



HAL
open science

Formes architecturales et normes cosmiques en Birmanie

François Robinne

► **To cite this version:**

François Robinne. Formes architecturales et normes cosmiques en Birmanie. Frank Braemer, Serge Cleuziou, Annick Coudart. Habitat et société. Actes des XIXe rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes, 22-24 octobre 1998, Edition APDCA, pp.27-51, 1999, 2-904110-28-3. halshs-01866909

HAL Id: halshs-01866909

<https://shs.hal.science/halshs-01866909>

Submitted on 6 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.

Formes architecturales et normes cosmiques en Birmanie

*François ROBINNE**

RÉSUMÉ

Quels éléments de continuité architecturale émergent de la diversité ethno-linguistique en Birmanie ? Pour répondre à cette question, il a été choisi de limiter l'étude comparative à l'habitat des minorités Intha, Pao et Taungyo de la région de Nyaug-Shwé dans l'État Shan de Birmanie. Dans le détail de leurs réalisations, les formes techniques et rituelles sont autant de réponses appropriées à un ordre cosmique tel que défini par le canon bouddhique. Cet ordre ne saurait être réduit à un modèle unique et exclusif, rigide et contraignant. Dès lors que l'ordre social ne se pose pas en marge de l'ordre cosmique, un univers des possibles prévaut sur les organisations sociales de l'espace.

ABSTRACT

What kinds of architectural continuity emerge from the Burmese ethno-linguistic diversity ? This comparative study is based on two main examples : first, pile-dwelling in a village of Pagan in the dry zone of Central Burma, second, lake-dwelling of Intha people in the Nyau-Shwe township of the Southern Shan State. Without any geographical or climatic connections, the two types of houses show significant distinctions, *i.e.* three-level floor *versus* one-level floor, single-door house *versus* two-door house, Bouddha altar perpendicular *versus* longitudinal to the ridge-tile. In the detail of their realisations, the technical and ritual forms appear to be suitable answers to a Buddhist cosmic order. That cosmic order cannot be reduced to a single and exclusive, rigid and constraining model. Insofar as the social order is not outside the cosmic order, it is around a universe of possibilities that social organisations of space take form and coherence.



* Institut de recherche sur le Sud-Est asiatique, UMR 6571 du CNRS, 3 place Victor Hugo, 13331 Marseille.

La notion de choix dans un contexte pluri-ethnique

L'Asie du Sud-Est est remarquable par sa complexité ethno-linguistique, et, comme bien souvent, les frontières ethno-linguistiques recouvrent rarement les frontières administratives. La Birmanie est représentative de cet imbroglio. Cela tient, d'une part, à la présence de cinq pays frontaliers (le Bangladesh, l'Inde, la Chine, le Laos et la Thaïlande), d'autre part, à la pluralité ethnique à l'intérieur même des frontières de l'Union. Dans tous les cas la pluralité ethnique s'accompagne d'importants mouvements migratoires, volontaires ou forcés.

Si le peuplement des sept divisions administratives réparties le long de la plaine rizicole de l'Irrawaddy, dans le delta et sur l'archipel Mergui à l'extrême sud du pays se compose majoritairement de Birmans d'obédience bouddhiste, bien d'autres communautés ethniques et/ou religieuses sont également présentes ; nombre de Karen, par exemple, occupent le delta, tandis que des musulmans d'origine indienne pour les uns, d'origine chinoise pour les autres, sont répartis de part et d'autre du pays. Quant aux sept États périphériques qui constituent les contreforts himalayens, les ethnonymes des populations majoritaires sont à l'origine des toponymes régionaux, à savoir, d'ouest en est : l'État d'Arakan, l'État chin, l'État kachin, l'État shan, l'État kayah, l'État karen et l'État môn (fig. 1). Outre le fait que ces ethnonymes sont pour la plupart des birmanismes, aucun de ces États n'est l'apanage d'un seul groupe ethnique. Quel que soit le niveau national, régional ou local, c'est dans le rapport à l'autre que se construisent les identités.

La région de Nyaung-Shwé, dans le sud de l'État shan, sur laquelle porte la présente étude, se compose de deux chaînes de montagnes culminant à 1 500 m d'altitude et enserrant du nord au sud la vallée de la rivière Bilu, une vallée inondée par les eaux du lac Inlé ; le découpage administratif correspond aux limites naturelles, qui s'étendent sur environ 20 km d'amont en aval, et sur environ 6 km d'une ligne de crête à l'autre. Malgré son exigüité, la région constitue un carrefour ethno-linguistique aussi diversifié qu'instable. Pas moins de six minorités, regroupant quatre familles linguistiques (Austro-Asiatiques, Thaï Kadaï, Karen et Tibéto-Birmans) s'y côtoient et leur distribution territoriale est globalement très circonscrite (fig. 2). Trois groupes émergent plus particulièrement : les Pao-Karen occupent les montagnes situées à l'ouest du lac et sur la moitié sud du versant opposé, la moitié nord étant peuplée par les Tibéto-Birmans Taungyo. Quant au lac et ses berges, les Intha, tibéto-birmans eux-mêmes, y ont établi leurs villages lacustres.

Les réseaux de relations interethniques et la hiérarchie interethnique sous jacente reposent principalement sur deux institutions : le cycle des cinq marchés lacustres vers où convergent régulièrement les montagnards et les fêtes de pagode, au nombre desquelles le très spectaculaire rituel processionnel qui a lieu une fois par an tout autour du lac. Ces minorités ont en commun une organisation sociale de type égalitaire et partagent la même obédience pour le bouddhisme. L'identité étant

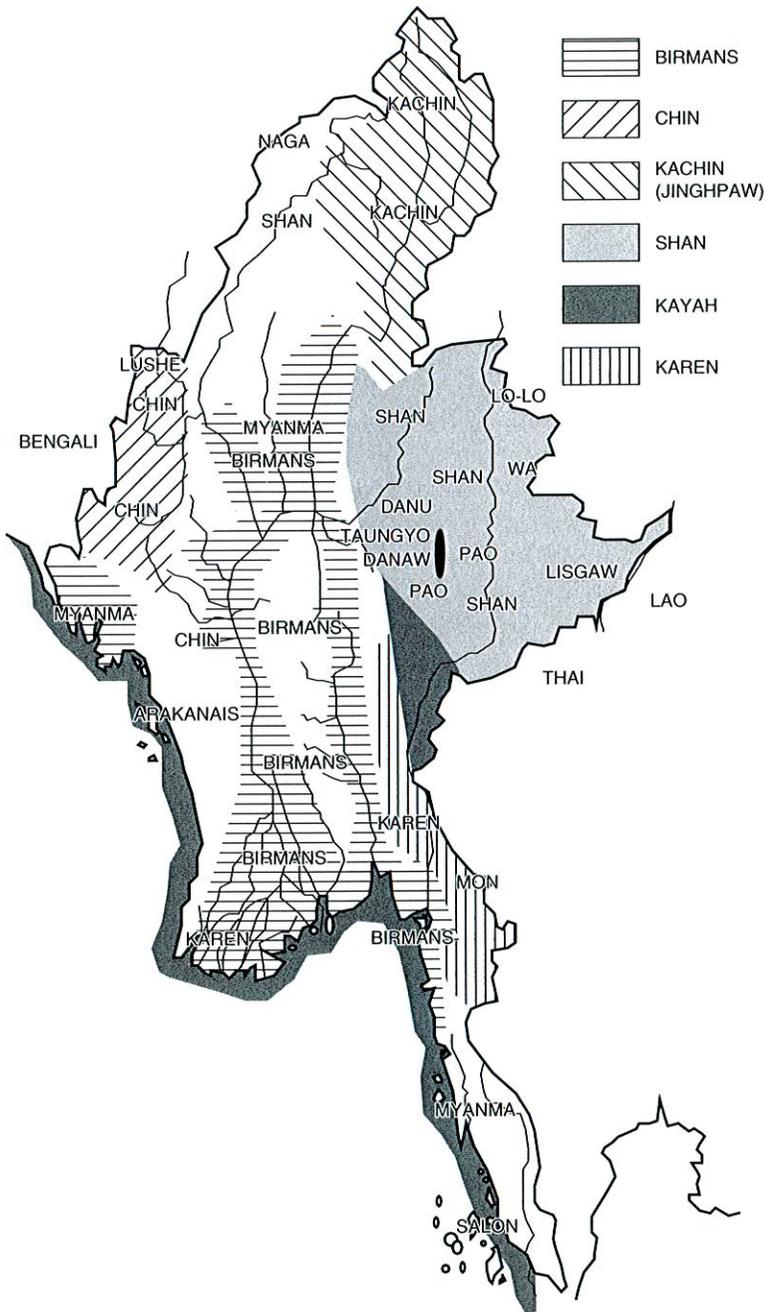


Fig. 1. Carte ethno-linguistique de Birmanie.

