Les transferts et leurs enjeux : ethnographie d'un moment de malaise lors d'un rituel d'initiation bouddhique au Myanmar

Stéphen Huard

▶ **To cite this version:**

Stéphen Huard. Les transferts et leurs enjeux : ethnographie d'un moment de malaise lors d'un rituel d'initiation bouddhique au Myanmar. Moussons : recherches en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est, 2021, Transferts non marchands en Asie du Sud-Est et au-delà, 37, pp.53-77. 10.4000/moussons.7380 . halshs-03319217

HAL Id: halshs-03319217
https://shs.hal.science/halshs-03319217

Submitted on 31 Aug 2021

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.

Les transferts et leurs enjeux
Ethnographie d'un moment de malaise lors d'un rituel d'initiation bouddhique au Myanmar

Stéphen Huard *
UMR 8170 CASE (EHESS-CNRS-Inalco), Paris, France

« Décrire les règles du jeu n'est pas expliquer pourquoi ce coup-ci a été joué. » (Bazin 2008 : 422.)

Fig. 1. La scène de l'assiette
Photo : Stéphen Huard.

* Stéphen Huard, anthropologue, est chercheur associé au Centre Asie du Sud-Est (CASE) et responsable du programme de recherche sur le foncier du Groupe de Recherche et d'Échanges Technologiques (GRET) au Myanmar. Ses recherches en anthropologie politique et historique portent sur les chefferies villageoises, la fabrique de l'autorité, les usages politiques du passé dans le centre du Myanmar mais aussi sur les questions foncières dans différentes régions du pays ainsi que sur l'histoire et l'ethnographie du groupe bamar.

Introduction

Nous sommes le 4 février 2016 à Gawgyi, un petit village d'environ 500 habitants situé dans la région de Sagaing, à une dizaine de kilomètres de la ville de Monywa, dans le centre du Myanmar. J'assiste à un *shinbyu*. C'est le nom donné à la cérémonie d'ordination bouddhique au terme de laquelle des jeunes garçons vont endosser temporairement la robe monastique. Alors que les invités se succèdent au banquet offert par le couple de donateurs organisant la cérémonie, et que je filme la scène à leur demande, une situation particulière – appelons-la « la scène de l'assiette » (fig. 1) – retient mon attention. D'ordinaire, ce genre de cérémonie est relativement bien codifié, chacun est à sa place et suit son rôle, selon qu'il ou elle organise, aide, est invité(e), etc. Mais la présence de la caméra accentue la mise en scène. Durant ce grand banquet, vers 8 h 00 du matin, le couple organisateur se met à circuler autour des tables où les invités sont installés comme pour se donner à voir en tant que donateurs (*ahludaga*[1]). Ce sont eux qui, aujourd'hui, nourrissent un grand nombre de personnes et partagent avec eux le mérite (*kutho*) issu de la donation de leur fils au monastère. Progressivement, on sent poindre un certain malaise sur le visage de l'homme qui se tient, bras ballant, aux côtés de sa femme qui sourit et demande à une première tablée si les mets sont bons. Puis ils se dirigent vers une seconde table où quatre autres villageois sont en train de manger. La donatrice se met alors à servir directement ces personnes dans leur assiette. Geste banal, somme toute, en temps normal, comme lorsque l'on reçoit des invités chez soi par exemple. Quand la donatrice commence à servir la première assiette, un homme se tenant derrière moi dit à la femme assise en bleue, qui se fait servir, « continue, continue [de manger] », enjoignant à poursuivre la mise en scène sur le ton de la plaisanterie. Ces paroles accompagnent un sentiment croissant de gêne autour de la table, on sourit, regarde la caméra, comprend le dispositif à l'œuvre. Mais l'une des personnes se rebiffe. Une dame d'un âge avancé, venant du village voisin de Myinmilaung, retire son assiette de la table des deux mains et signale qu'elle en a « assez ». Le geste de don devient mascarade pour une poignée de secondes. Le couple se tourne vers moi avec un sourire embarrassé, regarde la caméra une nouvelle fois, puis après avoir reposé la cuillère dans son plat, la donatrice m'invite à la suivre d'un geste de la main[2].

Cette scène n'est ambiguë que pour l'observateur extérieur qui ne connaît pas les « codes » de politesse, les trajectoires biographiques des personnes en présence ou tout simplement le déroulement ordinaire de cette cérémonie et ce que donner de la nourriture peut vouloir dire lors du banquet d'un *shinbyu*. Dès lors, comment analyser cette séquence d'actions ? Est-ce qu'un « coup », pour reprendre la métaphore du jeu chère à Jean Bazin (épigraphe), a été joué sur l'échiquier des rapports de pouvoir ? Est-ce que la vieille dame dit simplement qu'elle n'a plus faim ou bien, par son geste, signale-t-elle un refus de se faire prendre plus avant dans cette mise en scène de la relation ? Est-ce que le couple en fait tout simplement trop ? Et, enfin, comment faire sens du sentiment de gêne, de malaise, chez le couple donateur et dans l'assemblée durant cette scène ? À cela, il faut ajouter les

dynamiques hiérarchiques en jeu dans cet espace politique en transformation, où les relations entre villageois, en termes de patronage et d'obligations notamment, se recomposent constamment (Huard 2019b). La prolifération actuelle de cérémonies de plus en plus ostentatoires est un signe de cette transformation mettant en tension les hiérarchies villageoises sur fond d'accélération économique à l'échelle régionale et nationale depuis la transition démocratique des années 2010.

La question est, au fond, qu'est-ce qui est en jeu dans la « scène de l'assiette » ? Pour y répondre, je propose de voir cette interaction comme une « scène sociale » (Weber 2007 : 37) où s'immiscent différents enjeux mettant à l'épreuve l'interprétation des transferts qui s'y déroulent. La notion de « scène sociale » renvoie au contexte dans lequel une interaction prend son sens et qui fonctionne comme un cadre cognitif et normatif constitué par la langue et diverses procédures de qualification de l'action. Le concept de transfert est quant à lui entendu dans un sens analytique restreint, à savoir le simple passage de quelque chose (bien ou service) d'une entité à une autre [3]. Enfin, pour aborder les enjeux des transferts, la scène est envisagée comme une épreuve [4], c'est-à-dire « le moment où une incertitude sur la grandeur des uns et des autres est mise sur le terrain » (Blondeau & Sevin 2004 : 10), ouvrant le débat sur le sens plus ou moins politique des transferts à l'œuvre.

La « scène de l'assiette » devient alors brèche permettant de faire l'ethnographie d'un ensemble rituel, de ses interactions et des différents transferts qui y ont lieu. À défaut d'avoir accès à l'explication directe des acteurs en présence – ce dont je ne dispose que sous une forme fragmentaire – rendre compte de la séquence de malaise revient à poser le problème de la qualification du don de nourriture lorsqu'il est effectué lors du banquet d'un *shinbyu* célébrant la donation religieuse de fils à un monastère. Pour ce faire, je m'inspire de la littérature sur la circulation non marchande redoublée d'une posture épistémologique plus générale. Tout d'abord, les travaux ayant trait aux transferts [5] sont mobilisés à travers deux principales approches. La première est normative et consiste à faire une typologie partielle des transferts en jeu durant un *shinbyu* et permet d'analyser comment le don de nourriture lors de la « scène de l'assiette » peut être interprété comme un acte créateur d'obligations quand il est rituellement encadré sous le registre de la donation religieuse (Schober 1989). La seconde approche s'inspire des travaux de Florence Weber qui, dans la lignée des « théories polyphoniques des mondes imbriqués » (2007 : 34), insiste sur le fait que différentes scènes sociales rendent possible et donnent sens à la multitude de transferts prenant place lors de ce genre d'évènement (invitation, dons de nourriture, d'argent, entraide, partage du mérite, etc.). Cette approche permet d'insérer la « scène de l'assiette » dans son contexte cérémoniel et de mieux comprendre les processus politiques en jeu dans l'interprétation des transferts. Enfin, l'angle épistémologique de cet article est descriptif et tente de suivre « l'*hypothèse anthropologique* » telle que défendue par J. Bazin (2008) et que Thierry Bonnot résume ainsi :

> Même si nous ignorons au premier abord les règles du jeu et sommes par conséquent dans l'incapacité de décrire ce qui se passe, nous pouvons apprendre à jouer

> afin de comprendre les actions (voire de jouer nous-mêmes) et d'apprendre à autrui comment il faut jouer. (Bonnot 2009 : 242.)

Il s'agit donc dans cet article de décrire les règles du jeu des transferts à l'œuvre dans un *shinbyu* pour esquisser des clés de lectures possibles de « la scène de l'assiette » et les coups qui ont pu y être joués.

Noviciat, registre de la donation religieuse et don de nourriture

Nous savons que la « scène de l'assiette » met en scène un don de nourriture lors du banquet d'une cérémonie de donation religieuse appelée *shinbyu* célébrant le don d'un ou plusieurs fils au monastère à travers un rite d'initiation bouddhiste. Pour analyser comment ces éléments sont mis en relation, il faut tout d'abord comprendre que cette donation est le contexte général, celui qui donne sens à l'évènement, et qui déclenche un ensemble d'actions et de transferts relativement normés. En ceci, un *shinbyu* suit le registre de la donation religieuse, le « registre » étant compris ici comme un système normatif qui encadre l'action tout en indiquant le rôle des personnes et les étapes de la cérémonie. Reprenons ces éléments un à un.

