. Elles sont générées par les élites dans leur relation à un peuple qu'elles ont tendance à s'approprier : « *my people* » est un anglicisme récurrent. David Brown (1994) l'a montré, l'ethnisation et la folklorisation qui l'accompagne sont communes aux formations ethniques et aux pouvoirs centraux qui n'en poursuivent pas moins des ambitions contraires. Le processus discursif d'auto-appropriation d'un peuple est d'autant plus opératoire dès lors qu'il s'insère dans un contexte politique délicat – c'est le cas de la Birmanie – auquel répondent à leur manière les organisations non gouvernementales et les instances internationales pour qui la réification ethnique est un faire-valoir aussi utile qu'incontournable, nécessaire pour identifier les groupes « autochtones » ou « indigènes » selon la terminologie consacrée et circonscrire ainsi leur champ d'action.

Ce n'est pas le cas des anthropologues. Et pourtant, les chercheurs de terrain eux-mêmes, empêtrés dans leur propre passé ethnocentrique et l'environnement ethnocisant de leurs enquêtes, ont besoin de catégories; y compris les anthropologues dont les études portent sur les dynamiques relationnelles et interculturelles sans pour autant se dégager du présupposé ethnique (Condominas 1980), y compris également les anthropologues qui comptent pourtant parmi les plus virulents combattants de cette démarche. Victor King (2001, 2003 : 209-212) a ainsi attribué un ethnonyme là même où l'espace carrefour était en soi l'espace identitaire : en créant l'ethnonyme Maloh sur la base du toponyme Embolah pour désigner la zone de peuplement du Haut Kapuas à l'ouest de Kalimantan, l'anthropologue a créé dans le sillage de cet exonyme une demande ethniciante et généré sur cette base des tensions qui n'avaient pas lieu d'être auparavant. Rappelons également que les Birmans désignent toujours leurs voisins thaïs sous le nom d'Ayuthya, du nom de la capitale qu'ils mirent à sac en 1767.

Le schéma conceptuel de l'hybridité repose sur une combinatoire tendant à transcender les catégories quelles qu'elles soient, ethniques, linguistiques ou conceptuelles comme nous y a invité Coderey, quitte à ce que de cette combinatoire émergent, prennent corps voire fassent sens les dynamiques catégorielles. Dans le même temps où l'hybridité crée, à ses extrêmes, de la différence, elle articule en son milieu l'intrinsèque hétérogénéité alliée à une dynamique interactive de ses parties constituantes. Penser un paysage social en termes d'hybridité revient d'un point de vue méthodologique et conceptuel à développer une analyse conjointe des sphères du social et à envisager les partenariats dans toute la plénitude de leurs articulations. L'exercice est un renoncement, car le mode monographique ne supporte pas ce traitement assez radical du processus identitaire.

Explication conjointe et dynamique des réseaux appliquées aux formations d'une hybridité sociale qui fait sens : je m'inscris en cela dans le sillage de Bruno Latour ([1991] 1997 : 22) lorsque, dans son analyse entre nature et culture, il nous invite à « penser les hybrides » dès lors que « nature et culture ne sont plus les termes explicatifs mais ce qui requiert une explication conjointe » (*ibid.* : 110). Cette réflexion peut être appliquée mot pour mot à la problématique de l'identité ethnique et des relations interethniques en considérant en amont l'hétérogénéité du milieu dans une

explication conjointe – parler d'identité ethnique devient dès lors aussi peu significatif que de parler de groupe ethnolinguistique – plutôt que de considérer comme termes explicatifs les extrémités ethniques et/ou religieuses qui ne manquent pas de se faire jour plus en aval.

Pour les mêmes raisons qui me conduisirent à substituer la notion de transethnicité à celle d'interethnicité, j'en suis venu à substituer la notion « d'intérité » à celle « d'altérité ». L'intérité – que l'on doit à Demorgon (2005; voir également Blanchet & Coste 2010) – fait référence à une dimension composite dans sa structure et inclusive dans sa dynamique, deux conditions par lesquelles un espace de dispersion transcende les limites catégorielles de l'altérité et se donne ainsi les moyens de son renouvellement. Un renouvellement qui opère dans la combinatoire de différentes sphères du social génératrices de formations identitaires (Robinne 1998) et dans l'enchevêtrement d'un relationnel partenarial vecteur de hiérarchies. Dans la région d'Inlé, les différences culturelles apparaissent moins d'un groupe constitué à l'autre qu'entre voisins et partenaires entre lesquels se font et se défont alliances et prééminences.

