

# L'alliance asymétrique chez les Mru (Pakistan oriental) <sup>1/</sup>

Lorenz G. Löffler

La frontière pakistano-birmane scinde les Mru (environ 20 000 âmes) en deux groupes à peu près égaux qui vivent l'un au sud des Chittagong Hill Tracts (Pakistan oriental), l'autre dans les collines du nord de l'Arakan (Birmanie). Ils pénétrèrent dans les Chittagong Hill Tracts il y a quatre siècles à peu près, mais ils occupent l'Arakan (c'est-à-dire les rives de la Koladain) depuis plus de mille ans. C'est d'ailleurs la tribu dont la présence est la plus anciennement attestée dans la région par les chroniques arakanaises (Paton 1828, Phayre 1883). La littérature européenne les mentionne depuis plus de cent ans (Phayre 1841); des données plus récentes datent de 1869 (Lewin 1869, 1870), 1906 (Hutchinson 1906) et surtout du *Census of India* de 1931 (Mills 1931, Ba Thin et Ohn Pe 1931; et aussi Ba Myaing 1934). L'ensemble ne donne une image ni précise ni sûre de la société Mru, de sorte que jusque vers 1950, elle pouvait être considérée comme non étudiée.

Des informations que j'ai réunies en 1956-1957<sup>2/</sup> et en 1964, je retiendrai ici seulement celles qui portent sur l'organisation clanique, laquelle en effet peut, dans une certaine mesure, être considérée à part des autres aspects de la culture Mru. On en dégagera d'autant mieux des éléments de comparaison pour la question, très discutée ces quinze dernières années et dont l'origine remonte à la publication des *Structures élémentaires de la parenté* de Claude Lévi-Strauss, en 1949, des rapports entre structure clanique et règles de mariage dans le système appelé par Lévi-Strauss «échange généralisé» et par Rodney Needham (1960) «asymmetric alliance».

## La famille

La famille nucléaire – mari, femme et enfants – constitue l'unité de base de la société Mru. L'édifice où elle vit et qui peut en abriter plusieurs ne détermine donc pas la «maison». Celle-ci se définit par une pièce spéciale, appelée *kimma*<sup>3/</sup>, dont l'entrée est interdite aux étrangers et qui n'est en effet habitée que par un couple ou une famille nucléaire. Tout fils qui se marie a droit à une *kimma* personnelle; tout

---

<sup>1/</sup> Quotation: Löffler, Lorenz G. 2002. In *Aussaaten, Ethnologische Schriften*, 121–32. Zürich, Switzerland: Argonaut-Verlag. Comment: See the list of publications for details. This paper and the list of publications are available as pdf files on this webpage: [www.supras.biz/literature/loeffler.html](http://www.supras.biz/literature/loeffler.html).

<sup>2/</sup> Comme membre de la Deutsche Chittagong Hills Expédition, sous la direction de H. E. Kauffmann.

<sup>3/</sup> Mot à mot «la maison véritable».

propriétaire de *kimma*, et lui seul, a voix au chapitre en toutes circonstances. La seconde et la plus grande partie de la maison s'appelle *kim-tom*<sup>4/</sup>. Un homme peut construire sa *kim-tom* personnelle ou partager celle d'un parent, c'est une question d'arrangement mutuel qui n'entraîne aucun engagement ni obligation.<sup>5/</sup> Lorsque le fils d'un propriétaire de *kimma* et de *kim-tom* se marie, il doit se construire une *kimma*, et peut se construire une *kim-tom*.

En fait, il est assez peu fréquent de trouver deux ou plusieurs *kimma* dans un même bâtiment, la règle étant: une *kimma*, une famille, une habitation; toutefois dans un bâtiment à une seule *kimma*, trois générations peuvent cohabiter: un couple, ses enfants, les ascendants du mari. Des ménages âgés, des veufs, des veuves renoncent souvent à leur *kimma* personnelle et dorment, comme les grands enfants de la famille, dans la *kim-tom*. Enfants, parents âgés, frères non mariés, orphelins adoptés sont ainsi rattachés à la famille nucléaire dont le chef est le propriétaire de la *kimma* – et non son père. Un type de famille patriarcale ne saurait donc se constituer. Tout fils, dès qu'il se marie, est son propre chef et tous ceux qui comme lui possèdent une *kimma* sont ses égaux. Pour cette même raison il n'existe pas de hiérarchie entre frères puisque, une fois mariés, ils ont chacun leur *kimma*, bien que, s'ils le désirent, ils puissent avoir la même *kim-tom* et former une seule unité économique: leur bonne entente en est la seule condition. Qui veut gérer son ménage seul et à son propre gré peut à tout moment se rendre autonome et devenir unique propriétaire d'une maison complète (*kim-ma* et *kim-tom*), et ceci n'entraîne aucune modification de son statut légal dans la communauté villageoise et clanique.