Le *shinbyu* célèbre l'entrée d'un jeune garçon au monastère. C'est la première étape d'un rite de passage plus long par lequel un jeune garçon devient adulte, qualifié pour le mariage[6], et membre de la communauté de laïcs après être sorti du monastère. Bien que dans la pratique il puisse y avoir plusieurs types de donateurs selon les arrangements[7] mis en place pour faire un *shinbyu*, j'appellerai donateur(s) le couple qui organise et finance la cérémonie et qui "donne" son fils au monastère. Cette cérémonie est relativement connue de la littérature anthropologique occidentale concernant le Myanmar. Différents auteurs (Shway Yoe 1882 ; Nash 1965 ; Spiro 1971 ; Brac de la Perrière 1989, 2009, 2015, 2017 ; Houtman 1999 ; Robinne 2000, 2002 ; Rozenberg 2009) ont décrit et interprété la centralité de cette cérémonie de donation au Myanmar, ses aspects méritoires, ou encore ses rapports avec d'autres rituels[8]. Le *shinbyu* est une cérémonie complexe pouvant durer plusieurs jours. Il est généralement traduit par « faire le roi/prince » (Brac de la Perrière 2009 : 121), renvoyant à la façon dont les garçons sont d'abord faits rois pour mieux marquer leur renoncement au monde en devenant novices. La cérémonie comporte plusieurs phases. La première, au cours de laquelle de nombreuses personnes sont invitées à manger lors d'un grand banquet, est ostentatoire et généralement organisée au domicile des donateurs où est installé un pavillon cérémoniel. Une autre, plus modeste, se déroule dans le monastère où le jeune garçon est admis dans la communauté monastique après la tonte de ses cheveux et sa prise de robe. S'ensuit un rituel de partage du mérite, issu du don de l'enfant à la communauté monastique, entre les donateurs et les invités ainsi que tous les êtres par l'intermédiaire des moines sous le pavillon cérémoniel au domicile des donateurs. En pratique, donner un *shinbyu* relève de la dépense somptuaire, bien qu'en théorie il puisse être d'une extrême sobriété. Pour Manning Nash (1965 : 125), prendre en charge ce type de

cérémonie est un étalon du prestige en ce que le donateur fait la preuve par la dépense, le nombre et la notoriété des invités, laïcs et moines, de la place qu'il occupe au sein de la communauté locale. Dans le même temps, le *shinbyu* est aussi un moment d'intense activité sociale où de nombreux transferts sont effectués. Il faut notamment préparer la cérémonie (louer du matériel, activer l'entraide villageoise, inviter les personnes, etc.), organiser un banquet, une procession, un spectacle avec ses musiciens, un rituel d'ordination et un rituel de partage du mérite.

En termes plus conceptuels, le *shinbyu* fait partie d'un ensemble plus large de « donations religieuses » (*ahlu*[9]) faites aux moines et qui peuvent prendre plusieurs formes comme des dons d'argent, de robes monastiques, de nourriture ou d'un fils par exemple. Ces transferts représentent un moyen paradigmatique d'accumuler du mérite au Myanmar. J'ai choisi de conserver le terme « donation religieuse » dans son sens émic – donner comme un acte méritoire bouddhique[10] – pour parler de ce transfert entre donateur (laïc) et receveur (la communauté monastique). En ce sens, je suis la clarification opérée par Bénédicte Brac de la Perrière (2015) sur le « don bouddhiste » dans le contexte des études birmanes et notamment sur l'épineuse question de la qualification du mérite, à savoir s'il est ou non le produit de la réciprocité[11]. Pour sortir de ce débat, cette auteure propose de considérer les « donations religieuses » pour ce qu'elles font, à savoir marquer la différence de statut entre laïc et religieux parce que justement la donation n'est pas réciproque (*ibid.* : 391). En pratique, un moine recevant un don n'est pas incité à donner en retour. Ce qui revient au donateur est du mérite, une récompense spirituelle qui se traduit par l'amélioration du prestige et du statut social dans cette vie et qui détermine la renaissance future dans un plan d'existence spécifique selon la loi karmique. Le retour (mérite) est inhérent à l'acte de donner et la pureté de l'intention est une condition primordiale à l'accumulation du mérite. Ainsi, les moines ne distribuent pas le mérite dans le sens où il y aurait un stock et un laïc ne peut exiger ce mérite des moines. Ces derniers permettent simplement leur diffusion, par exemple quand ils reçoivent la donation ou lorsqu'ils opèrent un rituel de partage de mérite, et sont en cela un « champ de mérite » (Brac de la Perrière 2015 : 389).

Cette configuration entre donateur (laïc) et receveur (moine) et la circulation du mérite est au cœur du registre de la donation religieuse. Lors d'un *shinbyu*, c'est en fonction de ce registre que les positions sociales sont redistribuées entre les personnes qui y participent : donateurs, moines, initiés et invités. L'ensemble de la cérémonie d'initiation se cristallise donc dans la donation d'un ou plusieurs fils au monastère créant un flux de mérite en retour par l'intermédiaire de la communauté monastique. Julian Schober (1989 : 122-123) a montré qu'il y a, pour certaines cérémonies de donations religieuses et en parallèle à la donation principale, des transferts de nourriture et de mérite entre donateurs et invités qui participent de la fabrique des rapports hiérarchiques. En prolongeant Frederick Lehman, pour qui faire du mérite c'est accroître le pouvoir (1984 : 241), J. Schober insiste sur le fait que ces transferts, à la différence des donations religieuses, sont censés créer une obligation pour les invités et les êtres impliqués, soit de rendre la pareille, soit d'entrer dans une relation de dépendance avec le donateur principal appelé

« maître du mérite » pour l'occasion (*kuthoshin*). Lors du *shinbyu*, le mérite est partagé vers la fin de la cérémonie suivant un rituel de consécration appelé « faire s'écouler l'eau » (*yaysetkya*) en référence au geste des donateurs qui font une libation en versant de l'eau dans une assiette en argent pendant qu'un moine récite la formule de consécration appropriée en prenant à témoin la déesse de la Terre [12].

En d'autres termes, un *shinbyu* est une cérémonie inscrite dans le registre de la donation religieuse et au sein de laquelle la circulation du mérite, issue du don d'enfants au Sangha et acquise par l'intermédiaire des moines, participerait à la fabrication des rapports de pouvoir. Il est donc possible d'analyser comment ce registre informe la « scène de l'assiette » en tant que contexte englobant. Cependant, cette séquence met en scène un autre transfert, celui du don de nourriture. Avant d'analyser comment ce transfert peut s'imbriquer dans le registre de la donation religieuse, regardons de quoi il relève.

Pour J. Schober (1989 : 105), ce transfert, notamment quand il est mis en scène rituellement, est soit une reconnaissance de « gratitude » (*kyayzu*) quand il est fait envers des personnes de statut supérieur, soit l'expression d'une bonté quand il est orienté vers des personnes inférieures. Concernant le premier cas, son explication fait référence aux obligations inscrites dans des cycles de vie conceptualisés dans le bouddhisme birman en termes de « bienfaits » ou « gratitudes ». Les parents, les enseignants et le Bouddha sont les trois « maîtres des bienfaits » (*kyayzushin*) qu'une personne a à sa naissance [13]. Ces bienfaits entraîneraient une obligation de gratitude de la part de ceux qui les reçoivent, et donc des enfants [14]. La gratitude n'est toutefois pas une dette, car les bienfaits ne sont ni quantifiés, ni contractualisés, ni comptabilisés [15]. Ainsi, les dons de nourriture faits soit à des êtres qui relèvent du domaine du sacré comme les moines, soit à des laïcs considérés comme supérieurs à la personne qui fait l'offrande, seraient considérés comme une reconnaissance de gratitude plutôt que comme une tentative de créer de nouvelles obligations (Schober 1989 : 105).

Dans le second cas, donner de la nourriture à ceux qui sont statutairement inférieurs permettrait au contraire de créer des obligations :

> *Food given to those below one's own station in life, even if it is given in a ritual context, is considered an expression of one's loving kindness (*metta*) and compassion (*karuna*) for less fortunate ones and dependents. In return for this kindness, obligations must be repaid. On account of the dependency thus created, the recipient comes under the influence and power of his benefactor whom he owes gratitude (*kyei : zu : shin*)* [*sic*] *and in whose dominion of power he now exists.* (*Ibid.*)

Cette théorie présente l'avantage de clarifier deux façons d'interpréter un transfert de nourriture : comme reconnaissance de gratitude et comme création d'obligations. Si ces transferts sont ritualisés quand ils sont opérés vers des supérieurs (on pense notamment aux offrandes rituelles ou *kadaw bwe* [16] qui viennent entériner un rapport hiérarchique), ils le sont rarement quand ils sont orientés vers des inférieurs. Néanmoins, suivre la thèse de J. Schober revient à voir dans un banquet donné lors d'un *shinbyu* un acte créateur d'obligations et, potentiellement, de

hiérarchie. Ceux qui font la donation religieuse seraient supérieurs parce qu'ils partagent le mérite *et* donnent de la nourriture. En d'autres termes, la signification du don de nourriture lors d'un *shinbyu* serait déterminée par le registre de la donation religieuse qui viendrait lever toute ambiguïté sur le sens de ce transfert : ceux qui mangent lors du banquet sont les invités des donateurs (et donc leurs inférieurs) parce que justement, ces derniers font une donation religieuse.

Le premier problème avec cette théorie est qu'elle demeure une abstraction. Sa valeur tient à ce qu'elle permet de comprendre les registres mobilisables, mais elle ne permet pas d'expliquer la « scène de l'assiette » par exemple. Elle omet le temps de la constitution des relations sociales, les transformations hiérarchiques et les différents types de transferts qui lient les personnes. Il faut donc connaître la hiérarchie sociale (qui n'est ni donnée ni fixe) et savoir de quel espace social on parle, car le don de nourriture est équivoque et peut prendre différentes significations. L'hypothèse est de dire que donner de la nourriture c'est *potentiellement* obliger quelqu'un quand il ne s'agit pas explicitement d'une reconnaissance de gratitude [17]. Il ne faut pas confondre obligation et hiérarchie et si ce type de transfert permet de créer des obligations, comme devoir inviter pour son *shinbyu* ceux qui nous ont invités pour le leur, il n'en crée pas tout le temps. D'où le second problème de cette théorie : les transferts de nourritures ne se limitent pas au registre de la donation religieuse. Rien que lors d'un *shinbyu*, il y a au moins quatre transferts de nourriture : un don de salade de feuilles de thé pour solliciter l'entraide des villageois (1), un repas apporté aux moines (2) avant le banquet pour les invités (3) suivi d'une distribution de friandises jetées à la volée par les novices durant la procession (4) (et l'on pourrait ajouter la première aumône faite aux novices par leurs parents le lendemain matin). Il ne s'agit, pour aucun d'entre eux, ni d'une reconnaissance de gratitude ni de la création d'obligations. Même lorsque le don de nourriture fait partie d'un rituel qui définit les positions sociales et les règles du jeu, son interprétation peut être mise à l'épreuve en fonction de sa mise en scène et des acteurs en présence, notamment lors du banquet.