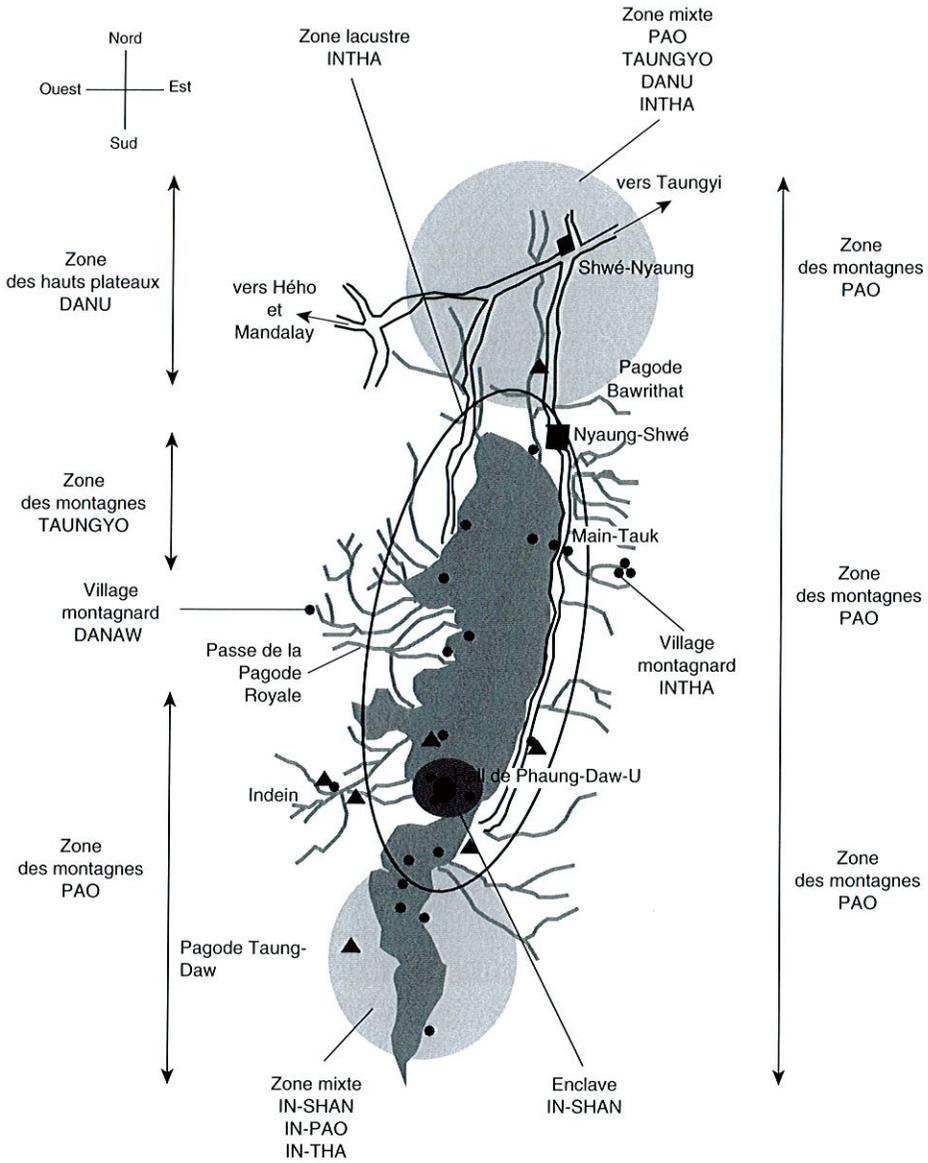


Fig. 2. Distribution des groupes ethniques dans la région de Nyaung-Shwé.

construite, entretenue et développée dans le rapport à l'autre, les traits culturels communs, loin de renvoyer à un schéma unique, correspondent à autant d'organisations sociales et de systèmes symboliques appropriés et non figés.

Les concepts d'oscillations structurales mis en avant par Leach à propos des structures politiques des Shan et des Kachin sont posés par cet auteur en termes de « choix » : « Individus et groupes d'individus doivent constamment faire face à des choix entre plusieurs actions possibles et correctes. », écrit Edmund Leach (1972, p. 264). Pour Françoise Héritier (1996, p. 39) en revanche, « le mot « choix » est certainement mauvais et inadéquat en ce qu'il sous-tend à tort l'existence d'une vue consciente de l'ensemble des combinaisons possibles offertes par la combinatoire des données de base extraites de l'expérience concrète du corps et du monde, et de la sélection a posteriori de l'une d'entre elles par un groupe érigé en sujet ». Et le même auteur de poursuivre : « Il s'agit en réalité de la survenue à l'existence de l'une de ces combinaisons logiquement possibles qui, en raison de contraintes objectives à l'origine devenues avec le temps difficilement décelables, est devenue localement pensable ». Dans son étude sur les choix techniques qu'il définit comme un cheminement inconscient ou intentionnel, Pierre Lemonnier (1993, p. 8) défend quant à lui que « les représentations sociales particulières sont sous-jacentes et inhérentes à des pratiques techniques elles-mêmes appropriées à un système symbolique plus large ». Dans la région de Nyaung-Shwé, ce système symbolique est accaparé par le bouddhisme au sens large, c'est-à-dire enrichi de ses composantes cosmogoniques et du rapport à la surnature. Rapportée au bouddhisme, la notion de choix ne repose pas en termes de contraintes sociales et de modèles prescriptifs, mais sur un univers des possibles, c'est-à-dire, reprenant l'expression de Jean-Loup Amselle (1996, p. 47), cette « marge de liberté des acteurs sociaux à l'égard des coutumes ». Plus exactement, l'espace de liberté offert par le bouddhisme est sans limites dès lors que l'ordre cosmique et l'ordre social fonctionnent dans leur adéquation et que l'ordre social n'émarge pas de l'ordre cosmique. C'est dans le champ symbolique contenu dans le bouddhisme que s'expriment les variantes observées d'un groupe à l'autre dans la région de Nyaung-Shwé, que s'expriment des identités et que s'élaborent des stratégies sociales.

C'est ce que je me propose de développer à propos des formes architecturales et de l'organisation sociale de l'espace des Taungyo, des Pao et des Intha.

Éléments d'architecture comparée

Une grande variété architecturale prévaut dans l'espace géographiquement restreint qu'est la région de Nyaung-Shwé. L'habitat intha est différent de l'habitat pao, qui se distingue lui-même des habitats taungyo et intha. Ce ne sont pas seulement des différences visibles à l'œil averti des formes de l'organisation sociale de l'espace,

mais qui relèvent aussi de la structure architecturale elle-même. De préférence à la description successive des trois types d'habitat, les éléments d'architecture comparés qui suivent détaillent les principales parties constitutives d'une maison, tout du moins celles pourvues des représentations symboliques les plus significatives (voir fig. 8, 9, 10).

Villages groupés et villages dispersés

L'organisation sociale de l'espace est radicalement différente d'un groupe à l'autre. Les habitats intha et pao sont des habitats groupés. Les premiers, anciens essarteurs, achèvent leur sédentarisation avec un système de champs enclos et de culture intensive. Les seconds ont très tôt développé un artisanat très diversifié dont dépendent les montagnards, ainsi qu'une mise en valeur intensive du lac et de ses berges : riziculture inondée et exploitation d'îles flottantes. Bien qu'étant eux-mêmes engagés dans un processus de sédentarisation, les Taungyo ont pour leur part un habitat dispersé sur les versants des vallées suspendues. Groupés ou dispersés, les deux types d'habitat ne sont par conséquent pas directement liés au mode d'exploitation fixe ou itinérant des terres.

Orientation des pannes faîtières

Les maisons des villages lacustres intha suivent le même alignement nord/sud. La raison en est la panne faîtière, qualifiée de Voie du Crocodile. C'est par cette voie que les esprits errants sont invités à entrer et à ressortir comme ils sont venus, sans pouvoir investir la maison et mordre ses habitants (Robinne, s.d.). Le parcours des esprits errants n'est pas contrôlé de la sorte, tout du moins pas de façon aussi systématique, par les Taungyo et les Pao : les maisons des montagnards pao et taungyo suivent en effet les courbes de niveaux et l'arrondi des versants ; leurs faîtières d'un groupe de maisons peuvent de ce fait se trouver perpendiculaires par rapport à un autre groupe de maisons.