Ce processus de l'intérité ne connaît ni les limites ni les fins auxquelles voudraient nous réduire les surdéterminants, ethniques ou autres, et opère à différents niveaux d'échelle. Le paysage social prend consistance à la fois sur le plan endogène dans la dynamique partenariale et les hiérarchies instables qui en découlent, et sur le plan exogène dans l'appropriation du paysage social. À Inlé le processus passe d'un côté par la réécriture d'un fonds légendaire birman et bouddhique, cet arrière-plan symbolique qui mobilise la cohérence d'ensemble, et, de l'autre, par la birmanisation de cérémonies processionnelles dans lesquelles la junte tente de puiser sa légitimité. Dans ce jeu de miroir qui ne saurait être réduit au seul rapport centre/périphérie, l'identité qui s'y réfléchit n'est pas tout à fait celle que l'on croit y voir ni celle que l'on donne à voir.

## Notes

1. Un premier « essai d'analyse combinatoire » avait été entrepris à propos de l'habitat et de la parenté des Birmans (Robinne 1992).
2. Je rejoins en cela Blanchet & Coste (2010 : 12) lorsqu'ils écrivent : « Pour autant cela ne conduit pas à s'enfermer dans un "idéalisme" aveugle aux conflits, aux tensions, aux contradictions, aux ethno-égocentrismes à l'œuvre dans les relations humaines. Il s'agit, au contraire, de les englober dans les modalités et les effets de l'aspect interculturel des relations sociales, comme autant de facteurs clés de la dynamique de ces relations. »
3. Les passages des citations en italique sont soulignés par l'auteur de ces lignes.
4. On sait le sort qu'alloua Michel Foucault (1969 : 32) à ces « synthèses toutes faites, ces groupements que d'ordinaire on admet avant tout examen, ces liens dont la validité est reconnue d'entrée de jeu », et plus loin encore (*ibid.* : 37) : « toutes ces formes préalables de continuité, toutes ces synthèses qu'on ne problématise pas et qu'on laisse valoir de plein droit ».
5. Deleuze & Guattari (1980 : 32) : « Un plateau est toujours au milieu, ni début ni fin. Un rhizome est fait de plateaux. »
6. Latour ([1991] 1997 : 111) : « Dès que nous partons du milieu, que nous inversons les flèches de l'explication, que nous prenons l'essence accumulée aux deux extrémités pour la redistribuer à l'ensemble des intermédiaires, que nous élevons ceux-ci à la dignité de médiateurs, alors l'histoire devient en effet possible. »

7. Voir à ce propos l'entrée « altérité » du *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles* de Ferréol & Jucquois ([2003] 2004 : 4).
8. Voir Deleuze & Guattari (1980 : 13-14) à propos de leur notion de « rhizome ».
9. En conclusion générale de son positionnement théorique selon lequel « *Since both cultural state nationalism and ethnic ideology employ the same type of cultural markers (race, language, religion and territory) in depicting the respective communities, then ethnic ideology must necessarily define itself as a reaction to, or a constituent of, the state-national ideology* » (Brown 1994 : 2), la citation complète du passage cité est : « *The political implication of this is that such minority cultural groups become in varying degrees alienated from the state* » (*ibid.* : 262).
10. Bruno Latour (2010 : 35) : « En réalité, ce ne sont pas deux domaines isolés qu'il faut essayer de juxtaposer, mais deux branches du même organisme et qui se sont accrues ensemble. Les trajectoires des mœurs et des stéroïdes se sont croisées et recroisées à tel point qu'ils ont fini par composer une autre manière pour une partie de l'espèce humaine de se reproduire. »
11. « *Accordingly, Yunnanese subjectivities are linked to varied discursive affiliations; the articulation of each identity is based on a certain discourse or ideology and simultaneously conceals the others.* »
12. La citation complète du passage cité est : « *Therefore, with regard to ethnic identity, inter-ethnic relations, and ethnic change in Borneo I have suggested in several previous publications that attempts to define and delimit particular ethnic categories and groups in isolation from others on the assumption that these are socially and culturally homogeneous and bounded entities are fundamentally mistaken and that one needs to understand and analyse ethnic units as interrelated one with another in broader sets of conceptual and social relationships.* » (King 2001 : 5.)