Un célibataire peut, lui aussi, dès et tant qu'il en est capable, se rendre économiquement autonome et même construire sa propre maison. On tiendra ou non compte de son avis dans les questions d'ordre général, selon le bon vouloir des autres chefs de maison. Telles sont les règles générales. Elles tolèrent des variations considérables selon les comportements et les capacités individuelles. La seule exception constante – à vrai dire, une règle particulière – concerne le domaine religieux: c'est non pas le propriétaire de *kimma* mais l'homme le plus âgé de la maison ou l'aîné des frères de plusieurs maisons (ou *kimma*) qui dirige les cérémonies. Toutefois, seul un propriétaire de *kimma* peut donner de grandes fêtes (aux plus âgés ne revient que la direction des rites), pendant lesquelles le maximum d'honneur est rendu au plus âgé de ses ascendants non agnatiques mais utérins, par exemple au frère de sa mère.

---

<sup>4/</sup> Mot à mot «la maison jointe».

<sup>5/</sup> Pierre Bessaïnet s'est laissé tromper par les apparences quand il dit, après une visite d'un jour aus Mru, qu'en règle générale ils vivaient en «joint families» (Bessaïnet 1958:53).

## Le clan

Groupe agnatique exogame, il se compose d'un certain nombre de familles nucléaires. Sa dimension est déterminée par la fécondité des familles qui le constituent d'une part, par la tradition d'autre part. Les membres d'un même clan n'ont pas souvenir d'un ancêtre commun, ils portent le même nom clanique au su duquel, habitant des régions différentes et ne s'étant jamais vus, ils se reconnaissent comme parents dès leur première rencontre et s'appellent père, frère, fils, etc., selon les rapports d'âge. Ces appellations n'entraînent d'ailleurs pas de comportement particulier, puisque, on l'a vu, le père ne dispose pas de ses fils, tous les habitants d'une *kimma*, y compris les hôtes, étant sous l'autorité du propriétaire. Mes tentatives pour recenser les clans ont toujours été reçues avec un sourire de pitié ironique. Ayant malgré tout persévéré, j'ai recueilli à peu près une centaine de noms. Je suppose que dans les Chittagong Hill Tracts ils sont environ cent cinquante, et qu'il y aurait au total deux à trois cents clans Mru. Leur localisation géographique n'est pas non plus facile à définir. Certains vivent en groupes plus ou moins fermés, d'autres épars dans des régions éloignées les unes des autres, d'autres enfin sont constitués par un groupe principal auquel se rattachent quelques éléments dispersés. C'est pourquoi il est difficile pour une personne seule de se faire une idée de l'étendue des différents clans. Il est certain qu'au cours de leur histoire ces clans ont pu connaître des périodes d'expansion et de puissance, pendant lesquelles leurs membres étaient nombreux, et des périodes de faiblesse et de décadence.<sup>6/</sup>

L'exogamie de clan implique que ceux qui portent le même nom clanique ne peuvent s'épouser, même si aucune parenté consanguine n'est démontrable. Mais il n'y a pas de limitation d'ordre local; les mariages dans le même village sont parfaitement permis. Si, en général, ils sont conclus entre partenaires de localités différentes, c'est parce que souvent les villages ne contiennent pas plus de dix maisons, dans lesquelles la possibilité de trouver un partenaire convenable est d'autant plus minime qu'un homme n'est pas libre de choisir une épouse dans n'importe quel clan. En effet il lui est interdit d'épouser non seulement une jeune fille de son clan mais encore de plus de la moitié des clans restants. Inversement, ce sont les hommes des clans où il ne peut prendre femme qui peuvent épouser ses sœurs. Ce qui revient à dire que les relations matrimoniales entre clans ne sont pas réciproques mais à sens unique ou asymétriques, et qu'un homme doit opérer une distinction entre les clans auxquels son propre clan donne des femmes et ceux dont son clan en

---

<sup>6/</sup> L'étude de la répartition clanique pourrait servir de base à la reconstruction des migrations des Mru à une époque plus récente. Cette étude peut également fournir des éléments intéressants sur les relations et échanges avec les tribus voisines, surtout les Khumi.

obtient; bref il y a des clans «donneurs de femme» et des clans «preneurs de femmes».

En Mru les donneurs de femmes sont appelés *tutma*, les preneurs *pen*. Les hommes des clans *tutma* sont les frères de la grand-mère, de la mère, de l'épouse, de la belle-fille, etc. Les hommes des clans *pen* sont les époux de la sœur du père, de la sœur, de la fille, etc. Le mariage avec la fille de la sœur du père est de ce fait interdit tandis que le mariage avec la fille du frère de la mère est permis.