Ainsi, au-delà du registre de la donation religieuse, il y a beaucoup d'autres transferts à l'œuvre entre les donateurs, les (futurs) moines, le collectif villageois et les invités avant et lors d'un *shinbyu*. Ces transferts participent de la sociabilité locale et peuvent donc aussi parfois participer à l'actualisation et à la transformation des rapports de pouvoirs. Un *shinbyu* peut alors être compris comme un évènement célébrant une donation religieuse englobant un ensemble de transferts dont la temporalité ne se réduit pas à l'évènement en lui-même. Ce qui est intéressant pour le propos de cet article – et *in fine* pour analyser « la scène de l'assiette » – est de décrire la succession de « scènes sociales » durant lesquels des transferts ont lieu, afin de cerner les manières de penser en jeu dans chaque cas.

Décrire une cérémonie et des transferts

Pour Florence Weber, les circulations marchandes et non marchandes prennent sens dans les « scènes sociales » qui demeurent « rituellement séparées et socialement connectées » (Weber 2007 : 35). Afin de décrire l'enchaînement des scènes et des transferts lors du *shinbyu* en question, il est nécessaire de s'arrêter sur l'analyse des « mondes imbriqués » et plus particulièrement sur les dispositifs permettant de normaliser les contextes d'échange :

> Ouvrir une interaction par des formules figées, c'est une façon de dire sans ambiguïté ce que l'on est en train de faire. Les rituels de politesse sont des techniques socialement efficaces : ils permettent d'inscrire l'évènement dans une série d'évènements semblables, et sont utilisés pour ouvrir et clore une séquence qui fait sens. Au-delà ou en deçà des rituels, les dispositifs matériels fixent la signification de « ce qui se passe ici ». Parmi les dispositifs matériels, les lieux, les postures, les gestes (l'hexis corporel [sic], adapté à la situation) comptent, mais aussi les outils techniques, particulièrement toutes les procédures d'inscription des prestations dans des séries, par le biais de registres ou de listing où la mise en colonne permet de poser des opérations de calcul. (Weber 2007 : 37.)

À l'instar des formules de politesse ouvrant une interaction, les transferts participent à la contextualisation de l'action en suivant les règles d'un jeu qui se déroule au sein d'un ensemble d'activités plus larges. Les transferts sont donc partie prenante de « rationalités contextuelles [18] » (par ex. marchande, non marchande ; Weber 2007 : 36) qui s'enchaînent sans pour autant se confondre la plupart du temps. La description qui suit mêle étroitement récit et analyse afin de restituer au plus près certains contextes d'interactions, dispositifs matériels, gestes, paroles et échanges ayant pris place lors du *shinbyu* d'où la « scène de l'assiette » est tirée.

En février 2016, quelque temps avant le carême bouddhique [19], U Myo et Daw Mya, un couple de « travailleurs dépendants [20] » (*myaukthu*) ayant connu une amélioration de leurs conditions de vie au cours des dernières années, ont fait un *shinbyu* pour leurs deux fils. Ils ont économisé depuis plusieurs années afin de financer cet évènement. Pour fixer une date propice à la cérémonie, le couple s'est entretenu avec U Htay, l'ancien chef de village, qui a aujourd'hui le statut d'« ancien attitré » (*yatmiyathpa* [21]). Il est notamment reconnu pour sa capacité à décrypter les signes auspicieux en fonction du calendrier birman bouddhique et de l'horoscope des personnes. Deux semaines avant la cérémonie, le couple s'est entretenu cette fois avec U Lin pour préparer l'organisation de la cérémonie. Ce dernier, professeur en charge de l'école publique du village, est aussi « chef du groupe des garçons célibataires » (*lubyogaung*). U Lin, en duo avec une femme « chef des filles célibataires » (*abyogaung*), est en charge d'organiser matériellement les cérémonies du village. Il est très important à Gawgyi, car il active et contrôle l'organisation collective du village basée sur le statut matrimonial et l'entraide. Il est devenu la mémoire vivante des actes méritoires et de l'engagement de chacun pour le bon déroulement des cérémonies clés dans la constitution des personnes (ordination, mariage, funérailles, etc.) [22]. Lors de leur rencontre avec U Lin, le

couple U Myo et Daw Mya a fait un budget prévisionnel et convenu avec lui de la location des « choses du village » (*ywabon pyitsit*)[23] pour la date du *shinbyu*. Il s'agit notamment des plats, ustensiles de cuisines, tables hautes et basses, chaises et tabourets, structures en bambou et autres bâches en plastique pour accueillir les invités. À Gawgyi, U Lin est en charge d'aider à la préparation en amont et durant les cérémonies des villageois tout en pouvant mobiliser si nécessaire les groupes de garçons et de filles célibataires du village afin d'effectuer diverses tâches. En fonction de la volonté des donateurs et de leurs moyens financiers, le *shinbyu* est plus ou moins important. Pour celui-ci, il y aura un groupe de musique traditionnelle birmane venant de Mandalay qui sera accueilli sous un large « pavillon cérémoniel » (*mandat*) avec les novices et les invités. Tout cela à un coût variant en fonction de la durée du *shinbyu* (de 1 à 3 jours en général), des mets offerts, du nombre d'invités, de la notoriété des musiciens, etc. La location des « choses du village » est plafonnée à 50 000MMK[24] (environ 30 euros), ce que les donateurs savent bien et dont ils s'acquittent quelques jours plus tard. La rencontre avec U Lin permet de lancer les préparatifs.

Durant la même semaine, des lettres d'invitation sont envoyées par le couple de donateurs aux membres de leur famille, à leurs amis et connaissances. Ces invitations sollicitent la présence des destinataires tout en mentionnant la donation qui sera faite aux moines, le mérite attendu et son partage rituel. Ces invitations ne sont pas envoyées au hasard. Il ne faut surtout pas oublier une personne qui nous aurait déjà invités à l'occasion d'une cérémonie similaire. Certaines invitations permettent de renforcer des alliances (économiques ou autres) en formalisant plus avant des relations nouvelles via une cérémonie religieuse. Quelques jours avant le *shinbyu*, les donateurs sollicitent leurs amis proches, leur famille et leurs connaissances pour qu'ils apportent leur aide à différentes étapes de la cérémonie. À cet égard, parmi les articles achetés pour la cérémonie, certains sont destinés à être offerts en cadeaux pour solliciter un engagement[25] à apporter son aide. Par exemple, des cigares et des salades de feuilles de thé marinées sont donnés à plusieurs villageois à titre individuel par des jeunes garçons sous la houlette d'U Lin. Ce jour-là, j'ai reçu un cigare pour aider à servir les invités et laver la vaisselle avec une demande explicite : « acceptes-tu cette responsabilité[26] ? » Certaines personnes sont invitées à venir assembler les structures de bambou qui couvriront le banquet ou encore à construire le pavillon cérémoniel. D'autres reçoivent des salades de thé pour aider à les désassembler. Dans ce cas, le transfert de nourriture (et de cigares) est donc un don de sollicitation.

Le jour précédant le début officiel de la cérémonie, une fois le pavillon principal construit, les deux chefs cuisiniers du village font mijoter les plats principaux dans d'énormes pots nettoyés au préalable par plusieurs filles non mariées. Celles-ci aident aussi à la découpe des légumes pendant qu'un groupe de jeunes garçons, eux aussi célibataires, apporte tables et chaises. À Gawgyi, l'organisation collective pour ce type d'évènement est rodée. Le seul problème est de veiller à faire avancer les choses en bon ordre. Dans la soirée, on allume la sonorisation pour indiquer le début des festivités et U Lin appelle les villageois à se rassembler. De nombreuses

personnes viennent pour partager des cigares, du thé, du bétel et des salades de feuilles de thé. Notamment les aînés et ceux qui ont aidé à la préparation.

Très tôt le lendemain matin, un repas est apporté au monastère et les donateurs, une fois les aliments placés sur la table, s'accroupissent autour et la lèvent quelques secondes avec l'aide du moine supérieur (*hsayadaw*) qui est assis, récitant une formule rituelle avant que la table ne soit reposée au sol. Ce transfert (*hsunkat*) est considéré comme une donation religieuse permettant d'accumuler du mérite [27]. Entre 6 h 00 et 9 h 00, la plupart des villageois et de nombreux invités viennent à la cérémonie rythmée par la musique du groupe de musiciens. À peine arrivés, ils sont conviés à aller manger. Mais la plupart d'entre eux, avant même de saluer les hôtes et de passer par le pavillon cérémoniel, s'arrêtent à une table où sont empilés des éventails remis aux invités en échange d'une somme appelée « aide-argent » (traduction littérale de *aku-ngway*) [28]. Cette sorte de transfert n'est pas exigible, mais socialement recommandée et ne se retrouve pas dans tous les *shinbyu* au Myanmar. Son montant est inscrit dans un cahier consacré à cet effet et soigneusement gardé par les donateurs après la cérémonie. C'est une sorte de livre de comptes qui permet de savoir combien a été donné et par qui afin de savoir combien il faudra rendre. Ce dispositif matériel [29] est similaire à ce que l'on retrouve lors des mariages et parfois des funérailles. Ici, c'est un outil au service de la réciprocité qui permet notamment un financement partiellement collectif de la cérémonie. En principe, chacun donne ce qu'il veut. En pratique, ce qui est transféré est inscrit pour que le receveur puisse transférer au donneur un montant égal ou supérieur dans un avenir plus ou moins proche lors d'une prochaine cérémonie (une donation religieuse ou un mariage). Par exemple, si je donne 10 000 MMK (6 euros) à U Hla lors d'une cérémonie de donation religieuse, il me « donnera » 10 000 MMK ou plus pour la mienne (où à ma fille lors de son mariage). Cette sorte de transfert, que l'on pourrait appeler un don d'entraide réciproque, s'intègre à une chaîne de prestations [30] entre les personnes et les familles : l'échange n'est jamais clos et il est difficile d'en tenir une comptabilité exacte, car si aujourd'hui je t'aide pour cette cérémonie, demain tu pourrais m'aider pour la mienne. Compte tenu du nombre relativement élevé de cérémonies auxquelles une personne est invitée pendant sa vie et leur aspect local, ces transactions participent de relations de réciprocité, d'obligations et de redevabilité qui s'articulent à différents niveaux. D'où, aussi, l'importance des chefs des groupes statutaires qui les médiatisent en inscrivant les montants sur des registres. Ainsi, ce *shinbyu* est enchevêtré avec de nombreuses autres cérémonies locales, où les villageois représentent le plus grand nombre de participants et où d'autres sortes de transferts prennent place. À un niveau encore plus large, ces circulations se déroulent dans des espaces sociaux où des échanges se produisent tout le temps à travers des prêts de biens comme des semences, de l'entraide pour des tâches saisonnières, des contrats agraires [31], des emprunts monétaires, etc.