Autel du Bouddha

Les pièces des maisons intha, pao ou taungyo sont vides de meubles et dépourvues de décoration, à l'exception de l'imposant autel de Bouddha, avec ses enluminures qui clignotent en rouge et vert, ses pots de fleurs et ses plateaux d'offrandes entre lesquels se cache parfois quelque pierre philosophale mise dans un écrin recouvert de coton. Dans les maisons intha, c'est par la pièce du Bouddha que l'on accède à la partie privée de la maison, au nord/est. L'autel est systématiquement

accolé à la cloison orientée à l'est, c'est-à-dire à l'opposé du ou des escaliers d'accès et à l'opposé de la cuisine ; sur ce dernier point il en va de même pour les maisons pao et taungyo. En revanche, l'orientation de l'autel n'est pas systématiquement à l'est : deux maisons adjacentes doivent en effet avoir leurs escaliers en vis-à-vis, et donc leurs autels situés sur des cloisons opposées.

Dans tous les cas c'est par rapport à l'autel du Bouddha qu'est conçu l'aménagement interne d'une maison : on dort la tête vers l'autel du Bouddha, c'est-à-dire perpendiculairement à la faîtière, et c'est par rapport à lui que sont positionnées les autres pièces de la maison.

Planchers

Chacun de ces types architecturaux se démarque radicalement des maisons birmanes traditionnelles (Robinne, 1992), dont l'une des constantes est d'avoir trois différences de niveaux – le plancher de la véranda étant plus bas que celui de la pièce du Bouddha mais plus haut que celui de la pièce-cuisine. Dans la région d'Inlé, les maisons intha, taungyo, pao et danaw ont un plancher fait d'un seul tenant. Il pourrait s'agir d'une des seules constantes, si l'idée des trois niveaux n'était reproduite avec les trois étages des riches maisons lacustres des Intha.

Les plus grandes maisons en teck des Intha diffèrent moins des maisons de bambou par leur structure interne que par leurs dimensions, les matériaux utilisés et leurs toitures : certaines d'entre elles ont deux faîtières et des toits à quatre pentes, ce qui les rapproche de l'architecture monastique. Leurs pilotis équarris disparaissent derrière les cloisons lisses tombant très bas. Même à leur niveau le plus bas, les eaux du lac viennent lécher la base inégale des planches. Seules les nombreuses fenêtres pourvues de carreaux cassent la monotonie de leur masse. Des blocs de terre découpés au carré sont parfois rapportés jusqu'à former rez-de-chaussée en terre battue. L'île fixe ainsi aménagée permet d'entreposer les feuilles de *Cordia* dont sont faits les cigares, d'y stocker la réserve de paddy, ou d'y mettre les paniers de tomates cultivées sur le parc d'îles flottantes ; lorsque la hauteur le permet, l'espace sous la maison est transformé en atelier de travail : les femmes roulent les cigares, tissent ou cousent les vêtements. De nouveaux blocs de terre peuvent ensuite être rapportés. L'île fixe autrefois limitée au périmètre de la maison devient alors un vrai jardin : un parterre de fleurs décoratives, destinées aux offrandes qui ornent les autels du Bouddha et des esprits, est planté sur le pourtour ; quelques légumes et piments sont plantés pour la consommation familiale ; les enfants et les chiens trouvent là également un espace de jeu qui dépasse la base des marches. Outre ce premier niveau, l'intérieur se compose au deuxième niveau d'une cuisine située en retrait par rapport au vaste espace libre où accèdent les visiteurs ; le troisième niveau est réparti entre la pièce du Bouddha où débouchent l'escalier et les parties privées.

Les maisons taungyo diffèrent du tout au tout des maisons intha et des maisons pao. Par leur aspect extérieur tout d'abord : leur longue toiture en herbes à paillotes, surmontée à chaque extrémité de deux cornes de bambou, descend jusqu'au sol. Deux auvents, celui du pignon d'entrée partant d'un peu plus bas par rapport au faîtage que celui du pignon arrière, contribuent à les démarquer des autres types d'habitat. Comme pour les maisons pao, la porte des maisons taungyo constitue la seule ouverture sur l'extérieur. À l'intérieur, une partie en terre battue sert de grange où sont parqués deux ou trois buffles durant la nuit, apportant ainsi un peu de chaleur au restant de la maisonnée. Dans les plus grandes maisons, cet espace réduit est disposé sous l'auvent arrière, dégagant ainsi un peu de place pour le grenier à paddy : une simple vannerie supportée à l'extérieur par des bambous verticaux, l'ensemble étant monté sur une estrade haute de quelques centimètres seulement. Surélevée de 20 cm environ par rapport au sol, la grande estrade principale qui sert de plancher court ensuite tout du long. La première moitié de cet espace est réservée à la pièce commune ; on discute face à l'autel du Bouddha. Elle est prolongée d'un côté par la pièce-cuisine, avec foyer central au niveau du sol, et, ouvrant sur celle-ci, par la chambre à coucher, dont la cloison court à mi-hauteur seulement ; afin de marquer symboliquement le passage de l'extérieur à l'intérieur, d'une part, de la pièce commune à l'espace privé d'autre part, la vannerie qui entoure les deux ouvertures est surélevée par rapport au sol ou au plancher, obligeant ainsi à enjamber la porte d'entrée comme celle de la chambre.

Les maisons pao, en teck pour la plupart, construites sur pilotis comme les maisons intha, ont un plancher fait d'un seul tenant comme les maisons taungyo ; la cuisine constitue avec la pièce du Bouddha un espace privilégié pour les rencontres.

Pièce-cuisine

Dans les maisons intha à un ou plusieurs niveaux, la pièce cuisine est dans tous les cas reléguée au fond de la maison, parfois même à l'extérieur à l'opposé de l'autel du Bouddha. Le foyer est un simple cadre de bois rempli d'un mélange de terre et de cendre ; il est parfois monté sur quatre pieds.

Contrairement aux maisons intha, le foyer des maisons pao est au centre de la pièce, tout comme la cuisine est au centre de la vie communautaire. Elle est le passage obligé entre la pièce principale où se trouvent l'autel du Bouddha et la chambre à coucher. C'est autour du foyer qu'exploitants et commerçants trinquent après le pesage et la vente des feuilles de *Cordia*. La cuisine est la seule pièce repérable de l'extérieur, car le toit à cet endroit est à deux niveaux entre lesquels l'espace vide permet à la fumée de s'échapper. Le foyer commun, encaissé dans le plancher de bambou, dont il ne dépasse pas, est constitué d'un cadre en bois rempli de terre et de cendre. À sa verticale est suspendue au plafond une soupente de

bambous. On y trouve des courges callebasses évidées, séchées, l'ouverture tournée vers le foyer pour que l'intérieur s'enduisse avec le temps d'une pellicule de suie. Ce culottage donnera à l'eau fraîche un arrière-goût de fumée, très apprécié pendant la dure période des labours et des récoltes, une eau parfumée utilisée pour l'ablution rituelle des images de Bouddha.

Le principe du foyer à champ est identique dans les maisons taungyo. Mais, bien qu'on soit ici aussi en altitude, la pièce-cuisine n'est pas la pièce commune où l'on discute autour du feu. Elle est au fond de la maison, dans la partie privée où se trouve également la seule chambre à coucher.

Escaliers extérieurs et portes intérieures

Deux escaliers situés aux deux pignons distinguent les maisons intha. L'un est perpendiculaire, et l'autre parallèle à la faîtière. Au-delà des variantes architecturales qui peuvent exister d'une maison à l'autre, un trait distinctif de l'habitat intha est la présence concomitante, d'une part, de deux escaliers d'accès à la maison, d'autre part, de deux portes disposées côte à côte sur la même cloison séparant la pièce où se trouve l'autel du Bouddha de la chambre à coucher. De même que l'usage de tel ou tel escalier est déterminant lors des rituels initiatiques, l'une de ces deux portes intérieures est ordinairement grand ouverte, tandis que l'autre reste fermée en permanence, sauf en quelques circonstances bien particulières. Au quotidien seule la porte dite « chanceuse », *maṅgalā*, située la plus à l'est, est ouverte. C'est sous l'escalier débouchant sur la porte chanceuse qu'est enterré le placenta après la naissance d'un enfant. Lors de la cérémonie de prise de robe d'un jeune bonze ou lors d'un mariage, les deux portes extérieures comme les deux portes intérieures sont grandes ouvertes. En de telles occasions, toute la maison est nécessairement placée sous les meilleurs auspices, du moins provoque-t-on le sort en ouvrant les deux portes pour qu'il en soit ainsi. En revanche, lors d'un décès, les deux portes extérieures et intérieures tournées vers l'est sont fermées, seules les portes non auspicieuses étant alors un temps ouvertes.