Si l'on demande à un Mru quel est son *tutma*, il ne répondra pas par une série de noms de clan, mais uniquement par le nom d'un clan précis, celui du frère et du père de sa mère. Si on lui demande quel est son *pen*, il dira peut-être qu'il n'en a pas, car c'est avant tout le nom du clan de son gendre. Un homme a donc un seul *tutma* et autant de *pen* que de gendres. Avec tous les autres clans il se trouve seulement dans un rapport *tutma* ou *pen* potentiel, que d'ailleurs des alliances d'autres membres de son clan peuvent toujours rendre effectif. Toutefois la somme des *tutma* et des *pen* de tous les individus d'un clan n'est pas égale à la totalité des *tutma* et *pen* de celui-ci: des rapports de ce type peuvent, sans alliance effective, exister traditionnellement. Il faut, pour que dans n'importe quel sens un mariage puisse avoir lieu entre deux clans, qu'aucune relation – traditionnelle ou actuelle – ne les unisse, mais ce mariage une fois conclu, tous les membres des deux clans se trouvent désormais dans la relation *tutma-pen*. Chaque clan *tutma* (ou *pen*) possède à son tour des *tutma* et des *pen*; ces relations de second ordre n'ont aucune influence sur celles de l'ordre premier, c'est-à-dire que les relations entre les clans A et B, B et C, C et A existent indépendamment les unes des autres.

La position du *tutma* est nettement supérieure à celle du *pen*. Il semble que la dette que contracte le preneur de femme ne soit pas compensée par le contrat de mariage ni par l'octroi d'une certaine somme d'argent, mais qu'au contraire elle persiste au moins moralement. Le don à un troisième clan d'une fille issue de ce mariage ne rembourse pas cette dette mais au contraire l'augmente. La preuve en est le droit du frère de la mère à une partie de la somme reçue pour sa nièce.

Le *tutma* est avant tout celui dont on ne peut accepter aucune viande de poulet – celle-ci jouit de la plus haute considération – et auquel par excellence on doit en offrir. Si quelqu'un mange par mégarde de la viande de poulet du *tutma*, il devra se purifier par une cérémonie spéciale. Autre bien qui ne peut être offert qu'au *tutma*, la lance; chaque grande fête est l'occasion d'un certain rituel au cours duquel celui qui reçoit présente à son *tutma* des poulets, ses plus grands pots de bière de riz et finalement des lances; en même temps il réunit ses *pen* et leur offre de la viande de

porc et des pièces d'étoffe (turbans), les remerciant ainsi de leurs présents antérieurs. Au respect dû aux *tutma* correspond en effet la bienveillance à l'égard des *pen*.

La relation *tutma-pen* entre deux familles ressemble au comportement entre parents et enfants, à cela près qu'un fils devenu chef de maison peut surpasser son père, alors que le *tutma* domine toujours son *pen*. Il ne perd de son importance que dans la mesure où il s'agit de relations purement formelles entre membres des clans. En l'absence de relations personnelles particulières, des hommes de même âge se traitent d'égal à égal quelle que soit leur relation clanique. Le même terme sert à désigner le cousin croisé patri- et matrilatéral et même un étranger. Les relations entre clans ne reposent pas sur des obligations de caractère général mais dépendent des rapports que les différentes familles entretiennent entre elles. Toutefois le comportement de chaque famille a un effet rétroactif sur celui de tous les autres membres du clan; par exemple dans les cas où le sens de la relation *tutma-pen* s'inverse – ce qui ne se produit que s'il n'existe plus, actuellement, de relations matrimoniales.

Si la relation *tutma-pen* n'est plus que nominale et qu'un jeune couple exprime le désir de se marier à l'encontre des règles admises, le père du jeune homme essaiera d'obtenir l'assentiment des parents de la jeune fille pour une nouvelle réglementation. Les jeunes gens possèdent d'ailleurs des moyens de pression non négligeables. S'ils n'obtiennent pas l'autorisation de se marier, ils peuvent fuir au-delà des frontières mais souvent ils préfèrent tous deux se suicider. On ne connaît pas d'autres cas de suicide chez les Mru; il s'en produit un ou deux par an, lorsque le père du jeune homme est resté inflexible. Le refus du père de la jeune fille est moins grave car celle-ci peut toujours être enlevée. Les parents, incapables de persuader leur fille de rentrer au foyer, finiront bien par revenir sur leur décision pour accepter, finalement, les dons qui légalisent le mariage. Deux possibilités s'offrent alors: si la parentèle de la jeune fille persiste dans son refus de modifier les relations claniques, le père du jeune homme devra lui verser 70 roupies, pour compenser les poulets qu'elle n'a pas reçus. Si au contraire le retournement des relations claniques est accepté, le père du jeune homme ajoutera au paiement normal 30 roupies et un grand couteau, ce qui s'appelle «trancher la tête du coq»: après cet accord, les parents de la jeune fille sont autorisés à manger de la viande de poulet et ne se trouvent donc plus dans la position de *pen* mais bien dans celle de *tutma* par rapport au clan de leur gendre. Le père de celui-ci doit requérir l'accord des membres de son clan puisque, pour eux tous, dorénavant les relations matrimoniales avec la famille de la bru sont inversées. Mais l'inversion ne vaut pas immédiatement pour la totalité du clan de la femme. Chaque famille de ce clan a droit, de la part du père de la mariée, à un dédommagement dont le montant varie; celui qui refuserait de reconnaître le retournement de l'alliance et