Après avoir donné ou non l'« aide-argent » – les proches vivant au loin donnant souvent plus, car ne pouvant participer aux préparatifs – les invités traversent l'intérieur du pavillon cérémoniel où les futurs novices sont assis, habillés en « princes

en devenir » (*shinlaung*). Derrière eux se trouve un panneau indiquant les noms du couple de donateurs (U Myo et Daw Mya) en lettres dorées, devant lequel la plupart des photos sont prises. Toutes les discussions ou presque débutent par une formule de politesse consacrée : « est-ce que tu as mangé ? ». Cette formule de salutation quotidienne prend ici tout son sens, car elle ouvre un des drames centraux de ce genre de cérémonie. Il faut manger. C'est un devoir. On ne peut partir qu'après avoir mangé. De nombreuses personnes s'activent autour des tables afin que les plats soient toujours remplis. Les convives se succèdent. Les jeunes garçons se relayent pour servir la nourriture. Certains adultes organisent le service, jaugent les besoins en assiettes et en couverts. À l'arrière-plan, plusieurs hommes lavent la vaisselle à tour de rôle. L'atmosphère est souvent à la convivialité, les blagues s'enchaînent, les cigarettes tournent comme se partagent les chiques de bétel. Il en est de même dans la cuisine en plein air, où les hommes ajustent la cuisson du riz en fonction de l'arrivée des invités. Un sentiment de camaraderie flotte sur ces espaces si suffisamment de personnes contribuent au bon déroulement des festivités. L'irritation et les plaintes fusent si personne ne met la main à la pâte.

Le flux d'invités augmente fortement vers 8 heures du matin. D'une certaine manière, la circulation de nourriture redéfinit les fonctions de chacun le temps de la cérémonie. Il y a ceux qui la donnent, ceux qui la reçoivent, et ceux qui la servent. Les invités sont ceux qui mangent. Les donateurs ceux qui nourrissent. Il faut nourrir jusqu'à ce que le ventre de l'invité soit plein. Alors que je filme les convives en train de manger, le couple de donateurs se prend au jeu et sert directement certains invités dans leur assiette, ce qui est peu banal. C'est à ce moment-là qu'une des invitées refuse de participer et qu'un sentiment de malaise s'installe durant une poignée de secondes ; c'est « la scène de l'assiette » décrite succinctement en introduction et analysée dans le détail plus bas.

Après avoir mangé, les convives vont boire et se laver les mains auprès de grandes jarres disposées à cet effet. Quelques jeunes filles et quelques femmes aident à fournir de l'eau douce et des serviettes repassées. Vers 9 h 00, l'atmosphère se calme, tout le monde a mangé et les gens se préparent à la procession alors que les retardataires et les invités venant de loin prennent leur repas. Les plats sont lavés, les pots nettoyés et les restes de la nourriture rassemblés pour le banquet du lendemain ou envoyés aux personnes très âgées ne pouvant assister à la cérémonie. La prochaine étape est une procession rituelle. Elle est annoncée pour 11 heures par microphone. Cette procession, dont la longueur peut être un autre signe de prestige, déambule dans le village en suivant les chemins principaux depuis la maisonnée du couple de donateurs jusqu'au monastère. À la suite des novices, portés sur des palanquins en bois à l'image d'éléphants royaux, se trouvent des danseurs, des musiciens et un chanteur dont la voix est amplifiée par la sonorisation installée pour l'occasion sur un char à bœufs. Les « princes en devenir » jettent à la volée des friandises dont s'emparent avidement les enfants regardant le défilé depuis leur maison en compagnie de leur famille réunie sur le seuil pour l'occasion. Ce transfert de nourriture – jet de friandises par un prince du

haut de son éléphant – fait écho à la proposition de J. Schober en ce qu'il s'agit de la mise en scène d'une relation hiérarchique à laquelle ne se prêtent que les enfants.

C'est un peu plus tard, dans l'intimité, que la famille proche se rend au monastère avec les jeunes garçons pour qu'ils se fassent raser les cheveux et les sourcils, endossent la robe et s'engagent à suivre l'enseignement du Bouddha en tant que novices. L'après-midi, quelques moines du monastère, qui sont les premiers à avoir reçu un don de nourriture le matin, viennent au palais cérémoniel. Leur venue annonce le rituel de partage du mérite. Comme indiqué plus haut, ce rituel de consécration consiste à déclarer qu'une personne partage le mérite lié à la donation des fils au monastère avec tous les êtres existants. Le couple organisateur fait une libation en versant l'eau dans une assiette en argent en même temps que le moine récite la formule appropriée [32]. Le mérite issu de la donation forme alors un « champ de mérite » qui rejaillit sur les personnes qui y ont participé.

À l'orée de la nuit, le groupe de musique reprend ses danses et ses performances humoristiques. L'auditoire est principalement composé de femmes et d'enfants assis en tailleur sur de larges nattes. Personne n'ose danser, à l'exception d'hommes éméchés rassemblés du côté droit de la scène sous la surveillance étroite d'un « service de sécurité ». Celui-ci est composé de quelques jeunes, sous la houlette du chef du village, qui sont habillés d'uniformes de pompiers et de chaussures de sécurité, armés de bâtons dissuasifs et accompagnés d'hommes plus âgés, afin de surveiller tout débordement qui pourrait avoir lieu, notamment auprès des danseuses. Le spectacle fini, la musique reste allumée toute la nuit comme pour signifier que la fête continue. Enfin, à l'aube, les jeunes novices partent du monastère pour quêter leur nourriture pour la première fois. Les deux fils d'U Myo et Daw Mya se fraient un chemin parmi leurs nouveaux pairs. Avant que la quête ne commence, ils s'orientent d'un pas rapide en direction de leur maison. Leur première « aumône » (*hsunlaun*) est faite par leurs parents, et leur mère tout particulièrement [33].

En résumé, un *shinbyu* est donc plus qu'une donation religieuse célébrant un rite d'initiation. Le registre de la donation religieuse vient informer les rôles des participants et la signification de certains transferts, notamment celle du mérite. Cependant, tout au long de la cérémonie se déploie un ensemble d'autres transferts ayant chacun leur rationalité, appuyée sur des dispositifs matériels (le pavillon cérémoniel, le banquet, la table avec les éventails, la procession, la sonorisation, etc.) et des formules stéréotypées (appel des villageois au microphone, invitation à manger, etc.) qui indiquent ce qui se passe et/ou va se passer. Ces transferts s'enchaînent sans jamais vraiment se confondre, chaque personne suivant son rôle d'une scène sociale à une autre. Il y a autant d'apprentissages (par exemple pour les enfants ou l'ethnographe) que de reproduction (pour les adultes rodés à ces rituels). Un des enjeux est bien de maintenir cette fluidité, notamment à travers l'organisation collective de l'entraide. Mais ce qui nous intéresse ici plus particulièrement est d'analyser le moment de malaise lors de la « scène de l'assiette » et, pour ce faire, il faut regarder comment le don de nourriture, qui peut avoir de multiples significations, vient s'intégrer dans le registre de la donation religieuse lors de ce banquet.

Où est le malaise ?
Phénoménologie d'un transfert et ses enjeux

Revenons un instant sur le moment de malaise décrit en introduction. La photographie (fig. 1), issue d'une séquence filmée, montre le moment de tension. Lorsque j'ai filmé l'évènement, les donateurs (debout) se sont mis à servir eux-mêmes les invités directement dans leur assiette. Ce que je n'ai jamais revu lors de ce genre d'évènement. Ce faisant, ils mettaient en scène leur position de donateurs dans un contexte cérémoniel. Il fallait immortaliser le moment. Peut-être que le couple de donateurs ne se serait pas mis autant en scène, en allant jusqu'à servir les gens dans leur assiette, si je n'avais pas été là, caméra au poing. J'ai donc un rôle dans cette scène, j'y participe, même camouflé derrière un trépied. Ce couple a d'ailleurs préféré ne pas revenir sur cet incident, aussi minime soit-il[34]. Néanmoins, la présence de la caméra ajoute un degré d'intensité à la mise en scène qui elle-même produit un certain malaise pour les acteurs en présence. Les donateurs se prennent au jeu ; ils se donnent à voir. C'est notamment ce que souligne l'homme qui se trouve hors champ quand il dit à l'une des femmes assises de « continuer » à faire comme si de rien n'était sur le ton de la plaisanterie. C'est alors qu'une seconde femme refuse de se faire prendre à ce jeu ; et retire son assiette des deux mains lorsque la donatrice veut la servir directement.