## Références

---

- ÅLUND, Alexandra, 2003, « Ethnicity, social subordination and cultural resistance », in *The Multicultural Challenge*, Grete Brochman (éd.), Oxford : Elsevier, Comparative Social Research, 22, p. 245-261.
- AMSELLE, Jean-Loup, 2001, *Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris : Flammarion-Père Castor.
- BARTH, Fredrik, 1969, « Introduction », in *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Frederik Barth (éd.), Oslo : Universitetsforlaget, p. 9-38 [traduction française : « Les groupes ethniques et leurs frontières », in Philippe Poutignat & Jocelyne Streiff-Fenart, 1995, *Théories de l'ethnicité*, Paris : PUF].
- BLANCHET, Philippe & Daniel COSTE (éds), 2010, *Regards critiques sur la notion d'« interculturelité »*. Pour une didactique de la pluralité linguistique et culturelle, Paris : L'Harmattan, coll. « Espace Discursifs ».
- BORDES-BENAYOUN, Chantal & Dominique SCHNAPPER, 2006, *Diasporas et nations*, Paris : Odile Jacob.
- BROWN, David, 1994, *The State and Ethnic Politics in South-East Asia*, Londres & New York : Routledge.
- CHANG, Wen-Chin, 2008, « The interstitial subjectivities of the Yunnanese Chinese in Thailand », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 9, 2 : 97-122.
- CODEREY, Céline, 2010, « Du karma aux planètes. Les thérapeutes arakanais et leurs pratiques hétérogènes de soin », *Moussons*, 15 : 29-53.
- 2011, « Les maîtres du "reste" : la quête de l'équilibre dans les conceptions et les pratiques thérapeutiques en Arakan (Birmanie) », thèse de doctorat non publiée, université de Provence Aix-Marseille 1.

- CONDOMINAS, Georges, 1980, *L'Espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris : Flammarion.
- CONRAD, Yves, 1989, « Lisu identity in Northern Thailand: a problematic for anthropology », in *Problems in Change, Hill Tribes Today*, J. McKinnon & B. Vienne (éds), Bangkok-Paris : White Lotus-ORSTOM, p. 191-221.
- DELEUZE, Gilles & Félix GUATTARI, 1980, *Mille plateaux*, Paris, Les éditions de Minuit, coll. « critique ».
- DEMORGON, Jacques, 2005, *Critique de l'interculturel. L'horizon de la sociologie*, Paris : Economica/Anthropos.
- DESCOLA, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris : Gallimard.
- DURAND, Frédéric, 2004, « Alterdestinée et transterritorialité. Vers la disparition des approches originales du temps et de l'espace en Asie du Sud-Est », in *Réfléchir l'Asie du Sud-Est. Essai d'épistémologie*, Stéphane Dovert & Julien Ténédos (éds), Bangkok : IRASEC, p. 83-107.
- DURKHEIM, Émile & Marcel MAUSS, 1903, « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », *Année sociologique*, 6 : 1-72.
- ENFIELD, N.J., 2005, « Areal linguistics and mainland Southeast Asia », *Annual Review of Anthropology*, 34 : 181-206.
- EVRARD, Olivier, 2006, *Chroniques des cendres; anthropologie des sociétés khmou et dynamiques interethniques du Nord-Laos*, Paris : IRD éditions, coll. « À travers champs ».
- FERRÉOL, Gilles & Guy JUCQUOIS (éds), [2003] 2004, *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris : Armand Colin.
- FOUCAULT, Michel, 1969, *L'Archéologie du savoir*, Paris : Gallimard.
- GALLISSOT, René, Annamaria RIVERA & Mondher KILANI (éds), 2000, *L'Imbroglia ethnique en quatorze mots clés*, Lausanne : Payot.
- KAMMERER, Cornella Ann, 1990, « Transformations in kinship among Akha (Hani) christians of Highland Northern Thailand », in *Proceedings of the 4th International Conference on Thai Studies*, Kunming, Institute of Southeast Asian Studies, vol. 1, p. 330-338.
- KING, Victor, 2001, « A question of identity: names, societies and ethnic groups in interior Kalimantan and Brunei Darussalam », *Sojourn*, 16 : 1-37.
- & William D. WILDER, 2003, *The Modern Anthropology of South-East Asia*, Londres : Routledge.
- LATOURET, Bruno, [1991] 1997, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris : La Découverte/Poche.
- 2010, *Cogitamus. Six lettres sur les humanités scientifiques*, Paris : La Découverte.
- LEACH, Edmund, 1954, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Londres : Athlone Press, LSE Monographs on Social Anthropology, 44.
- LEHMAN, F.K., 1967, « Ethnic categories in Burma and the theory of social system », in *Southeast Asian Tribes, Minorities and Nations*, Peter Kunstadter (éd.), Princeton, NJ : Princeton University Press, p. 93-124.
- MEINTEL, Deirdre, 1993, « Transnationalité et transethnicité chez des jeunes issus de milieux immigrés à Montréal », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, IX, 3 : 63-79.
- RAMIREZ, Philippe, 2007, « Political variations on the Assamese fringes: Do social systems exist? » in *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia. Reconsidering Political*