d'accepter la viande de poulet peut maintenir ses anciennes relations avec le clan du mari. Celles-ci ne s'inversent donc que pour les familles qui reçoivent de l'argent et mangent cette viande. Dès lors il est possible que le clan de la femme se scinde en deux groupes, l'un en rapport *tutma*, l'autre en rapport *pen* avec le clan du gendre. Ces divisions, jadis très rares, deviennent fréquentes. Il faut en chercher la raison dans le rôle de plus en plus restreint du clan: il n'a ni territoire, ni patrimoine, ni autorité, ni traits culturels spécifiques, il ne lui reste que l'exogamie. Autrefois son organisation était solide: les clans puissants avaient leurs propres chefs qui pouvaient même lever des impôts, les clans faibles leur étaient soumis. Les rapports établis et les pactes conclus au temps des migrations guerrières sont encore bien connus.

Les engagements les plus sérieux consistaient non dans l'établissement de relations matrimoniales mais dans leur exclusion: lorsque deux clans concluaient un pacte, ils décidaient de se considérer comme frères. Une cérémonie était célébrée à l'occasion d'une fête de bœuf, pendant laquelle un représentant de chaque clan déposait à l'entrée du village de l'autre un serment d'assistance réciproque. Ce serment spécifiait que tout homme qui voudrait épouser une femme du clan frère mourrait. Il est possible encore de nos jours de conclure de semblables pactes. Bien que les parties contractantes ne soient que des individus appartenant, bien entendu, à deux clans différents, l'engagement vaut pour la totalité des deux clans, et l'opposition d'une partie des membres ne peut rien y changer.

La condition nécessaire et suffisante d'un tel pacte est l'absence de relations d'alliance, c'est-à-dire d'une tradition *tutma-pen* entre les membres des deux clans. Le cas, rare aujourd'hui, se présente encore de temps en temps. La conclusion du pacte implique que la descendance d'une union qui l'aurait transgressé sera considérée comme non viable.

Je n'eus connaissance que d'un seul exemple d'une telle transgression et la prédiction s'est réalisée, me semble-t-il, à la suite surtout d'une forte pression sociale et du refus d'assistance. L'assistance mutuelle est en effet la principale obligation des parties contractantes d'un tel pacte, elle dépasserait même l'assistance normale entre frères d'un même clan puisque, lors du mariage d'une fille d'un des frères, une partie du prix versé va au frère de l'autre clan.

De prime abord, l'ancienne et la nouvelle forme du pacte de fraternité se ressemblent fort. Il est toujours conclu par deux hommes représentant l'ensemble des deux clans. Cependant, une observation plus attentive révèle des différences importantes. Le pacte moderne ne vaut, avec toutes ses obligations, que pour les deux parties contractantes, tandis que les autres membres du clan ne sont tenus que par la règle d'exogamie. Les règles, du pacte ancien valaient au contraire pour tous

les membres des deux clans: tous prenaient part aux fêtes et tous étaient tenus par la règle d'assistance, en cas de guerre par exemple. De plus le comportement des clans frères était différent: on opérait une distinction entre clan «frère aîné» et clan «frère cadet». Toute fête était célébrée deux fois, une fois par chaque clan. Le «frère aîné» donnait la première et c'était là manifestement un moyen de prendre l'autre clan sous sa protection. Il existe de nos jours encore des cas de relations interclaniques où le «frère cadet» est tenu de donner la seconde fête. Néanmoins, comme il n'y a plus de représentant véritable – un chef par exemple – du clan, ces exigences restent purement théoriques.

C'est dire qu'il existe une certaine liaison entre l'importance politique d'un clan et les obligations que le comportement individuel d'un de ses membres entraîne pour les autres. Si l'importance politique d'un clan et par conséquent sa cohésion interne se réduisent, l'instauration d'alliances individuelles, qu'il s'agisse du rapport beau-père/gendre ou du pacte de fraternité, perdra peu à peu sa valeur représentative pour l'ensemble des membres du clan.