Est-ce que son geste est une manière de dire quelque chose sur cette mise en scène et in fine sur les donateurs ? S'il y a blocage, ou malaise, c'est que le geste des donateurs est potentiellement ambivalent et qu'il peut y avoir un conflit d'interprétation. Les analyses de F. Weber nous invitent à aller dans ce sens :

> Si l'on en revient à l'observation ethnographique des prestations, la clé d'interprétation proposée par les théories des mondes imbriqués consiste à examiner les conditions de félicité, objectives et subjectives, qui permettent à une interaction donnée de se poursuivre sans heurts. Deux cas de figure se présentent. Soit les prestations sont encadrées par un système juridique ou normatif et un dispositif matériel qui leur enlèvent toute ambiguïté. Chacun des partenaires de la prestation sait ce qu'il est en train de faire et partage ce savoir implicite avec les autres. […]. Soit les différents partenaires d'une transaction donnée ont à leur disposition plusieurs manières de la penser, et jouent de cette ambiguïté pour inscrire leur action sur plusieurs registres. À nouveau, deux cas de figure se présentent : soit le malentendu permet à la transaction de se poursuivre, soit l'ambiguïté débouche sur son interruption ou sur un conflit. (Weber 2007 : 36.)

Il y a ambiguïté parce que faire un transfert c'est *parfois*, si l'on suit la sociologie pragmatique, une mise à l'épreuve, un moment d'incertitude où la qualification de l'action est négociée et où s'actualise et se transforme un rapport de pouvoir entre les personnes. En ce sens, la « scène de l'assiette » est un moment réflexif où la qualification du transfert, et in fine de la relation entre les acteurs, est incertaine. La question est donc : quelles manières de penser et quelles interprétations y sont potentiellement à l'œuvre ? Examinons différents enjeux pouvant donner

sens au contexte : le registre de la donation religieuse, la multivalence du don de nourriture, la question de la hiérarchie et celle de la gêne.

Tout d'abord, nous avons vu que toute la cérémonie est subsumée sous le registre de la donation religieuse. C'est le contexte englobant, celui qui donne sens à l'évènement, sa raison d'être ; et qui déclenche un ensemble d'actions relativement normées. Faire un *shinbyu*, c'est redéfinir les rôles des personnes le temps de la cérémonie (donateurs, invités, novices) et au-delà. Mais est-ce à dire que les invités deviennent statutairement inférieurs au donateur quand celui-ci partage son mérite avec eux ? Reprenons la théorie de J. Schober et F.K. Lehman pour voir comment la « scène de l'assiette » en montre les limites. Selon cette théorie, la circulation du mérite découlant de la donation produit des rapports de patronage :

> *Through giving, he* [le donateur] *becomes the patron of a field of merit, however extensive or insignificant. Burmese designate such patron in ritual contexts as* ku.thou shin, *'owner of merit'.* [...] *Honorifics like owner of merit designate a patron over a particular domain of power and influence or a field of merit.* [Un patron] *redistributes the benefits of his* hpoun [pouvoir] *: to all who share in his deed (*kamma*) and merit (*ku.htou*) and thus create obligations among his clients.* [...] *Those who share in the patron's merit and* hpoun *: owe him gratitude and obligation. These are difficult to repay as redistribution of merit establishes a status hierarchy separating patrons from clients.* (Schober 1989 : 122-123.)

Cette façon de mettre en parallèle la circulation du mérite avec la fabrique des hiérarchies permettait de justifier l'assertion forte de Lehman (1984), pour qui faire du mérite c'est accroître le pouvoir. Ainsi, j'obligerais les autres par ma capacité à faire des donations religieuses [35], et le faisceau de mérite créé par ces transferts et partagé par un rite de consécration en est un archétype. Ce que nous propose cette théorie se déclinerait dans le cas d'un *shinbyu* dans un jeu à trois partenaires : les donateurs (qui font don d'un fils au monastère), les moines (qui permettent le partage du mérite) et les invités (qui reçoivent de la nourriture et du mérite). Les invités seraient donc de facto inférieurs au donateur. Et comme la « scène de l'assiette » se déroule lors du banquet, le don de nourriture peut être interprété à l'aune du registre de la donation religieuse comme créateur d'obligations (et non comme reconnaissance de gratitude). Le couple de donateurs se mettrait alors en scène *en train de donner directement* dans les assiettes, ce qui rendrait clairement visible ce que tout le monde sait : ils sont les donateurs.

Mais si tel avait été le cas, la « scène de l'assiette » n'aurait pas été une épreuve, un instant de malaise où la qualification de ce qui se passe est négociée. En d'autres termes, si la théorie de J. Schober et F.K. Lehman permet de clarifier le fait que lors d'un *shinbyu* la circulation du mérite et de la nourriture est englobée sous le registre de la donation religieuse, elle ne laisse pas de place à la capacité d'action et de réflexion des acteurs. Pour donner plus de chair à ces propos, il faut clarifier les sortes de transferts en jeu (section précédente), dire que le don de nourriture peut avoir de multiples significations, rappeler que les personnes sont insérées dans un réseau complexe de cérémonies toute leur vie, et ne pas s'imaginer que

faire un *shinbyu*, c'est se rendre supérieur à ses invités *en général*. Il y a par ailleurs bien des différences entre ces derniers, tous acceptant pour un temps de « faire l'invité » dans la mesure où l'on ne les prend pas dans un jeu de dupes [36]. Le contexte plus dense de la vie sociopolitique ordinaire est un peu mis de côté pour permettre une redistribution momentanée des rôles et des relations selon le registre de la donation religieuse. Mais cela reste fragile. Et même si une mise en scène générale est nécessaire pour « faire un *shinbyu* », celle-ci peut se heurter aux dynamiques interpersonnelles et rapports hiérarchiques dont les temporalités dépassent la seule cérémonie.

D'où une interprétation possible du geste de la vieille dame : elle peut souhaiter ne pas être prise dans la mise en scène d'une relation de patronage. Son geste de retrait peut souligner que *cette façon de donner* de la nourriture, même inscrite dans une séquence rituelle qui définit momentanément les rôles, peut être porteuse d'ambiguïtés *à ce moment-là* quand elle est faite *par ces personnes-là*. L'accentuation de la mise en scène – et donc de la position hiérarchique de chacun – pouvant faire basculer l'interprétation du côté du don créateur d'obligations en prêtant cette intention aux donateurs. L'imbrication du don de nourriture au sein du registre de la donation religieuse, à un moment précis, au sein d'une relation particulière et à travers un geste spécifique permet de proposer cette lecture : l'invité est donné à voir comme inférieur. Mais ces registres à eux seuls ne nous disent rien sur les rapports entre ces personnes ni leurs intentions. Et l'ambiguïté n'est pas le fruit d'une quelconque illusion sur le sens du don de nourriture, car les personnes sont bien au fait de ces interprétations multiples. Les intentions peuvent être jaugées quand elles se muent en actions dont la qualification peut être problématique ; c'est en ce sens que *ce* transfert est une mise à l'épreuve des rapports de pouvoir entre *ces* personnes.

Un autre angle d'attaque consiste à se demander si le contexte plus large (et plus long) s'est immiscé dans cette scène à travers le geste de retrait. Partons sur l'interconnaissance d'une part, et les transformations économiques et politiques de l'autre. Interconnaissance parce que les personnes ont une idée, même approximative, des trajectoires biographiques des autres (et des transferts et cérémonies précédents). C'est le monde de la sociabilité locale où les situations économiques et les statuts de chacun sont constamment évalués. En l'occurrence, le couple de donateurs fait partie du groupe des « travailleurs dépendants » (*myaukthu*), catégorie fourretout qui fait sens par opposition aux « vrais agriculteurs (possédants) » (*taungthu*). Ce couple, comme beaucoup d'autres, a économisé de longues années pour pouvoir faire cette donation. Rappelons que c'est une réalisation – dans le sens d'un accomplissement – exceptionnelle. Ils ont notamment reçu récemment un peu de terre en héritage [37] et, pour y installer un jardin à bétel, ont vendu toutes leurs brebis qui auparavant leur assuraient un revenu d'appoint. Ils sont donc en train de transformer leur économie domestique. Pouvoir donner un *shinbyu* durant cette période montre aussi qu'ils sont sur la voie de la réussite. C'est une des lectures possibles pour comprendre pourquoi ils font un *shinbyu* à ce moment-là.

Est-ce à dire que le geste de la vieille dame, au demeurant veuve propriétaire, peut être décrit comme le syndrome d'une opposition entre « vrais agriculteurs » et « dépendants » ? Il serait faux de réduire cette séquence d'actions à cette simple opposition. D'ailleurs, personne ne l'a exprimée ainsi. Mais cette tension existe bel et bien, de façon plus diffuse. Cette hiérarchisation s'ancre notamment sur la capacité à transmettre (des savoirs et du capital), à être autonome, voire à créer des dépendances (dans l'économie domestique) en relation aux activités agricoles [38] ; elle reflète une idéologie politique issue de l'histoire locale qui légitime un ordre social, définit les voies de la grandeur et opère une catégorisation des personnes selon leur histoire familiale et leurs réalisations personnelles. Mais cette hiérarchisation est en train de se transformer, car la diversification récente des trajectoires économiques met en tension les façons dont la grandeur d'une personne est appréciée [39]. Ainsi, et d'une façon plus réaliste, si le geste de la vieille dame peut être lu à l'aune des rapports politiques locaux débordant la cérémonie, il peut n'être qu'une façon de dire au couple qu'ils ne sont pas si grands, qu'il ne faut pas en faire trop, qu'ils doivent rester à leur place.