Lors du rituel initiatique de prise de robe, une « offrande du seuil » est réalisée sur l'escalier principal, sur le foyer et sur les deux portes intérieures. Dans chacune des sociétés considérées ici, une offrande du seuil est également réalisée sur le premier poteau d'une maison.

La trilogie structurelle à l'échelle de la maison et du village

La répartition tripartite des poteaux

Dans la pratique, une attention particulière est apportée au premier poteau. Trois critères conditionnent la pose du premier poteau : 1) le mois au cours duquel il est

prévu de construire la maison : les quatre mois non auspicioseux d'une année : *tōsalai* (août-septembre), *sītai* : *kywat* (septembre-octobre), *tanchōimūn* : (octobre-novembre) et *nattō* (novembre-décembre) sont à éviter ; 2) le jour de naissance du propriétaire, qui détermine le jour de pose du poteau ; 3) l'orientation de la tête du Naga.

Sur toute la longueur du poteau correspond une division fictive en trois tiers associés à trois jours de la semaine. Deux de ces jours sont fixes : dimanche et lundi ; le troisième correspond au jour de naissance du propriétaire. Sur le carré des directions, ces deux jours, plus exactement le Soleil et la Lune, régissent le « système solaire » et le « système lunaire » comme les nombres pairs et les nombres impairs ordonnent l'espace propitié et l'espace habité. C'est sur la complémentarité des deux systèmes solaire et lunaire qu'est construite la division en trois tiers du premier poteau d'une maison. Par exemple, si le jour de naissance du propriétaire de la maison appartient, dans le carré des directions, au « système lunaire », auquel sont associés, outre le lundi, le mercredi matin, le jeudi et le vendredi, alors le Soleil occupe une position centrale ; si, au contraire, le jour de naissance relève du « système solaire », auquel sont associés, outre le dimanche, le mardi, le samedi et le mercredi, alors le lundi occupe une position centrale.

Lors de la pose rituelle du premier poteau, il est tenu compte de sa répartition en trois parties. Il est mis à plat sur le sol de manière, d'une part, à ce qu'il coupe la ligne suivie par la tête du Naga et, d'autre part, à ce que l'extrémité correspondant au jour de naissance du propriétaire soit opposée au trou dans lequel sera calé le poteau. Si le jour de naissance du propriétaire est un mercredi matin, l'extrémité du poteau correspondant au jour de naissance du propriétaire sera orientée soit à l'Est soit à l'Ouest. Le poteau lui-même sera tourné vers l'une ou l'autre des quatre directions, en fonction de la tête du Naga.

Dans une maison *intha*, *taungyo* ou *pao*, le premier poteau à être posé est le *uī* *tuiñ*, situé au nord/est. C'est sur ce poteau que se trouve parfois l'autel du « Nat forgeron », encore appelé « Seigneur de la Grande Montagne », *mai* : *mahā krī* : *rī*, considéré comme le Nat Gardien de la maison. Comptant parmi la liste du culte des Trente-Sept Nat de l'extérieur, il dénote en tant que tel une influence birmane. Sa présence est marginale dans la région de Nyaung-Shwé, tous groupes ethniques confondus. Sur certaines maisons *intha*, les plus cossues – celles qui sont construites en teck et pourvues parfois de trois niveaux – ont deux faîtières et quatre poteaux de pignon, voire plus. Le premier poteau à être posé est alors le second du pignon nord en partant de l'angle nord/est ; c'est contre lui qu'est parfois accolé, dans un premier temps, l'autel du Seigneur de la Grande Montagne, avant d'être déplacé sur le poteau situé à l'angle nord/est.

Lors du rituel de pose du premier poteau, celui-ci est d'abord étendu à plat sur le sol. S'il se trouve que l'extrémité correspondant au jour de naissance du propriétaire est orientée vers le point central, la maison et ses habitants sont alors placés sous les meilleurs auspices qui puissent être.

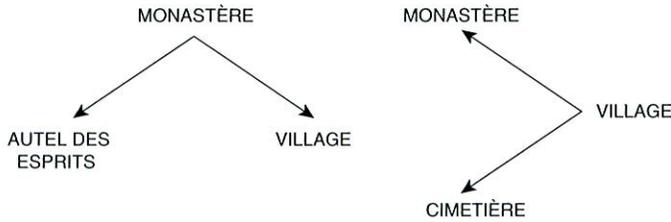


Fig. 3. La triade villageoise.

La répartition tripartite de l'organisation villageoise

Lors de la création d'un village, les maisons sont les premières à être construites. Les calculs astrologiques préalables déterminent le jour de construction et, par association, la position cardinale des autres parties constituantes du village. Celles-ci sont au nombre de trois : les maisons, le monastère et le pôle cimetière/autel des esprits. Le monastère est situé à équidistance des maisons et de l'autel des esprits, tandis que le village est situé à équidistance par rapport au cimetière et au monastère. Est ainsi reproduite l'opposition, dans un cas, monde des vivants et monde des morts, dans l'autre cosmogonie bouddhique et panthéon des esprits qui lui est assujetti (fig. 3).

Sur le plan de la structure architecturale, l'inversion du monde des vivants et du monde des morts, du monde des humains et du monde des esprits, est de manière générale respectée. Elle connaît des prolongements rituels : c'est par la porte et l'escalier non chanceux – dussent-ils être créés lorsqu'ils n'existent pas dans les maisons les plus pauvres, ou les maisons modernes – qu'est sorti le mort, et c'est en fin du cortège que défilent les bonzes lors des funérailles, au lieu d'ouvrir la procession comme ils le font habituellement lors d'une fête de pagode ou de toute autre cérémonie bouddhique.

Le modèle paradigmatique de quatre points autour d'un centre

Si les poteaux principaux d'une maison et les parties constituantes d'un village sont organisés autour d'une trilogie structurelle fondée sur l'opposition de deux pôles extrêmes séparés par un pôle intermédiaire, cette disposition repose sur un principe cardinal.

L'ordre de succession des six poteaux d'une maison

Considérés comme entité, les poteaux principaux – ils ne font que 10 cm de côté – d'une maison doivent provenir du même arbre, quel qu'il soit. Chacun d'eux

porte un nom spécifique, et à chacun d'eux sont associés un attribut, un sexe, un statut, un jour de la semaine et un point cardinal. Les poteaux sont disposés selon un ordre préétabli correspondant à la succession des points cardinaux et aux jours correspondants de la semaine, sachant que le mercredi est divisé en mercredi matin et mercredi après-midi.

L'ordre de pose des autres poteaux est variable d'un charpentier à l'autre, mais tous reproduisent un modèle qu'ils conçoivent juste, et qui le devient aux yeux de tous de ce seul fait. Idéalement, le parcours suivi couvre les quatre postes nord/est, nord/ouest, sud/est, sud/ouest, ainsi que les deux postes est et ouest (fig. 4). Le fait que les postes nord et sud soient exclus trouve son explication dans le contrôle des esprits errants. Ces poteaux supportant la faîtière, c'est-à-dire la Voie du Crocodile que franchissent d'amont en aval les esprits errants, sont en quelque sorte conducteurs. Cette démarcation symbolise par ailleurs la moitié ouest, impure, plus spécifiquement féminine, où se trouve l'escalier sous lequel est enterré le placenta, la chambre des femmes et la cuisine, de la moitié est, où se trouve l'autel du Bouddha et où résident les hommes en certaines circonstances rituelles, en particulier lors d'une cérémonie initiatique de prise de robe.

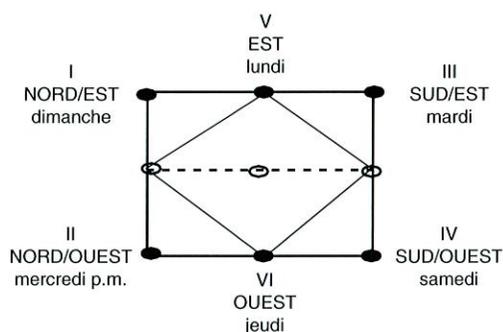


Fig. 4. Ordre de succession lors de la pose de poteaux.