## **Lignage et héritage**

La validité de la règle d'exogamie dépend dans une certaine mesure des données démographiques. Lorsque les clans qui pratiquent l'intermariage sont en nombre réduit et que leur volume est inégal, le rôle qu'ils jouaient lorsqu'ils étaient plus nombreux et de volumes comparables doit être repris par des unités plus petites. Quand, d'autre part, ils manquent de subdivisions traditionnelles, il ne reste comme nouvelles unités de base que les familles nucléaires. Si néanmoins enfants et petits-enfants se tiennent aux obligations conclues par leurs parents et grands parents, autrement dit si les descendants d'un homme et ceux de son beau-frère se considèrent comme liés par le rapport «donneurs-preneurs de femmes», les anciennes règles sont en principe respectées à cela près que les unités alliées sont maintenant des lignages. Ainsi l'exogamie de lignages apparaît-elle comme la généralisation d'une exogamie clanique et peut-être serait-il possible de voir dans la relation interclanique *tutmapen* un cas particulier des alliances entre lignages. Toute la littérature ancienne se rapportant à cette région ignorait le concept de lignage: introduit par Leach en 1951 dans son analyse des Kachin, il fut appliqué ensuite par Burling (1963) aux Garo et par Lehmann (1963) aux Chin, et se montra d'une grande utilité.

S'applique-t-il chez les Mru? Ils ne possèdent aucun terme qui s'en approche. Pour eux ne compte que la famille («les membres de la maison») et le clan; ils ne connaissent pas d'unité intermédiaire. Toutefois les relations entre les différentes familles d'un clan varient: plus la parenté est proche, plus elles sont étroites. Dans un

village, le rapprochement maximum se manifeste dans le partage de la *kim-tom*. Il s'agit toujours en ce cas de proches parents qui peuvent aussi s'associer économiquement, mais il n'y a pas de règles fixes, et rien ne s'oppose à l'autonomie des familles. On trouve néanmoins quelques règles générales qui renforcent le rôle du lignage, principalement en matière d'héritage.

En cas de mort du père ou de la mère, l'héritage va d'abord à ceux qui restent dans la maison, et aucun changement ne se produit si le parent survivant en garde la direction. Si une femme devient veuve, elle est en présence de deux alternatives: rester dans le clan de son mari défunt avec ses enfants, veuve ou remariée avec un membre du même clan; ou retourner dans son propre clan où elle a le choix de nouveau entre le remariage – avec, cette fois, un membre d'un autre clan – et le veuvage. Dans ce dernier cas, elle quitte ses enfants, car ceux-ci appartiennent au clan du père et doivent y demeurer. Toutefois, les enfants en bas âge peuvent accompagner leur mère, mais retournent plus tard au clan paternel. Celui ou ceux des enfants en âge de le faire gèrent l'héritage après le départ de la mère. Sinon c'est le parent masculin le plus proche du père défunt qui prend la charge des enfants et la gestion du patrimoine, lequel reste cependant propriété des enfants et ne passe pas au tuteur.

L'héritage comprend les objets de valeur et les engagements financiers, dettes incluses. Les objets d'usage (y compris la maison) ne s'héritent pas, mais – pour autant qu'ils n'accompagnent pas le mort dans sa tombe – sont utilisés par ceux qui restent. La maison, par exemple, appartient à ceux qui l'habitent. Parmi les objets de valeur il faut distinguer deux catégories: ceux qui sont «propriété familiale» et ceux qui sont «propriété individuelle». Ceux-là doivent rester dans le clan, pour autant qu'ils ne sont pas convertis en nourriture ou en objets d'usage; ceux-ci passent dans la première catégorie à la mort du propriétaire, sauf s'ils appartenaient à une femme. Les biens féminins peuvent en effet passer d'un clan à l'autre. Les objets de valeur qu'une jeune fille a acquis par son travail restent sa propriété personnelle et ne donnent lieu, lorsqu'elle se marie, à aucun versement de la part du fiancé. Une femme peut en faire cadeau à sa fille, mais les biens dont elle n'a pas ainsi disposé deviennent à sa mort propriété du mari ou du fils; si toutefois la fille en héritait, son mari devrait alors les payer.

La question du partage des biens familiaux ne se pose pas seulement lors de la mort du chef de maison (encore qu'aucun changement ne soit introduit lorsque la gérance passe simplement en d'autres mains), mais dès le mariage des enfants. Une fille qui se marie emporte un dot pour laquelle le fiancé (ou son père) paie une contrepartie. La propriété familiale par conséquent n'est pas réduite. Par contre, un



fils marié qui se rend autonome a droit à une partie de l'avoir familial. Ce qu'il reçoit dépend du bon vouloir du père et peut même se réduire à rien, si celui-ci est de mauvaise humeur ou en colère. Lorsque le père meurt, le fils, s'il s'est déjà rendu autonome, n'a plus droit à rien, à moins qu'il ne soit le seul héritier ou que ne lui revienne la gestion du patrimoine pour ses germains mineurs.