- Systems of Highland Burma* by E.R. Leach, François Robinne & Mandy Sadan (éds), Leiden: Brill, p. 299-308.
- 2010, « Unfashionable mess on the margins: clans, politics and ethnicities in North-east India », contribution non publiée lue à la « 2<sup>nd</sup> International Conference of the Asian Research Borderlands Network Asian Borderlands: Enclosure, Interaction and Transformation ».
- ROBINNE, François, 1992, « Habitat et parenté: essai d'analyse combinatoire entre différentes pratiques sociales des Birmans », *Techniques et culture*, 19: 103-137.
- 1998, « Les immigrés Intha, la transhumance des buffles et la circumnavigation bouddhique du lac Inlé (État Shan de Birmanie) », in *Études birmanes en hommage à Denise Bernot*, Pierre Pichard & François Robinne (éds), Paris: EFEO, p. 333-370.
  - 2000, *Fils et maîtres du lac. Relations interethniques dans l'État Shan de Birmanie*, préface de Charles Macdonald, Paris: éditions du CNRS, coll. « Chemins de l'ethnologie ».
  - 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 (éds), Leiden: Brill, p. 283-297.
  - 2007b, « Postscript: Reconsidering ethnicity through Foucault's concept of "space of dispersion" » (en collaboration avec M. Sadan), in *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia. Reconsidering Political Systems of Highland Burma* by E.R. Leach, François Robinne & Mandy Sadan (éds), Leiden: Brill, p. 299-308.
  - 2008 : « Catégories ethniques versus réseaux transethniques. Critique du concept d'ethnicité appliqué au paysage birman », in *Birmanie contemporaine*, Gabriel Defert (éd), Paris-Bangkok, IRASEC/Les Indes savantes, p. 123-142.
  - 2010a, « Jeux d'échelle et enjeux: dynamiques identitaires des cérémonies processionnelles en Birmanie bouddhique », in *L'ethnicité reconsidérée: éclairages sud-est asiatiques*, Bénédicte Brac de la Perrière, Bernard Formoso & Michel Picard (éds), dossier thématique *Aséanie*, 22: 121-150.
  - 2010b, « Presence and use of the Burmese legend heritage in the dynamic of inter-ethnic supremacy and transethnic partnership (South Shan State) », in *Inter-Ethnic Dynamics in Asia. Considering the Other through ethnonyms, territories and ritual*, Christian Culas & François Robinne (éds), Londres & New-York: Routledge, p. 57-78.
  - & Mandy SADAN (éds), 2007, *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia. Reconsidering Political Systems of Highland Burma* by E.R. Leach, Leiden: Brill.
- SARTRE, Jean-Paul, 1943, *L'Être et le néant*, Paris: Gallimard.
- TAKAI, Yasuhiro & Thanongsone SIBOUNHEUANG, 2010, « Conflict between water buffalo and market-oriented agriculture: A case study from Northern Laos », *Southeast Asian Studies*, 47, 4: 451-477.
- THOMASON, S.G., 2000, « Linguistic areas and language history », in *Languages in contact*, D.G. Gilbers & J. Schacken (éds), Amsterdam/Atlanta, GA: Rodopi, p. 311-327.
- VITTRANT, Alice, 2010, « Aire linguistique Asie du Sud-Est continentale: le birman en fait-il partie? », *Moussons*, 16: 7-38.