Il se peut donc aussi que l'idée de gêne ait un rôle à jouer ici. Mais personne ne l'a exprimé ouvertement, et pour cause ! Rappelons que dans « la scène de l'assiette », seul un homme derrière moi fait ouvertement référence à la mise en scène en disant à l'une des personnes de « continuer » comme si de rien n'était. Il faut garder le cours de l'action d'autant plus qu'elle est filmée. Il semble qu'il n'y avait donc pas de place pour qu'un sentiment de gêne soit ouvertement exprimé. Pour exprimer la gêne en birman, on parle de « force » (*a*) qui peut être atteinte, heurtée, en souffrance (*na*). D'où l'expression *a-na* (« être gêné ») dont la plasticité permet d'exprimer ce sentiment en fonction des contextes relationnels (la retenue, la peur d'offenser, d'être offensé, etc.). Sarah Bekker (1981) a identifié plusieurs façons d'être gêné dans la société birmane [40] et, plus récemment, Tomas Cole (2020) a montré comment ce sentiment renvoie à des situations où les relations peuvent facilement glisser du registre égalitaire (reconnaître une commune humanité) à celui hiérarchique (reconnaître une précédence). Un des rôles de cette expression multicarte est bien de donner l'opportunité de nommer, avant, pendant ou après une interaction, un sentiment lié au fait que le sens de la situation peut être équivoque (et que la « force » d'une des personnes présentes peut être ou avoir été « atteinte »). La mobiliser, c'est par exemple indiquer que différentes interprétations sont possibles et qu'une manière d'éviter l'ambiguïté, et donc une situation de malaise, revient à suivre des normes prescrites qui stabilisent la compréhension de ce qui se passe « ici et maintenant » (soit des règles de politesse, de déférence, etc.). Le don de nourriture, ainsi filmé et mis en scène, pouvait être interprété de différentes façons selon une grille de lecture qui oscille, en fonction des acteurs, entre la gêne d'être vue en train d'accepter d'être servie directement (pour la première femme dont la gêne a été soulignée par l'homme se tenant hors champs) et la gêne d'être montrée comme inférieure au couple donateur par ce don (pour la femme qui retire son assiette).

Ainsi, la mise en scène de ce transfert, de cette façon-là, à cet instant-là, a eu pour effet de créer un malaise autour de la table. Chacun sait et voit qu'il s'agit bien d'un don de nourriture. Ce qui rend incertain le sens à donner à l'action ce sont les potentialités ouvertes par une mise en scène particulière de cet acte. S'il y a mélange, confusion, c'est sur l'interprétation d'un geste (servir directement dans l'assiette face à la caméra) qui se rapporte à un transfert équivoque. Car la signification du don de nourriture quand elle n'est pas contenue rituellement entre deux pôles (comme acte de reconnaissance ou créateur d'obligation) peut prêter à négociation et ainsi mettre à l'épreuve la relation entre les acteurs de ce transfert. Ainsi, le caractère équivoque du don de nourriture permet l'immixtion d'enjeux qui débordent la scène et viennent brouiller les cartes que la cérémonie avait, pour un temps, redistribuées.

Conclusion

Il a donc été nécessaire de combiner l'analyse de la circulation non marchande à l'ethnographie des interactions pour esquisser quelques lectures possibles de « la scène de l'assiette » en montrant comment la qualification du don de nourriture prête à négociation même lorsque ce transfert est effectué lors d'une cérémonie de donation religieuse. L'interprétation du transfert dépend donc des enjeux de l'interaction. La description d'un *shinbyu* a montré que cette cérémonie est plus qu'une initiation, car la donation religieuse envers le monastère institue une reconfiguration momentanée des rôles et des positions lors de la cérémonie. En d'autres termes, faire un *shinbyu* simplifie pour un temps la complexité sociale en distinguant les donateurs, les invités, les novices et les moines. Le registre de la donation religieuse donne la trame d'un évènement où se déploie un ensemble de transferts ayant chacun leur rationalité, appuyés sur des dispositifs matériels (la table avec les éventails, le pavillon cérémoniel, le banquet, etc.) et des formules types (invitation à manger, partage du mérite, etc.) qui indiquent clairement ce qui se passe et/ou va se passer. Et certains transferts suivent des règles qui débordent l'enjeu de « cette » donation, à l'instar des transferts d'« aide-argent » par exemple.

Néanmoins, pour analyser la « scène de l'assiette », il nous a fallu expliciter comment le don de nourriture peut être interprété en relation avec le registre de la donation religieuse lors du banquet. Nous avons vu que ce registre lie étroitement la circulation du mérite avec la fabrique des rapports de patronage. Il est apparu que le don de nourriture participe potentiellement lui aussi à cette fabrique, notamment lorsqu'il est encadré rituellement, comme ici en s'inscrivant dans une séquence de la cérémonie. Cependant, le malaise ressenti, que la photographie laisse transparaître, montre que la mise en scène de ce transfert a eu pour effet de questionner sa signification dans un contexte précis, car le geste peut avoir suggéré une différence statutaire. Ainsi, et bien qu'encadré rituellement, il ne faut pas en faire trop avec le don de nourriture. Sa plasticité fait qu'on le retrouve dans de multiples situations allant de l'hospitalité à la reconnaissance de gratitude, car il opère, pour reprendre une expression de Michel Naepels, entre « les pôles de la violence et de l'amitié »

(1998 : 328). « La scène de l'assiette » – service directement dans l'assiette, retrait de l'assiette – peut alors être analysée comme le refus de la vieille dame d'être rabaissée par la mise en scène d'une relation de patronage, comme une façon de dire au couple que leur geste est déplacé, à ce moment-là, et qu'ils ne sont pas si grands. Sentiment de gêne, instant de malaise, regard caméra, puis le couple passe à la scène suivante en m'invitant à les suivre d'un signe de la main.

Confronter une scène particulière avec un ensemble normatif, et notamment avec la théorie de la fabrique de différences statutaires par le contrôle de la circulation du mérite et de la nourriture, permet de voir que les gens ne deviennent pas des inférieurs facilement. En d'autres termes, la théorie de J. Schober et F.K. Lehman a le mérite de clarifier un registre normatif auquel il est cependant nécessaire d'intégrer le temps des relations pour comprendre la fabrique des hiérarchies qui, rappelons-le, ne sont ni fixes ni données. Ce qui appelle aussi à se questionner sur l'articulation des temporalités délimitant un espace politique et sur les outils descriptifs à la disposition de l'ethnographe pour faire une étude de cas par exemple (Mitchell 1983). Enfin, cet article a montré que certains transferts peuvent être considérés comme des épreuves quand la qualification de l'action met en jeu plusieurs interprétations possibles, laissant s'immiscer dans les interactions des enjeux sous-jacents (comme les transformations hiérarchiques ou la question de la gêne par exemple). La confusion principale reste cependant du côté de l'observateur extérieur qui, bien qu'essayant d'apprendre à jouer selon les règles de ses interlocuteurs, est resté coi et perplexe derrière sa caméra, se demandant si la vieille dame n'avait tout simplement plus faim.

Notes

1. La transcription conventionnelle sans accentuation (Okell 1966) est utilisée pour romaniser les termes birmans. J'ai choisi dans cet article de séparer certains mots par un tiret (-) seulement pour faciliter leur prononciation.
2. Les données présentées dans cet article sont issues d'un terrain de 20 mois au Myanmar effectué durant ma thèse de doctorat en anthropologie. Je tiens à remercier l'université de l'East Anglia (UEA), le Groupe de recherches et d'échanges technologiques (GRET), le Centre Asie du Sud Est (CASE) ainsi que l'École française d'Extrême Orient (EFEO) pour leur soutien durant cette recherche.
3. Cette définition minimaliste s'inspire notamment de l'article introductif d'Emmanuel Pannier ouvrant ce numéro de *Moussons*, ainsi que des approches d'Anthony Pickles (2020) et d'Alain Testart (2001, 2007). Pour A. Pickles, le concept de transfert désigne le passage de quelque chose au sein d'une transaction entre deux acteurs, les transactions étant dès lors les formes découlant de la configuration des transferts, comme le don-contre-don ou l'échange marchand par exemple. Pour A. Testart, un transfert est une cession et doit être fait de façon légitime pour la société dans laquelle il a lieu.
4. Sur la notion d'épreuve, voir les travaux de sociologie et d'anthropologie pragmatique, et notamment Boltanski & Thévenot (1991), Boltanski (2009), Naepels (2011) ; pour une clarification de la notion d'épreuve, voir Martuccelli (2015).

5. Notamment Athané (2011), Mauss (2007), Pannier (2015), Pickles (2020), Testart (2007) et Weber (2007).
6. Sur ce point en particulier, voir Robinne (2002).
7. Rarement étudiés, les arrangements opérés pour financer la cérémonie peuvent varier entre le financement intégral (du banquet, des musiciens, etc.) par les parents qui donnent leur fils au monastère et qui accueillent la cérémonie et le banquet à leur domicile et le parrainage quand une personne ou un couple financent la cérémonie pour un enfant (ou plus) qui n'est pas le leur (voir Spiro 1971 : 234-236). Bien qu'il y ait toujours un donateur (ou couple de donateurs) principal (*ahludagagyi)*, il y a aussi presque toujours une dimension collective des donations : des personnes, et notamment des proches, souhaitant se greffer au *shinbyu* financé par quelqu'un d'autre peuvent par exemple donner un fils (qui vient s'ajouter à la cohorte des futures novices), de l'argent pour le banquet ou le repas rituel des moines, etc. Ces transferts sont en soi des donations religieuses qui se greffent à une donation religieuse plus importante célébrée par le *shinbyu*. Cette répartition des différentes donations est visible si, par exemple, chaque donateur est invité à participer au rituel de partage du mérite.
8. Shway Yoe (James G. Scott) le décrivait déjà en 1882. Manning Nash (1965) puis Melford E. Spiro (1971) ont analysé les étapes rituelles du *shinbyu* en soulignant les façons dont elles donnent à voir l'ordre socio-cosmique – relations religieux-mondain, homme-femme, parent-enfant, maître-élève. Plus récemment, Bénédicte Brac de la Perrière (1989) et Gustaaf Houtman (1999) ont étudié ce rituel dans des contextes plus urbains en Basse Birmanie. François Robinne a d'abord décrit dans le détail le *shinbyu* dans l'État Shan (2000) pour ensuite le comparer avec des exemples issus de la Birmanie centrale (2002). Enfin, B. Brac de la Perrière a synthétisé en partie ces approches pour montrer comment le *shinbyu* opère un renoncement au monde pour mieux y prendre place (2009).
9. *Ahlu* en birman est l'équivalent de *dāna* en pali-sanskrit. *Ahlu* est un nom qui renvoie généralement à la cérémonie organisée pour célébrer la donation ; en tant que verbe (*ahlude*), il indique l'idée de faire un don religieux envers la communauté monastique.
10. Sur la variété terminologique du don en contexte bouddhiste birman, voir Bernot (1992).
11. Sur ce débat, voir la clarification faite par B. Brac de la Perrière (2015) et notamment sa discussion de l'approche de J. Schober (1989), qui distingue échange premier (donation religieuse) et secondaire (partage du mérite), et de l'approche de Guillaume Rozenberg (2004) qui, étudiant le don dans le processus de production de la sainteté en Birmanie, insiste sur l'automaticité du retour et soutient que la relation établie par un don des laïcs aux moines doit être considérée comme une forme de réciprocité asymétrique reproduisant leur différence de statut.
12. Sur le partage du mérite par ce rite de consécration, voir Brac de la Perrière (2009 : 126 ; 2015 : 391).
13. Cette liste peut être portée à cinq « maîtres des bienfaits » si l'on distingue le Bouddha, ses enseignements et la communauté monastique. La force de cette triple obligation envers trois « maîtres des bienfaits » se retrouve dans le fait qu'au moins jusque dans les années 1950, on pouvait organiser trois *shinbyu* pour le même fils afin d'honorer ces trois obligations ; voir Spiro (1971) et Nash (1965 : 124), cités dans Brac de la Perrière (2009 : 117).