L'ordre de succession des parties constituantes d'un village

Une telle distribution cardinale prévaut également à l'organisation villageoise. Le village lacustre de Ain-Thaung-Kyi fut, par exemple, construit un samedi. Plus personne ne sait plus vraiment le pourquoi du comment, mais les habitants savent que les calculs astrologiques ont défini le samedi comme étant le jour le plus auspiceux pour positionner le village sur le carré des directions. Le samedi correspondant au sud/est, c'est dans cette direction que sont situées les maisons par rapport aux autres parties constituantes du village que sont le monastère, le cimetière et l'autel des esprits.

Le jour de construction du village étant connu, l'emplacement du monastère s'en trouve déterminé. Construit une fois le village achevé, le monastère a trouvé sa place

de facto : cinq postes cardinaux plus loin que le village, en tournant dans le sens prescrit lors de la déambulation autour d'une pagode, et donc nécessairement désaxé par rapport aux « maisons de têtes ».

Ajoutons que c'est de préférence vers le Levant qu'est positionné un monastère, mais il s'agit là d'une tendance plus que d'une règle. Certains monastères lacustres sont, en effet, tantôt situés au nord, comme au village lacustre de O-Kun, tantôt au sud comme aux villages lacustres de Sa-Le et de Nam-Hu. De même, sur le versant taungyo, c'est au Nord-Est de Kun-Pun que se trouvait à l'origine le monastère, avant d'être déplacé à l'intersection des trois villages que comprend actuellement le groupement de Wa-Kyi-Myaung. Dans notre exemple du village lacustre de Ain-Thaung-Kyi, le monastère se trouvant à l'est et en amont des maisons du village, c'est vers celles-ci qu'est tourné le Bouddha, face vers le sud, tandis qu'un village dont les maisons se trouvent en amont voit l'accès principal du monastère tourné vers le nord.

De même, c'est à cinq postes du village qu'est situé le cimetière de Ain-Thaung-Kyi, mais dans un sens inverse au circuit traditionnellement effectué lors des cérémonies bouddhiques. Le système astro-bouddhique associe dans un ordre immuable une échelle des valeurs : le cimetière est associé à la terre et défini par l'impermanence, tandis qu'au village est attribuée la longévité.

Des critères d'ordre matériel sont également à prendre en ligne de compte, mais ils ne font que renforcer la nécessaire adéquation entre le social et le cosmique, entre l'homme et la nature. Le sens du courant, par exemple, est primordial et peut induire lui-même des variantes imputables parfois aussi au jour de construction d'un village ou à l'intervention des esprits via un médium. Il en est de même du rapport à la surnature : l'orientation des faitières des autels des esprits perpendiculairement au cours du lac ou des rivières est plus une tendance qu'une règle absolue ; un nombre non négligeable d'autels sont orientés parallèlement au cours de l'eau. L'explication avancée par les Intha est que, lorsque l'esprit « chauffe », c'est-à-dire lorsqu'il possède un médium, il manifeste par cet intermédiaire l'emplacement et l'orientation qu'il souhaite voir donner à sa résidence.

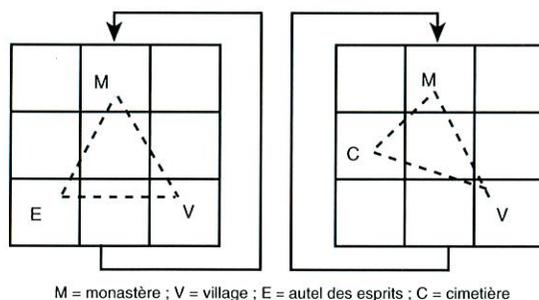


Fig. 5. Cyclicité et harmonie dans le modèle des quatre points autour d'un centre.

Quels que soient les groupes ethniques considérés, des adaptations sont apportées à ce modèle trop rigide pour résister à l'expérience sociale. Mais elles ne remettent pas fondamentalement en cause la ligne directrice qui dessine une démarcation entre l'espace habité et l'espace propitié, entre le monde des vivants et le monde des morts.

La combinaison des notions d'harmonie contenue dans la triade structurelle et de cyclicité contenue dans la base cinq combinée, est elle-même consubstantielle au modèle paradigmatique de quatre points autour d'un centre, c'est-à-dire à l'ordre du monde (fig. 5).

Conjonction de l'ordre cosmique et de l'ordre social

Le carré des directions

En birman comme en intha, *apat* a la connotation de semaine et de cycle. Dans la conception bouddhique du terme, ce cycle est formé de cinq agrégats dont la combinaison harmonieuse forme un tout. Ce concept anime en particulier le groupe de cinq planètes qui régit l'ordre cosmique, à savoir : Mars, Mercure, Jupiter, Vénus et Saturne. Considérées dans leur entité, ces cinq planètes sont collectivement désignées par le terme d'origine pâlie *pañja tā* : leur est associé un jour de la semaine : mardi pour Mars, mercredi pour Mercure, jeudi pour Jupiter, vendredi pour Vénus et samedi pour Saturne. C'est sur cette base cinq que sont positionnés, dans des directions opposées, et le monastère et le cimetière par rapport au village.

La valeur sémantique de *apat* a évolué. Sur les calendriers, le cycle construit sur une base cinq – les marchés tournants d'Inlé et d'ailleurs constituent un témoignage vivant de ce vieux fonds hindou-bouddhique – est englobé dans un cycle de sept jours. Le comput du temps étant luni-solaire, les cinq jours planétaires sont complétés par les deux astres que sont le Soleil et la Lune, auxquels correspondent respectivement le dimanche et le lundi.

Le carré des directions compte toutefois huit postes cardinaux, sur lequel sont distribués les jours de la semaine, le mercredi étant divisé en un mercredi matin et un mercredi après-midi. Quant au poste central, considéré parfois comme une neuvième planète, parfois même comme « la planète des planètes » (Maung Htin Aung, 1962, p. 11), il correspond en fait à une position de la Lune ou du Soleil, lorsque ceux-ci se trouvent tour à tour occuper une position centrale. Appelé *kit*⁽¹⁾, il est associé à la représentation du Bouddha entouré aux huit points cardinaux de huit de

(1) *Kit*, « kate » selon la transcription anglo-saxonne la plus fréquente, est l'équivalent birman du pâli *nakkhatta* ou *nekata* (Judson, 1966, p. 554), *ketu* en sanskrit (Myanmar-English Dictionary, 1993, p. 19).

ses Disciples. La présence de ce pivot central et son association avec le Bouddha donnent ainsi au carré des directions sa valeur absolue de représentation du monde, de Mandala.

Ces huit postes répartis autour d'un poste central sont distribués de la façon suivante sur le carré des directions :

La course du Cheval sur le carré des directions (fig. 6)

Les mythes rapportent qu'un monstre appelé *Rabū* se rassasiait régulièrement des deux astres, avec toutes les conséquences funestes que cela entraînait pour les êtres vivants obligés de vivre périodiquement dans l'obscurité.

L'éclipse du Soleil, produite par l'interférence de la Lune, est à l'origine de la distinction entre le mercredi matin (« a.m. » sur les schémas) et le mercredi après-midi (« p.m. » sur les schémas). Le positionnement des « deux mercredi » sur le carré des directions relève d'un système bien spécifique, mais couramment utilisé dans les calculs astrologiques, en vertu duquel la nature non auspiciouse d'une situation donnée change de cours. Ce que nécessitait l'éclipse.