Une femme mariée ne peut plus gérer un héritage de son clan d'origine. S'il n'y a pas de descendants mâles, les biens (ou leur contre-valeur) passent au plus proche parent agnatique du défunt, soit, par ordre de préférence, au père, au frère aîné, au puîné, au fils du frère aîné, au fils du puîné, au frère du père, à ses fils, etc., et, si ces parents n'existent pas, au frère du père du père, à ses fils ou petits fils, etc. Mais cette extension à des agnats toujours plus éloignés est théorique, non parce que ces situations sont rares mais parce que bien souvent l'héritier doit s'occuper des orphelins et ne veut ou ne peut pas toujours assumer cette charge. Dans ce cas, n'importe quel parent éloigné peut l'accepter et gère alors l'héritage; celui qui s'est dérobé ne pourra plus ensuite formuler de revendication, par exemple lors du mariage d'une fille. Le tuteur devra ultérieurement remettre la totalité de l'héritage aux enfants du défunt; s'il y a des filles et qu'elles se marient, les paiements de mariage iront à leurs frères ou, si elles n'en ont pas, au tuteur.

En résumé, on constate une fois de plus l'importance de la famille nucléaire dans les questions de succession. Tout propriétaire de *kimma* est maître absolu des biens de la famille (bien que ce soit généralement la femme qui administre les finances). S'il meurt sans héritier mâle, ses biens retournent au possesseur légitime antérieur ou à ses héritiers. Théoriquement il y a un ordre précis, qui va du parent agnatique le plus proche au plus éloigné; en fait le règlement dépend des relations amicales et économiques. Au-delà de la famille, les lignages ne sont guère délimités; c'est le clan qui détermine les frontières que rien – personnes ni biens – ne peut franchir. Comme on vient de le voir, une fille qui quitte sa famille pour fonder un foyer dans un autre clan emporte sa part d'héritage pour laquelle toutefois son mari a dû donner une contrepartie. La femme, bien qu'elle soit mère dans le clan de son mari, garde le nom de son clan d'origine; elle est libre d'y retourner et la contrepartie versée lors de son mariage reste à sa disposition – du moins en principe, car disposer des biens revient de droit au chef de *kimma*, et une femme ne peut remplir cette fonction dans son propre clan.

Notre problème présente un aspect nouveau: il était déjà possible de considérer l'exogamie de clan comme un cas particulier de l'exogamie de lignages, on peut maintenant se demander s'il en va de même pour les lois d'héritage. Chez les Mru, le mariage est interdit à l'intérieur du clan. Mais s'il était permis, il ne serait pas exclu

qu'en l'absence d'héritiers mâles dans le lignage de la femme, l'héritage passe, à travers les agnats, à celui de son mari, et même que des orphelins du lignage «donneur de femmes» passent au lignage «preneur». Le système de paiements (essentiel lors d'un mariage) perdrait alors sa raison d'être, à moins que le lignage ne joue également dans ce cas le rôle du clan. Il faudrait alors qu'il constitue un nouveau groupe clos, stable et non susceptible, quelle que soit sa profondeur généalogique, de segmentation. En d'autres termes, l'exogamie clanique, base du système matrimonial des Mru, est la condition indispensable au fonctionnement correct et non contradictoire de leurs lois d'héritage.

On ne peut inverser cette relation et dire que les lois d'héritage, ou plus généralement de succession, sont la condition indispensable du fonctionnement correct des règles de mariage. Le principe de base, à savoir la transmission de l'héritage en ligne masculine, n'est pas même nécessaire. Les Garo de l'Assam, par exemple, ont une réglementation des mariages semblable à celle des Mru bien que chez eux l'héritage soit matrilineaire. Quels sont alors les principes de base du système d'«alliance asymétrique»?

## **L'alliance asymétrique**

Je ne m'étendrai pas longuement sur les divers déterminants d'un système d'alliance asymétrique proposés par Lévi-Strauss (1949) d'une part, Homans et Schneider (1955) de l'autre. Pour ces derniers le système repose sur l'opposition entre la relation autoritaire père-fils et la relation amicale frère de mère-fils de sœur dont ils déduisent le mariage préférentiel avec la cousine croisée matrilatérale. Nous ne pouvons confirmer aucune de ces affirmations: la relation père-fils chez les Mru n'est pas autoritaire, le frère de la mère jouit de plus de respect que le père; la fille du frère de la mère n'est pas une épouse préférée, bien qu'un jeune homme doive toujours épouser une jeune fille appartenant au même groupe classificatoire qu'elle. Le mariage avec la cousine croisée matrilatérale est une conséquence possible du système, et ne peut d'aucune façon constituer la cause des alliances.<sup>7/</sup>