14. Selon B. Brac de la Perrière (2009), l'obligation de noviciat est associée à la dette de vie liant l'enfant aux parents et notamment le fils à la mère. Le don du fils à la religion peut être vu comme un acte compensatoire pour le fils qui « paye pour le lait » (*nobo hsatde*, voir Rozenberg 2009) et ainsi permet une acquisition du mérite de nature à améliorer le statut karmique de sa mère qui, en tant que femme, n'a pas accès au statut de religieux et n'a donc pas cette possibilité d'œuvrer pour son salut.
15. La différence entre dette (monde marchand) et obligation (monde non marchand) a été explicitée différemment par David R. Graeber (2011), qui fonde sa distinction entre la dette financière quantifiable et l'obligation sociale non quantifiable, et par François Athané (2011), pour qui une dette se contracte et établit une comptabilité des rapports entre créancier et débiteur).
16. *Kadawde* désigne toute expression de respect envers des êtres de statut supérieur (qu'il s'agisse d'esprits, de parents, d'enseignants, d'aînés ou même de moines) et peut être traduit par « rendre hommage ». L'offrande d'hommage (*kadaw bwe*) est généralement composée de noix de coco et de bananes placées sur une assiette et donnés à ces êtres supérieurs pour leur rendre hommage. Sur ce transfert, voir Brac de la Perrière (2015).
17. La thèse de J. Schober en cela rejoint celles plus classiques sur l'Asie du Sud-Est en général pour lesquelles nourrir c'est obliger, voir Bouté (2017) et Doré (1972) sur le Laos par exemple.
18. Cette expression renvoie tout simplement aux manières de penser mobilisées lors d'un transfert, délimitant les frontières entre ce qui est considéré comme marchand et non marchand par exemple et définissant le déroulement normal d'une scène sociale.
19. La durée de ce carême correspond à peu près à la saison des pluies de juin à octobre.
20. « Travailleur dépendant » n'est pas une traduction littérale, mais une façon d'énoncer ce que recouvre la catégorie de *myaukthu* par opposition à celle d'« agriculteurs possédants », ou *taungthu*, dont les *myaukthu* ont été historiquement dépendants.
21. *Yatmiyathpa* signifie au sens littéral « parent d'un espace habité ». Il peut y avoir plusieurs *yatmiyathpa* dans un même village. Cependant, l'un d'entre eux est désigné, à la demande du gouvernement et lors de la sélection du chef de village, comme l'ancien officiel. Dès lors, je choisis de le traduire par « ancien attitré » pour rendre compte de cette nomination.
22. U Lin fait partie des *big men* villageois qui, en faisant des affaires villageoises un espace d'engagement où la grandeur des personnes est évaluée, légitiment un ordre politique au sein du village. Ils sont « grands », car ils font valoir un bien commun en prenant en charge les affaires villageoises ; voir Huard (2019a).
23. Ces « choses » sont accumulées au fil des années et renouvelées via une caisse, contrôlée par les leaders des groupes non-mariés, et alimentée par les droits d'entrée au village payés par les personnes y organisant des cérémonies, et notamment les mariages, pour louer ces « choses ».
24. L'abréviation MMK fait référence à la monnaie du Myanmar, le kyat, dont le taux de change en dollars américains en 2016 était d'environ 1 500 MMK pour 1USD.
25. Utiliser le terme d'engagement (dans son sens étic) permet de voir le don de sollicitation comme un gage qui vient sécuriser une action future. Il s'agit là de la création d'une obligation mais qui se fait en termes d'entraide (plutôt qu'en termes hiérarchiques).

26. Le mot « responsabilité/devoir » (*tawun*) est ici un peu fort, et la sollicitation se fait en général en demandant de l'« aide » (*kuni*). Il est possible que ce mot ait été utilisé pour moi, en tant que semi-étranger au village.
27. Sur ce transfert, voir Brac de la Perrière (2015).
28. Une photographie de ce dispositif est visible dans Huard (2019a : 85).
29. La table devant le pavillon cérémoniel sur laquelle sont entreposés des éventails, un carnet avec, assis derrière la table, les personnes chargées d'enregistrer la transaction. La tenue du registre est une technique d'inscription (voir Coquery *et al.* 2006) intéressante dont l'usage peut varier s'il s'agit d'un mariage ou d'un *shinbyu*. Lors des mariages ce qui est transféré est appelé *letphwe* et fait référence à ce qui est donné par les parents et les invités au nouveau couple pour qu'il puisse s'installer, voir Huard (2020) et Spiro (1975).
30. Selon la terminologie donnée par Weber (2007 : 25-26), l'idée de chaîne de prestations recouvre la succession de prestations tout au long d'une relation ouverte entre les deux mêmes partenaires qui, dans notre cas, peuvent cependant être deux familles. Sur la famille dans le contexte rural birman, voir Huard (2020).
31. Comme par exemple les arrangements successifs opérés sur une terre devenue le terrain de football du village, voir Huard (2016).
32. N'ayant pas filmé cette séquence, je n'ai pas pu voir comment le partage du mérite fut organisé en fonction des arrangements pour financer et faire la cérémonie (voir note 7).
33. Voir sur cet aspect Brac de la Perrière (2009 : 116-117) et la note 13 de cet article.
34. Cela confirme en tout cas qu'un ethnographe n'est pas un simple collectionneur d'actions et de discours ; il tisse des relations, dont l'inventaire reste à faire (Naepels 2006), qui affectent les modalités de restitution des données.
35. Capacité à faire des donations qui découlerait de mon « pouvoir brut » (*hpon*). À noter que les moines sont appelés de façon générique « grand *hpon* » (*hpongyi*).
36. Les relations de patronage suivent plus une logique d'actualisation permanente qu'une logique d'intronisation. On ne passe pas facilement d'inférieur à supérieur dans les rapports de patronage et ces passages ne sont pas pris en charge rituellement, à la différence d'une intronisation par exemple.
37. Sur la transmission de l'héritage, ses temporalités et sa centralité dans l'accès à la terre dans cette région du Myanmar, voir Huard (2018, 2020) et Boutry *et al.* (2017).
38. Sur ce point, voir Huard (2018, 2020), Nash & Nash (1963) et Nash (1965).
39. Voir Huard (2019a, 2019b). Bien que l'on retrouve des membres des principales familles d'agriculteurs propriétaires (*taungthu*) occupant les fonctions politiques étatiques et traditionnelles du village, la possession de terres comme moteur de l'économie domestique et villageoise, permettant une accumulation de capital et une redistribution de richesse, n'est plus forcément le facteur discriminant dans la hiérarchie locale. Cela est notamment lié à la croissance économique portée depuis les années 2000 par la ville commerçante de Monywa et qui entraîne une diversification croissante des opportunités de travail et sources de revenus impactant les rapports de dépendance établis entre familles à travers diverses formes d'endettement et de redevabilité, notamment depuis la période socialiste et dictatoriale qui a débuté en 1962. Cette dynamique se retrouve par exemple dans l'augmentation croissante du salariat dans les villages, les salariés n'ayant plus à être travailleurs journaliers (*myaukthu*) ou métayers. Cela se retrouve aussi dans les conflits d'héritage liés à la spéculation foncière qui permet aussi, dans une certaine mesure, à ceux qui maintenant le peuvent d'engager des dépenses de pres-

tige et notamment des cérémonies de donations religieuses. Enfin, l'opposition entre vieille élite (*taungthu*) et nouveaux entrepreneurs politiques est devenue palpable lors de la dernière sélection du chef de village.

40. Les travaux de S. Bekker en psychologie sociale donnent une idée des significations potentielles de la gêne. Pour elle, ce sentiment renvoie à un large éventail de situations et peut notamment exprimer : le désir de ne pas s'imposer aux autres, de ne pas être une nuisance ou un inconvénient pour les autres, en particulier ceux qui ne sont pas des intimes ; la timidité ; le contrôle et la peur de l'agression par soi-même et par les autres, qu'il s'agisse d'une agression physique involontaire ou d'une agression verbale ; l'évitement du ridicule, du simulacre, de la perte de la face ou de la critique dans une situation de face à face ; l'observation des convenances de comportement telles que formellement définies par la situation ou le statut ; l'observation des formes appropriées de donner et de recevoir l'hospitalité ; etc. (1981 : 19).

Références

ATHANÉ, François, 2011, *Pour une histoire naturelle du don*, Paris : Presses Universitaires de France.

BAZIN, Jean, 2008, *Des clous dans la Joconde : l'anthropologie autrement*, Toulouse : Anacharsis.

BEKKER, Sarah, 1981, « The Concept of Anade – Personal, Social, and Political Implications », in *Essays on Burma*, John P. Ferguson, Leiden : E.J. Brill, p. 19-37.