---

**Résumé:** Du fait de la dimension composite, hétérogène, de tout paysage social, une nécessaire cohérence d'ensemble se dessine. À la croisée de populations d'origines diverses produisant une diversité sociale et linguistique aussi complexe qu'instable, la région de Nyaung-Shwé dans l'État Shan de Birmanie est fondamentalement structurée par l'évolution concomitante de la cérémonie processionnelle de cinq images de Bouddha

et par le cycle économique de « cinq jours un marché ». L'articulation de ces deux sphères économiques et religieuses non seulement contribue à organiser les déplacements des biens et des personnes de part et d'autre du lac Inlé ; elle génère également une suprématie politique du paysage social au profit de ceux qui contrôlent – au moins symboliquement – leur évolution. Cet exemple pourrait être étendu à d'autres paysages sociaux où le bouddhisme opère comme fédérateur commun (comme dans la région de Thibaw, on le verra), où le christianisme pluriel est indissociable des revendications ethniques, et finalement partout où j'ai été conduit à faire des enquêtes de terrain en Birmanie, dans des régions reculées comme en milieu urbain. Dans tous les cas, la problématique consistant à mettre de côté, au moins dans un premier temps, l'habituel surdéterminant ethnique – voire même interethnique –, c'est-à-dire à centrer l'analyse sur les carrefours transethniques plutôt que sur les frontières culturelles et territoriales, une telle problématique contribuerait à démontrer la dynamique inclusive de tout paysage social et l'intérêt à prendre l'hybridité pour objet d'étude.

### *Landscapes of hybridity in Burma*

*Abstract: Despite the composite dimensions of any social landscape, a necessary social coherence has to be produced. At the crossroad of peoples of multiple origins producing a complex and unstable social and linguistic diversity, the Nyaung Shwe township in the Shan State of Burma is basically shaped on the concomitant evolution of the religious circumnavigation of five Buddha images around the lake Inle and of the economic cycle based on "five days one market". The articulation of these two religious and economic spheres not only contribute to organise the moving of the peoples and of the goods; They institute also a political supremacy over the social landscape to those who control – at least symbolically – their evolution. This example could be extended to other comparable social landscapes where Buddhism operate as a federative vector (like in Thibaw Township as we shall see), where plural christianism is deeply embedded in plural ethnic revendications (as in the case in Kachin and Chin States), and finally anywhere I was able to make fieldworks in Burma, in remote areas or in urban contexts as well. In all cases the problematic to keeping apart, at least at first, the usual ethnic – or interethnic – over determinant, that is to focus the analysis on transethnic crossroads rather than on territorial and cultural limits, such a problematic would contribute to demonstrate the inclusive dynamic of a social landscape and the interest to take hybridity as object of study.*

**Mots-clés:** Birmanie – carrefours conceptuels – relations interethniques – frontières transethniques – espace de dispersion – hétérogénéité – hybridité – dynamiques des réseaux et des partenariats – dynamique inclusive – paysage social.

**Keywords:** Burma – conceptual crossroads – interethnic relationships – transethnic borderlands – space of dispersion – heterogeneity – hybridity – dynamics of networks and partnerships – inclusive dynamic – social landscape.