Lévi-Strauss constate qu'un tel système donne lieu à certaines relations entre groupes, principalement à des échanges. Il appelle «échange restreint» un système simple dans lequel au moins deux groupes échangent des femmes et des biens. Chez les Mru, femmes et biens ne circulent que dans une seule direction: il faut donc au

---

<sup>7/</sup> C'est seulement dans le cas où il s'agit non plus d'exogamie de clan mais d'exogamie de lignage, que le mariage dans la parenté matrilatérale devient nécessaire. Car les lignages ne sont pas, comme les clans, des groupes stables, ils peuvent se scinder à chaque nouvelle génération. La tradition ne suffit pas pour garantir la constance des relations de mariage. L'alliance asymétrique n'existe entre deux lignages que s'il y a répétition ininterrompue du mariage avec la cousine croisée matrilatérale ou l'une de ses cousines parallèles.

moins trois groupes, le troisième, ou en termes généraux, le dernier donnant au premier et bouclant ainsi le cycle. Lévi-Strauss parle dans ce cas d' «échange généralisé». Cependant, du moment où plus de deux groupes participent à un échange restreint, il faut admettre que des femmes A peuvent épouser des hommes B, des femmes B des hommes C et des femmes C des hommes A, et les biens circulent en sens inverse. Ce qui distingue ce type d'échange de l'alliance asymétrique, c'est que selon celle-ci le sens indiqué est contraignant, c'est-à-dire que l'échange restreint n'est pas possible. Dès lors la fonction de l'alliance asymétrique est non de permettre l'introduction de l'échange généralisé mais d'exclure l'échange restreint. Ce but est atteint par l'interdiction d'épouser la cousine croisée patrilatérale et les autres parentes du même clan, groupe de clans ou de lignages.

Selon Lévi-Strauss, il ne faut pas voir dans l'exogamie seulement des prohibitions; ce qui compte à ses yeux, c'est la tendance à élargir les cycles d'alliance. Nous nous trouvons au contraire forcé de constater que, tant que le mariage avec la cousine patrilatérale n'est pas défendu, l'échange restreint reste possible et que, par conséquent, un système d'alliance asymétrique ne peut pas fonctionner. Il faut se demander si, dans les systèmes d'alliance asymétrique, existe une tendance fondamentale à l'échange généralisé, c'est-à-dire à la fermeture du cycle. Je n'ai rien pu trouver de semblable chez les Mru. Le fait que le cycle doive se fermer quelque part leur paraît tout aussi étrange qu'à un père de famille français qui aurait à la fois un fils et une fille à marier: il ne se demande pas, avant de «donner» celle-ci d'où lui viendra une épouse pour celui-là. Sans doute, m'objectera-t-on, la façon dont une structure sociale fonctionne est une chose et l'idée que les gens s'en font en est une autre. Mais une structure s'exprime dans des règles qui doivent pouvoir se déceler dans les comportements. De ce point de vue, la signification des règles d'alliance chez les Mru apparaît encore plus nettement chez leurs voisins, les Lakher (Parry 1932).

Dès lors qu'on postule l'échange généralisé, on s'attend logiquement à ce que les donneurs de femmes prennent conscience du fait que leurs preneurs sont à leur tour donneurs de femmes pour un troisième groupe. On constate le contraire: au lieu de favoriser le mariage de sa nièce, le frère de la mère réclame une part appréciable du paiement de mariage. Chacun se comporte comme s'il ignorait la compensation qui résultera de la fermeture du cycle, accentue la relation d'asymétrie, insistant sur le comportement créancier-débiteur. Cette conception correspond à une image dualiste du monde (Needham 1958). Donneurs et preneurs de femmes sont considérés non comme des partenaires mais comme des pôles opposés, comme le ciel et la terre, le haut et le bas, le bien et le mal, la droite et la gauche, etc. Toutefois, et contrairement à ce qui se passe dans un système dualiste, Ego ne se situe pas à l'un des pôles mais

au milieu: d'un côté il trouve un groupe de crédateurs et de partenaires permis, de l'autre un groupe de débiteurs et de partenaires interdits. C'est dans ce cadre que certaines variations résultent de l'alternative exogamie de clan/exogamie de lignage, celle-ci renforçant la préférence pour la cousine croisée matrilatérale, celle-là pouvant fonctionner sans elle.