BERNOT, Denise, 1992, « Dons, offrandes et les mots pour le dire en birman », in *Donner et Recevoir*, Flora Blanchon, Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, p. 141-149.

BLONDEAU, Cécile & SEVIN, Jean-Christophe, 2004, « Entretien avec Luc Boltanski, une sociologie toujours mise à l'épreuve », *ethnographiques.org*, 5 [en ligne], URL : https://www.ethnographiques.org/2004/Blondeau-Sevin, consulté le 27 novembre 2019.

BOLTANSKI, Luc & THÉVENOT, Laurent, 1991, *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris : Gallimard.

BOLTANSKI, Luc, 2009, *De la critique : précis de sociologie de l'émancipation*, Paris : Gallimard.

BONNOT, Thierry, 2009, « "Prendre simplement les choses au sérieux de ce qu'elles sont…" », *L'Homme*, 191 : 219-248.

BOUTÉ, Vanina, 2017, « Relations de travail dans le Laos rural : économie morale paysanne et éthique de l'entrepreneur », *Autrepart*, 83 (3) : 89-104.

BOUTRY, Maxime, ALLAVERDIAN, Céline, MELLAC, Marie, HUARD, Stéphen, U SAN THEIN, TIN MYO WIN & KHIN PYAE SONE, 2017, *Land Tenure in Rural Lowland Myanmar*, Of lives and land Research Series, Yangon : GRET.

BRAC DE LA PERRIÈRE, Bénédicte, 1989, *Les rituels de possession en Birmanie : du culte d'État aux cérémonies privées*, Paris : Éditions Recherche sur les Civilisations.

BRAC DE LA PERRIÈRE, Bénédicte, 2009, « Quitter le monde pour y prendre sa place. Le noviciat bouddhique en Birmanie », in *Moines et moniales de par le*

monde. La vie monastique au miroir de la parenté, Adeline Herrou & Gisèle Krauskopff, Paris : L'Harmattan, p. 113-130.

BRAC DE LA PERRIÈRE, Bénédicte, 2015, « Religious Donations, Ritual Offerings, and Humanitarian Aid : Fields of Practice According to Forms of Giving in Burma », *Religion Compass*, 9, 11 : 386-403.

BRAC DE LA PERRIÈRE, Bénédicte, 2017, « Initiations in the Burmese Ritual Landscape », *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 11 (1) : 65-82.

COLE, Tomas, 2020, « "Power-Hurt" : The Pains of Kindness among Disabled Karen Refugees in Thailand », *Ethnos*, 85 (2) : 224-240.

COQUERY, Natacha, MENANT, François & WEBER, Florence, éd., 2006, *Écrire, compter, mesurer : vers une histoire des rationalités pratiques*, Paris : éditions Rue d'Ulm.

DORÉ, Amphay, 1972, *De l'hibiscus à la frangipane. Essai de sociologie politique sur la notion d'autorité traditionnelle au Laos*, thèse de doctorat, Paris.

GRAEBER, David R., 2011, *Debt. The first 5,000 years*, Brooklyn : Melville House.

HOUTMAN, Gustaaf, 1999, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics : Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*, Tokyo : Tokyo University of Foreign Studies.

HUARD, Stéphen, 2016, « Une terre commune dans le village ? Relations village-État et économie morale au travers de la biographie d'une parcelle dans le centre du Myanmar », *Natures Sciences Sociétés*, 24 (4) : 347-357.

HUARD, Stéphen, 2018, « Garder tout en donnant » un héritage dans le centre du Myanmar, *Revue du MAUSS*, 52 : 263-275.

HUARD, Stéphen, 2019a, « La grandeur des *lu-gyi*. Affaires villageoises et formes d'engagement dans le centre du Myanmar » *Péninsule*, 79 (2) : 77-105.

HUARD, Stéphen, 2019b, *Beyond the Village Headman. Transformations of the Local Polity in Central Myanmar (1750s-2010s)*, thèse de doctorat, université de l'East Anglia, Norwich.

HUARD, Stéphen, 2020, « Nobody Owns the Land. How Inheritance Shapes Land Relations in the Central Plain of Myanmar », *Journal of Burma Studies*, 24 (1) : 79-117.

LEHMAN, Frederick K., 1984, « Freedom and Bondage in Traditional Burma and Thailand », *Journal of Southeast Asian Studies*, 15 (2) : 233-244.

MARTUCCELLI, Danilo, 2015, « Les deux voies de la notion d'épreuve en sociologie », *Sociologie*, 6 (1) : 43-60.

MAUSS, Marcel, 2007, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris : Presses Universitaires de France.

MITCHELL, J. Clyde, 1983, « Case and Situation Analysis », *The Sociological Review*, 31 (2) : 187-211.

NAEPELS, Michel, 1998, *Histoires de Terres Kanakes : Conflits Fonciers et Rapports Sociaux dans la Région de Houailou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris : Belin.

NAEPELS, Michel, 2006, « Note sur la justification dans la relation ethnographique », *Genèses*, 64 (3) : 110-123.

NAEPELS, Michel, 2011, *Ethnographie, pragmatique, histoire : un parcours de recherche à Houaïlou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris : Publications de la Sorbonne.
NASH, June & NASH, Manning 1963, « Marriage, Family, and Population Growth in Upper Burma », *Southwestern Journal of Anthropology*, 19 (3) : 251-266.
NASH, Manning, 1965, *The Golden Road to Modernity : Village Life in Contemporary Burma*, Londres : John Willey and Sons.
OKELL, John, 1966, *A Guide to the Romanization of Burmese*, Londres : Luzac for Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.
PANNIER, Emmanuel, 2015, *Seule la réciprocité : circulation non marchande et relations sociales dans un village du nord du Vietnam*, Paris : Connaissances et savoirs.
PICKLES, Anthony J., 2020, « Transfers : A Deductive Approach to Gifts, Gambles, and Economy at Large », *Current Anthropology*, 61 (1) : 11-29.
ROBINNE, François, 2000, *Fils et maîtres du lac : relations interethniques dans l'état Shan de Birmanie*, Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme de Paris.
ROBINNE, François, 2002, « L'initiation Bouddhique au mariage. Formes rituelles en Birmanie », *Aséanie*, 10 (1) : 11-37.
ROZENBERG, Guillaume, 2004, « How Giving Sanctifies : The Birthday of Thamanya Hsayadaw in Burma », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10 (3) : 495-515.
ROZENBERG, Guillaume, 2009, « Trancher pour mieux nouer. De quelques formules d'apparentement et d'affranchissement d'un renonçant au monde Birman », in *Moines et moniales de par le monde. La vie monastique au miroir de la parenté*, Adeline Herrou & Gisèle Krauskopff, Paris : L'Harmattan, p. 253-268.
SCHOBER, Juliane, 1989, *Paths to enlightenment. Theravada Buddhism in Upper Burma*, thèse de doctorat, université de l'Illinois, DeKalb.
SHWAY YOE, 1882, *The Burman : His Life and Notions*, Whiting Bay : Kiscadale Publications.
SPIRO, Melford E., 1971, *Buddhism and Society : A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*, Londres : G. Allen and Unwin.
SPIRO, Melford E., 1975, « Marriage Payments : A Paradigm From the Burmese Perspective », *Journal of Anthropological Research*, 31 (2) : 89-115.
TESTART, Alain, 2001, « Échange Marchand, Échange Non Marchand », *Revue Française de Sociologie*, 42 (4) : 719-748.
TESTART, Alain, 2007, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Paris : Sillepse.
WEBER, Florence, 2000, « Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles : une ethnographie économique après le grand partage », *Genèses*, 4 : 85-107.
WEBER, Florence, 2007, « Présentation. Vers une ethnographie des prestations sans marché », in *Essai sur le don*, Marcel Mauss, Paris : Presses Universitaires de France.

Résumé : Cet article analyse comment un transfert de nourriture peut devenir un acte politique à partir de la description d'une scène de malaise lors du banquet d'une cérémonie d'initiation bouddhique. Le *shinbyu* est un rituel de prise de robe marquant l'entrée dans le noviciat pour un jeune garçon, une donation religieuse au sens plein (*ahlu*), cruciale dans la vie des Birmans bouddhistes. Si le *shinbyu* a été analysé sous l'angle symbolique et rituel par différents anthropologues, cet article étudie un *shinbyu* à partir des scènes sociales où différents types de transferts (invitation, réception, dons de nourriture, d'argent, entre-aide, etc.) s'imbriquent avec la donation religieuse. Il s'agit notamment de mettre l'accent sur « la scène de l'assiette », un moment de malaise où l'incertitude quant au bien-fondé de la mise en scène lors du banquet met au jour une ambivalence relative à l'interprétation du transfert : quand le couple de donateur sert directement à manger aux convives et qu'une dame âgée refuse de se faire prendre au jeu. In fine, cet article montre comment l'approche typologique des formes de transferts peut contribuer à l'analyse des processus politiques mettant en débat leur sens.

The Stakes of Transfers: Ethnography of Embarrassment during a Buddhist Initiation Ritual in Myanmar

***Abstract**: This article analyses how a transfer of food can become a political act based on the description of a scene of embarrassment during the feast of a Buddhist initiation ceremony called* shinbyu. *A* shinbyu *is a religious donation in the full sense of the term (*ahlu*), crucial in the lives of the Buddhist Burmese. While the* shinbyu *has been studied for its symbolic and ritual aspects by various anthropologists, this article proposes to analyse it through the social scenes in which different types of transfers (invitation, reception, donations of food, money, mutual help, etc.) intertwine with the religious donation. It focuses especially on "The Plate Scene", an ambiguous moment where uncertainty about the meaning of the staging—donors posing for a video while feeding the guests—reveals the political work at play in interpreting transfers—when an elderly lady refuses to be caught in the game. Ultimately, this article shows how a typological approach to the forms of transfers can be combined with a more political approach to the stakes underlying them.*

Mots-clés : ethnographie, transfert, anthropologie politique, mise en scène, rituel, Birmanie/Myanmar.

***Keywords**: ethnography, transfer, political anthropology, staging, ritual, Burma/Myanmar.*