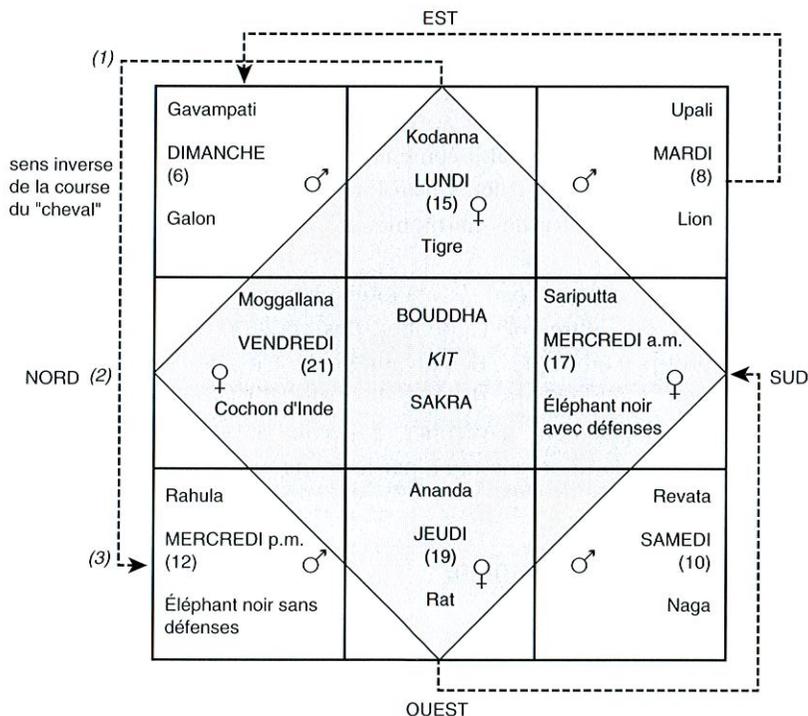


Fig. 6. Répartition cardinale des jours de la semaine et course du Cheval.

Les astrologues disent que le « Cheval va » lorsque le déplacement sur le carré des directions saute trois postes consécutifs. La course particulière du Cheval brise la continuité ambulatoire habituelle du parcours et se fait dans le sens inverse de la course du Soleil, c'est-à-dire inverse au sens de la *pradakshina*, qui conditionne elle-même la lecture habituelle du carré des directions. L'enjambée du Cheval est fondamentale, en ce qu'elle permet, dans la forme, d'influer le cours de la prédestination karmique, sans pour autant sortir des normes de la cosmogonie bouddhique. C'est ce principe qui est appliqué à *Rabū*. L'ombre portée qu'il symbolise étant la résultante de la course conjuguée du Soleil et de la Lune, la position du mercredi matin est située trois postes – trois sauts de Cheval – plus loin par rapport au dimanche, en allant d'est en ouest ; le Cheval poursuit ensuite sa course du jeudi au samedi jusqu'au mercredi matin, puis du mardi au lundi jusqu'au dimanche. Lors de ce parcours le conduisant de la Lune au Soleil, le Cheval a opéré une répartition des jours de la semaine en même temps qu'il a restauré, dans sa complémentarité, la conjonction entre le système lunaire et le système solaire dont *Rabū* avait annulé les effets. Dans sa course contraire à la marche des deux astres, le Cheval rétablit la lumière et, de ce fait, le cours du monde. C'est en suivant un tel chevauchement tout au long de trois postes que sont situés, par rapport au monastère, le ou les autels – ils sont souvent groupés par trois – des esprits gardiens des lieux.

Le nombre et la position des jours de la semaine ont ainsi subi des adaptations, rendues possibles par le seul fait qu'elles ne se situent pas en marge de l'ordre cosmique. Leur dispersion très organisée a contribué à rétablir l'ordre cosmique lorsqu'un élément extérieur entraîna son disfonctionnement. De même, au quotidien, ils peuvent participer au rétablissement d'un ordre social hors normes, comme ils peuvent intervenir dans les calculs astrologiques pour reconditionner un destin individuel, ou élaborer des formes harmonieuses d'organisation de l'espace domestique et villageois.

La valeur symbolique de chacun de ces jours est très large. Leur sont associés des chiffres pair/impair, des lettres de l'alphabet, des couleurs, des saveurs, des pierres précieuses, des groupes ethniques, des divinités, etc. L'usage astrologique qui est fait de chacune de ces combinaisons dépasse le cadre de l'analyse. Deux paramètres demandent un développement particulier, à savoir la bipolarisation des systèmes lunaire et solaire et la triade occasionnée par le mangeur de lumière.

La trilogie du mangeur de lumière

Chacun des postes du carré des directions est en relation harmonieuse, quelles que puissent être leur opposition ou les forces contraires qu'ils représentent. Quel que soit par exemple le sens où l'on se tourne, deux éléments féminins sont séparés par un élément masculin ou vice-versa. C'est selon ce même principe que *Rabū*, le

mangeur de lumière, a trouvé, avec la scission du mercredi, sa place équidistante par rapport au Soleil et à la Lune. Il est vraisemblablement à l'origine du chevauchement du Cheval en trois postes consécutifs, et inverses, on l'a vu, au sens du parcours rituel effectué habituellement autour d'une pagode. Partant du lundi sur le carré des directions, le Cheval arrive successivement au mercredi après-midi, puis au mercredi matin, et enfin au dimanche. Autrement dit, la présence de *Rabū* explique que le mercredi après-midi est situé, dans un sens, trois postes plus loin que celui qui est occupé par la Lune, de même que le mercredi matin est situé, dans l'autre sens, trois postes plus loin que celui qui est occupé par le Soleil.

Rabū, le Soleil et la Lune sont réunis dans une triade récurrente dans le carré des directions comme dans les manifestations les plus quotidiennes. C'est, par exemple, sur ce modèle tripartite que sont symboliquement découpés les principaux poteaux d'une maison et sur lequel sont effectuées les offrandes aux esprits lors de la pose du premier poteau. C'est sur ce modèle que sont agencés les autels des esprits *intha*, *taungyo* ou *pao* et que sont constituées les offrandes. Enfin, c'est sur ce principe de deux pôles opposés séparés par un pôle intermédiaire que sont répartis les éléments constitutifs du village, à savoir les maisons, le monastère, le cimetière ou encore le monastère, les maisons et les autels des esprits.

La séparation entre ces deux systèmes lunaire et solaire est due à la course du Cheval ; la pérennité harmonieuse, équilibrée et cyclique est contenue dans l'enseignement du Boudhha ; la liaison est assurée par *Sakra*, qui fait office de messenger entre le monde des esprits où il règne et le monde des humains où il se rend, une fois l'an, durant les trois jours qui précèdent le jour de l'an. Cette conception astro-bouddhique de l'univers de deux pôles réunis par un tiers prévaut par conséquent à tous les niveaux d'échelle : domestique et villageoise, on l'a vu, mais aussi individuelle, car c'est sur ce principe que sont effectués les tatouages.

La bipolarisation sexuée des systèmes lunaire et solaire

Le carré des directions renvoie en permanence à deux catégories distinctes et complémentaires : l'une construite sur le modèle cosmogonique habituel de quatre éléments autour d'un centre, l'autre, découlant de la première, sur la distribution de deux pôles entre lesquels vient s'intercaler un troisième élément.

Le modèle de quatre éléments autour d'un centre, tout d'abord, est régi autour du « système solaire » et du « système lunaire ». C'est sur la base de ces deux systèmes, à la fois juxtaposés et conjugués, qu'est construit le comput du temps et qu'est organisé l'espace. Conceptualisés dans le carré des directions astro-bouddhique, ils servent de référence pour les Birmans, comme pour l'ensemble des minorités de la région de Nyaung-Shwé. Sur le carré des directions, le système solaire correspond aux postes nord/est, sud/est, sud/ouest et nord/ouest, où sont respectivement positionnés le Soleil (dimanche), les planètes Mars (mardi) et Saturne (samedi), ainsi que

Rabū (mercredi après-midi) ; le système lunaire correspond, quant à lui, aux postes est, sud, ouest, nord, où sont respectivement positionnées la Lune (lundi), et les planètes Mercure (mercredi), Jupiter (jeudi), Vénus (vendredi).

C'est en fonction des deux systèmes solaire et lunaire que sont distribués les jours pairs et les jours impairs. Du fait de l'ombre portée de la lune et du soleil, les jours ne suivent pas, sur le carré des directions, l'ordre de succession habituel des jours de la semaine. En revanche, une lecture basée sur les « âges », correspondant respectivement aux jours pairs et aux jours impairs, se fait de gauche à droite, d'est en ouest, dans le sens de la course du soleil, c'est-à-dire de la *pradakshina* : on tourne en gardant à main droite l'axe central. Les nombres pairs, six, huit, dix et douze, sont positionnés aux quatre angles ; commençant par le dimanche, ce sont les nombres du système solaire. Poursuivant la lecture, viennent ensuite les nombres impairs : quinze, dix-sept, dix-neuf, vingt-et-un sont intercalés entre les premiers et font face aux quatre points cardinaux est, sud, ouest et nord ; commençant par le lundi, ce sont les nombres du système lunaire.