Cette présentation du système ne semble cependant pas entièrement satisfaisante car elle néglige une autre interdiction essentielle du système, celle de se marier dans son propre clan ou lignage, qui permet, si l'on en tient compte, de donner une formule plus générale de l'exogamie. Pour l'établir, il faut considérer les diverses lignées (patrilinéaires) issues des divers mariages des membres masculins et féminins d'un clan (ou lignage); il faut en outre tenir compte du sexe d'Ego. Un homme ne peut épouser une fille des clans reliés entre eux par les mariages des femmes nées dans son clan (ses «sœurs»); une femme ne peut épouser un homme des clans reliés entre eux par les mariages des hommes de son clan (ses «frères»). La relation frère-soeur se prolonge, à travers celles de père-fils et de mère-fille, par celle de fils de frère-fille de sœur, de sorte qu'un homme et sa cousine croisée patrilatérale se trouvent dans un rapport de consanguinité et ne peuvent s'épouser. Par contre, la relation fils de soeur-fille de frère se prolongeant par celle de mari de la sœur ou de femme du frère, il s'établit de nouveau un rapport d'alliance entre un homme et sa cousine croisée matrilatérale, qui est donc une épouse possible.

Des arguments semblables se trouvent déjà dans la littérature, par exemple chez Leach (1951) qui cite Kulp et Hsu, et chez Lévi-Strauss (1949, chap. «L'os et la chair»). Nous devons cependant constater que les interdictions qui résultent de ces représentations ne suffisent pas pour fonder l'alliance asymétrique. Il faut qu'une tradition unilinéaire transmette ces relations entre parents au premier degré, de sorte que les conditions de l'exogamie soient héritées et reproduites indéfiniment.<sup>8/</sup> Chez les Mru le modèle patrilinéaire l'emporte sur la tradition matrilinéaire: la relation frère-sœur, qui est transmise de père en fils et de mère en fille, peut l'être indéfiniment par la relation père-fils, mais non par la relation mère-fille qui se termine avec le mariage de la fille. Une fille mariée transmet à sa propre fille une nouvelle relation, à savoir celle qui l'unit à son propre frère. En même temps une fille qui se marie se détache non du lignage de son frère mais uniquement de celui du frère de sa mère. La signification des paiements au frère de la mère lors du mariage de sa nièce ne se comprend qu'ainsi: la jeune fille quitte l'ancien groupe familial de sa mère. La nièce devient elle-même mère et point de départ d'une nouvelle relation frère-soeur, sur laquelle une alliance nouvelle se fonde.

---

<sup>8/</sup> Pour une symbolisation des valeurs exogamiques voir mon article concernant les Lakher (Löffler 1960).

Le système de parenté des Mru est donc fondé en dernière analyse sur trois types de relations: la relation exogamique frère-sœur, la relation père-fils qui conduit à la formation des lignages ou des clans exogames, et la relation mère-fille grâce à laquelle l'exogamie passe aux clans alliés et qui, dans la tradition de patrilinéarité, garantit les relations de parenté asymétriques.

## Bibliographie

- Ba Myaing. 1934. The Northern hills of Ponnagyun township. *Journal of the Burma Research Society* 24.
- Ba Thin and Ohn Pe. 1931. Notes on the manners and customs of the tribes in the Akyab District. *Census of India 1931* vol. XI (Burma), pt. I, Appendix D.
- Bessaiget, Pierre. 1958. *Tribesmen of the Chittagong Hill Tracts*. Dacca.
- Burling, Robbins. 1963. *Rengsangri, family and kinship in a Garo village*. Philadelphia.
- Homans, George and David Schneider. 1955. *Marriage, authority and final causes: a study of unilateral cross-cousin marriage*. Glencoe.
- Hutchinson, Robert H. S. 1906. *An account of the Chittagong Hill Tracts*. Calcutta.
- Leach, Edmund. 1951. The structural implications of matrilineal cross-cousin marriage. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 81, 1951.
- Lehmann, F. K. 1963. *The structure of Chin society, a tribal people of Burma adapted to a non-western civilisation*. Illinois Studies in Anthropology.
- Lévi-Strauss, Claude. 1949. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris.
- Lewin, Thomas H. 1869. *Wild races of Southeastern India*. London.
- Lewin, Thomas H. 1870. *The Hill Tracts of Chittagong and the dwellers therein*. Calcutta.
- Löffler, Lorenz G. 1960. Patrilineal lineation in transition: the kinship system of the Lakher (Mara), Arakan. *Ethnos* 25: 119-50.
- Mills, J. P. 1931. Notes on a tour in the Chittagong Hill Tracts in 1926. *Census of India, 1931* vol. V, Appendix II.
- Needham, Rodney. 1958. A structural analysis of Purum society. *American Anthropologist* 60, 1: 9-58.
- Needham, Rodney. 1960. Alliance and classification among the Lamet. *Sociologus* 10.
- Parry, N. E. 1932. *The Lakhers*. London.
- Paton, Charles. 1828. Historical and statistical sketch of Aracan. *Asiatic Researches* 16.
- Phayre, Arthur P. 1833. *History of Burma*. London.
- Phayre, Arthur P. 1841. Account of Arakan. *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 10.