De plus, le système solaire et le système lunaire sont sexués, et par voie de conséquence les nombres pairs et impairs auxquels ils renvoient : aux premiers est attribuée la masculinité, et aux seconds la féminité. Cette sexualisation se retrouve sur les principaux poteaux des maisons intha, pao ou taungyo. Lucien Bernot (1979)⁽²⁾ a montré que leur forme variait en conséquence : longiligne pour les poteaux mâles et ogivale – le côté le plus large vers la base – pour les poteaux femelles. Ces poteaux ont depuis lors disparu, sans doute conjointement à la généralisation de la forme octogonale, et leur distinction sexuelle a en partie perdu de sa pertinence.

L'univers des possibles

Le poteau central

Dans le cas des maisons pao, le poteau central est très nettement distingué des autres, qualifiés du terme générique *tha thwan* : la faîtière des maisons pao a en effet pour particularité de n'être pas supportée par un alignement central de trois poteaux. Les deux extrêmes du toit situées sont supportées par une « ferme », c'est-à-dire une pièce triangulaire de la charpente placée à chaque pignon (a). En revanche, c'est sur un poteau central que repose la faîtière ; appelé *jaluṃ thwan* : en pao, ce poteau situé au cœur de la maison est aussi le plus élevé. La faîtière des maisons taungyo et intha repose, quant à elle, sur un alignement de trois poteaux, plus hauts que les poteaux extérieurs ; celui du centre porte également

(2) Notes personnelles prises lors de son cours au Collège de France.

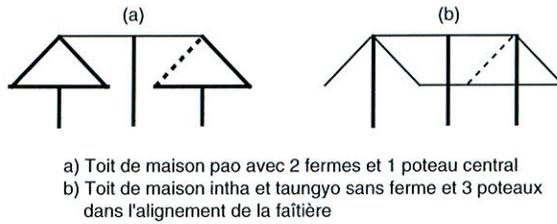


Fig. 7. Structure des toits des maisons pao, intha et taungyo.

un nom distinct des autres : *kbon tuiin* en intha comme en taungyo (b). Représentant le centre – *Kit* dans le carré des directions – il a dans tous les cas valeur absolue autour duquel on tourne, y compris à l'occasion de l'érection des poteaux périphériques (fig. 7).

La dichotomie système lunaire/système solaire qui prévaut dans la disposition des poteaux reproduit à la fois le modèle paradigmatique de quatre points autour d'un centre et la répartition de deux forces qui s'opposent entre lesquelles interfère un élément intermédiaire, source d'harmonie. C'est également sur la base de ces deux composantes qu'est conçue l'organisation sociale de l'espace villageois.

D'une position excentrée à une position axiale des monastères

La pagode Phaung-Daw-U étant le moteur spirituel du lac et de ses environs, l'examen du groupement de villages de Sa-Le dont elle dépend est révélateur d'un processus évolutif beaucoup plus large. Sur l'ensemble des treize villages que comporte le groupement de Sa-Le, il y a au total seulement cinq monastères, quatre cimetières et cinq autels de Nat gardiens de villages. Cette différence est à mettre sur le compte, d'une part, de la création de nouveaux villages due au développement démographique, d'autre part, des déplacements successifs des villages d'un endroit à un autre.

Malgré cela, on retrouve dans ses grandes lignes la disposition classique. Sur les conseils de l'astrologue, la construction du village lacustre de Nam-Hu a débuté un jeudi, jour positionné à l'ouest : le monastère au sud/est, le cimetière au nord/est, et, peut-être parce que le village compte désormais deux moitiés amont et aval, l'autel des Nat à deux sauts de Cheval du monastère, entre les deux moitiés du village. De même, une plaque commémorant le bicentenaire du monastère de Sa-Le précise que la construction de ce village débuta un mercredi matin (sud), le quatrième jour de la lune montante du mois de *wachui* (juillet-août) de l'année 1151 E.M., c'est-à-dire en 1789 de notre ère ; il se trouve normalement à cinq postes du village situé au nord/ouest et partage avec deux autres villages le même cimetière orienté dans la direction empruntée par le Cheval.



Fig. 8. Maison intha, en bois et tôle ondulée, à trois niveaux.

Le groupement de villages de Sa-Le n'est pas un cas unique, ni spécifique aux Intha. Les exemples de telles adaptations sont multiples, sans que celles-ci soient nécessairement le seul fait de contingences extérieures, démographiques ou autres. Malgré la concordance de l'organisation spatiale avec le carré des directions, la malchance – littéralement le mauvais karma – qui habite parfois un village est, à l'évidence, le signe selon lequel l'ordre social n'est pas en totale conformité avec l'ordre cosmique. L'occurrence d'événements malheureux est interprétée comme une intervention surnaturelle. C'est, par exemple, ce qui s'est produit il y a une centaine d'années à Khan, un village intha situé sur les berges du lac, au nord/ouest. La veille du nouvel An birman, le bonze de ce village est décédé après avoir reçu de plein fouet une de ces fusées lancées par des villageois taungyo, dans l'intention méritoire – mais en l'occurrence assez dramatique – d'accompagner le retour de Sakra vers la région des Nat où il règne. Cet incident mettait un point d'orgue à une série de malheurs et aux vendettas permanentes. Une femme du village, la veuve Phaung-Sa, décida alors de quitter Khan. Avec d'autres villageois, elle est à l'origine de la construction du village lacustre de Lin-Kin, où se trouvait un ensemble de trente-deux pagodes construites en 1240 E.M. (1870 AD) ; ce village constitue une des étapes de la circumnavigation annuelle. Le monastère de rattachement du malheureux bonze fut détruit, et un autre reconstruit ailleurs, en amont du village de Lin-Kin nouvellement créé, à proximité des pagodes ; celles-

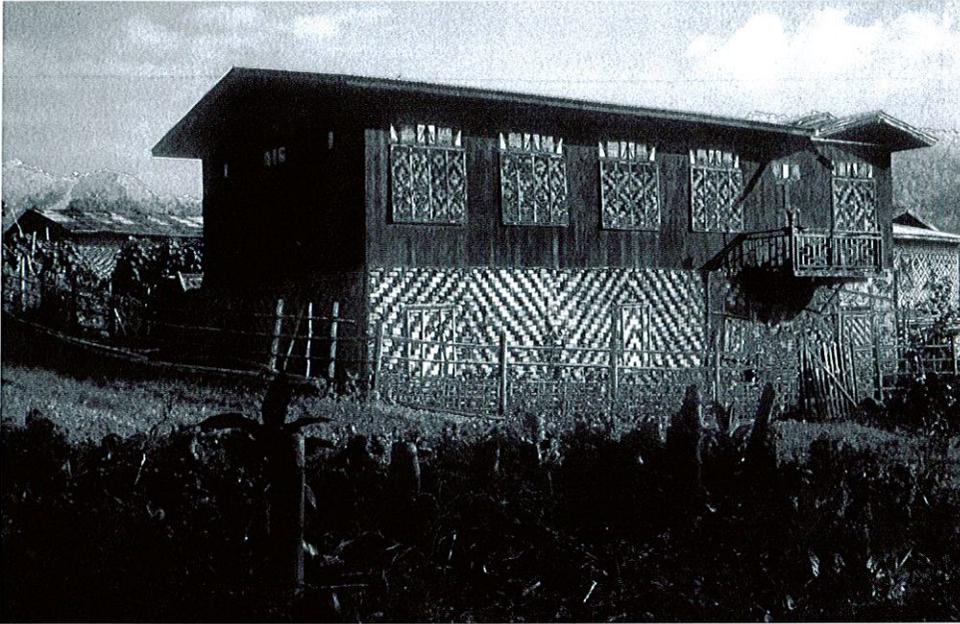


Fig. 9. Maison pao.

ci furent récemment démolies, et une plus grande, plus clinquante, de forme octogonale, a été construite en réutilisant les ruines des trente-deux autres. Le village de Khan ne fut de nouveau pourvu d'un monastère qu'ultérieurement, sur un emplacement opposé au monastère d'origine : il se trouve au nord au lieu d'être au sud/est.

Ces adaptations multiples ne vont pas, dans l'ensemble, à l'encontre des normes et ne déstructurent pas l'organisation de l'espace villageois. En revanche, les changements qui interviennent dans la disposition des monastères par rapport aux villages marquent un bouleversement en profondeur. S'observe ainsi dans le temps un déplacement d'une position excentrée à une position centrale. Le phénomène est fondamental en ce qu'il marque une tendance perpétuée dans le temps, qui, de par sa répétition et son ampleur, prend les allures d'un système.

Du fait de cette tendance au recentrage, l'organisation en commun des offrandes quotidiennes aux bonzes et des fêtes de pagode s'est trouvée également renforcée. Le grand hall d'accueil de Phaung-Daw-U et la circumnavigation à laquelle il donne lieu chaque année transforment le regroupement administratif de villages plus ou moins éloignés du centre religieux en une longue chaîne de villages. L'importance prise par cette cérémonie s'est faite conjointement à la croissance démographique et à la disparition des toutes-puissantes chefferies shan, sous lesquelles le lac était divisé en deux moitiés nord et sud, éclatement que renforçait l'ambition belliqueuse



Fig. 10. Maison taungyo.

des « gouverneurs » de Indeïn à l'est du lac. L'influence de l'axe central a accompagné le processus de birmanisation engagé au travers des différentes étapes administratives, et développé par le biais de la nouvelle structure architecturale des monastères qui font désormais office de modèle, au niveau du lac, à l'organisation sociale de l'espace.

Le carré des directions est le fondement même non seulement de l'organisation de l'espace villageois, mais également de l'agencement d'une maison. C'est sur ce modèle, et sur celui d'une triade comprise comme la combinaison harmonieuse de forces qui s'opposent, que sont dressés les six poteaux principaux répartis de part et d'autre d'un alignement de trois autres supportant la faîtière.

La représentation du monde transposée à la région

Engagé à l'origine par les Shan, le processus s'est poursuivi et a été amplifié par les Intha et tout laisse à penser que la tendance va s'accélérer, au niveau de la structure architecturale donnée aux monastères et au niveau de l'organisation des groupements de village par rapport à un monastère qui, d'une position excentrée, occupe de plus en plus une position axiale.

Parmi les différentes catégories de monastères, ceux d'Inlé comme ceux des montagnes appartiennent à la catégorie dite *jetawan*, du pâli *jetawana*. Ils ont pour caractéristique d'avoir trois toits superposés. La faîtière centrale, sous laquelle se trouvent les images de Bouddha, est perpendiculaire au cours du lac, et est donc orientée d'est en ouest, tandis que les deux faîtières portant les toits des espaces réservés aux bonzes et aux pèlerins sont, comme sur les habitations ordinaires, parallèles au courant. Les exceptions sont très rares, et sont limitées aux constructions récentes. C'est le cas en particulier des nouveaux monastères de Nyaung-Shwé, comme c'est le cas de la faîtière principale, orientée nord/sud, du monastère accolé au grand hall de Phaung-Daw-U. Il faut voir dans ces développements une forme birmanisée de l'architecture monastique, qui veut que les images soient orientées vers le Levant.

Une nouvelle étape a été franchie récemment, transformant ce qui était une tendance empirique à l'origine à une forme conceptualisée de la représentation du monde. Fort d'une notoriété grandissante et parfois controversée due à la découverte d'une pierre philosophale, un bonze d'origine mône, mais installé dans la région depuis quatorze ans, entreprend depuis plusieurs années la construction d'un complexe religieux sur le site de Wat-Ta-Kin, au sud/est du lac. L'aspect tranche avec toutes les autres constructions de la région, y compris les plus récentes érigées à Nyaung-Shwé, en ce qu'il est une reproduction parfaite d'un Mandala dans la forme la plus épurée qui soit. Réutilisant les ruines de trente-deux pagodes d'époque pagan, il a fait bâtir un stupa selon un schéma de correspondance symbolique très marqué : il s'agit d'un dôme recouvert d'une peinture dorée, découpé en quatre parties par un corridor intérieur, sur lesquels se dressent aux quatre directions quatre images de Bouddha debout et entourant une cinquième image également debout. Contribuant un peu plus à démarquer le site des structures religieuses de la région, un mât cosmique se dresse de chaque côté du site, que l'on aperçoit ainsi de fort loin sur le lac. L'inauguration eut lieu le onzième jour du mois de *Tapon* (février-mars) de l'année 1356 E.M. (1995 de notre ère), en présence des autorités militaires de la région de Nyaung-Shwé mais aussi d'une région de l'État shan située un peu plus au nord. La tendance qui s'est ébauchée au fil des siècles trouve ici un raccourci abrupt, mais révélateur du niveau d'élaboration générale.

Dans le contexte hétéroclite de la région de Nyaung-Shwé, la valeur commune qu'est le bouddhisme établit les principaux éléments de continuité, sans pour autant atténuer les spécificités sociales et culturelles qui distinguent chacun des groupes linguistiques. Du fait même de la dimension astronomique contenue dans le bouddhisme, les formes de l'organisation de l'espace villageois présentent quelques constantes dans les montagnes comme sur le lac. Qu'il s'agisse de la construction d'une maison, de l'établissement d'un village ou de la représentation donnée peu à peu au lac Inlé, l'organisation sociale de l'espace est construite sur un modèle fondamentalement identique à la base. C'est ce modèle que symbolise le carré des directions, dont l'usage dépasse de beaucoup les seules sociétés

considérées ici, puisqu'il est commun à l'ensemble des sociétés du Sud-Est pratiquant le bouddhisme theravadin. Mais c'est l'usage et la compréhension appropriés qu'en fait chacune des sociétés qui font sens. Les rares auteurs occidentaux ayant traité de la question, tels B.J. Terwiel (1994, p. 150-151) pour les Thaï ou Khin Sok (1982, p. 111-119) pour les Khmers, montrent que les limites contenues dans cet ensemble conceptuel, loin d'être figées, laissent le champ libre à un univers de combinaisons possibles. Celles qu'envisagent les Thaï et les Khmers recoupent sans les superposer les combinaisons retenues par les Pao et par les Taungyo. Il en va de même pour les Intha, mais, rapportés au niveau de l'organisation sociale de l'espace, l'usage distinctif et la dimension structurelle qu'ils donnent au carré des directions les engagent un peu plus avant dans le processus d'appropriation symbolique du paysage.

Bibliographie

- AMSELLE (J.-L.), 1996.– *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*. Paris, Aubier, 179 p.
- BERNOT (L.), 1980.– « Une population lacustre de Haute Birmanie », *Annuaire du Collège de France, 1979-1980. Résumé des cours et travaux*, 80^e année, p. 609-619.
- BERNOT (L.), 1982.– « The Two-door House : the Intha Example from Burma ». *In* : K.G. Izikowitz, P. Sorensen (Ed.), *The House in East and Southeast Asia : Anthropological and Architectural Aspects*. *Scandinavian Institute of Asian Studies. Monograph Series*, 30, Curzon Press, p. 41-48.
- HÉRITIER (F.), 1996.– « Les logiques du social. Systématiques de parenté et représentations symboliques ». *In* : *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. Paris, Éditions Odile Jacob, p. 31-67 (1^{re} éd. 1987 in *Sens et place des connaissances dans la société*).
- LEACH (E.), 1972.– *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie. Analyse des structures sociales kachin*. Paris, F. Maspéro : 399 p. (1st ed. : 1954, *Political Systems of Highland Burma*).
- LEMONNIER (P.) (ed.), 1993.– *Technological choices. Transformation in material cultures since Neolithic*. London and New York, Routledge, xvi + 420 p.
- MATISOFF (J.A.), 1991.– « Sino-Tibetan linguistics : Present state and future prospects ». *In* : *Annual Review of Anthropology*, vol. 20, p. 460-504.
- MAUNG HTIN AUNG, 1962.– *Folk Element in Burmese Buddhism*. London, Oxford University Press, xiii + 140 p.
- ROBINNE (F.), 1992.– « Habitat et parenté : essai d'analyse combinatoire entre différentes pratiques sociales des Birmans ». *Techniques et culture*, 19, p. 103-137.
- ROBINNE (F.), 1997.– « General Characteristics of the Burmese Rural House ». *Encyclopedia of vernacular architecture of the world*. Oxford, Blackwell Publishers, Paul Oliver éd.

- ROBINNE (F.), 1998.– « Les immigrés Intha, la transhumance des buffles et la circumnavigation bouddhique dans l'État Shan de Birmanie (Burma) ». In : P. Pichard, F. Robinne (Éd.), *Études birmanes*, Paris, EFEO, p. 333-370.
- ROBINNE (F.), s.d.– *Fils et maîtres du lac. Les relations inter-ethniques dans l'État Shan de Birmanie* (sous presse).
- SNODGRASS (A.), 1992.– *The symbolism of the stupa*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, ix + 469 p.

