
La question religieuse dans la Birmanie en transition

Bénédicte Brac de la Perrière

novembre 2014



Centre Asie

L'Ifri est, en France, le principal centre indépendant de recherche, d'information et de débat sur les grandes questions internationales. Créé en 1979 par Thierry de Montbrial, l'Ifri est une association reconnue d'utilité publique (loi de 1901).

Il n'est soumis à aucune tutelle administrative, définit librement ses activités et publie régulièrement ses travaux.

L'Ifri associe, au travers de ses études et de ses débats, dans une démarche interdisciplinaire, décideurs politiques et experts à l'échelle internationale.

Avec son antenne de Bruxelles (Ifri-Bruxelles), l'Ifri s'impose comme un des rares *think tanks* français à se positionner au cœur même du débat européen.

*Les opinions exprimées dans ce texte
n'engagent que la responsabilité de l'auteur.*

ISBN : 978-2-36567-338-9
© Ifri – 2014 – Tous droits réservés

Ifri
27 rue de la Procession
75740 Paris Cedex 15 – FRANCE
Tél. : +33 (0)1 40 61 60 00
Fax : +33 (0)1 40 61 60 60
Email : ifri@ifri.org

Ifri-Bruxelles
Rue Marie-Thérèse, 21
1000 – Bruxelles – BELGIQUE
Tél. : +32 (0)2 238 51 10
Fax : +32 (0)2 238 51 15
Email : info.bruxelles@ifri.org

Site Internet : ifri.org

Centre Asie Ifri

L'Asie est aujourd'hui le théâtre d'enjeux multiples : économiques, politiques et de sécurité. L'objectif du Centre Asie est d'offrir un éclairage approfondi, une aide à la décision et un lieu de dialogue autour de ces grands enjeux, par ses travaux, les partenariats qu'il a établis avec les grands centres de recherche internationaux et les manifestations qu'il organise en synergie avec l'ensemble des équipes de l'Ifri.

Les travaux du Centre sont publiés dans *La lettre du Centre Asie* et *Asie.Visions* ainsi que dans des publications académiques extérieures. Par leurs interventions dans les médias et leurs participations régulières à des colloques et séminaires, les chercheurs du Centre Asie s'insèrent dans le débat national et international sur les questions asiatiques.

Asie.Visions

Asie.Visions est une collection électronique consacrée aux problématiques asiatiques. Rédigé par des experts français et internationaux, *Asie.Visions* traite de l'ensemble des thématiques économiques, stratégiques et politiques. L'objectif d'*Asie.Visions* est de contribuer à l'enrichissement du débat public et à une meilleure appréhension des enjeux asiatiques. *Asie.Visions* est publié en français et en anglais.

Dernières publications :

Hikaru HIRANUMA, « Japan's Energy Policy in a Post-3/11 World: Juggling Safety, Sustainability and Economics », *Asie.Visions* 72, septembre 2014.

David BENAZERAF, « *Soft power* chinois en Afrique. Renforcer les intérêts de la Chine au nom de l'amitié sino-africaine », *Asie.Visions* 71, septembre 2014.

Alice EKMAN, Céline PAJON, « Nationalismes en Chine et au Japon et implications pour les relations bilatérales », *Asie.Visions* 70, juillet 2014

Alice EKMAN, « The Distinctive Features of China's Middle Classes », *Asie.Visions* 69, juin 2014.

Françoise NICOLAS, Céline PAJON, John SEAMAN, « La nouvelle diplomatie asiatique : Chine, Japon, Corée comme exportateurs d'infrastructures », *Asie.Visions* 68, mai 2014.

Résumé

En mars 2011, la Birmanie (Myanmar) prenait le monde par surprise en annonçant la mise en place d'une transition politique que personne n'attendait plus, après un demi-siècle de pouvoirs militaires autocratiques et de fermeture du pays. Deux années plus tard, c'est à la montée d'un nationalisme bouddhique agressif que l'opinion internationale assiste. L'épidémie de violences contre les musulmans qui a débuté par les pogroms de juin 2012, dans l'Arakan, région occidentale de la Birmanie, avant de se propager à une grande partie du pays, témoigne bien de la gravité du phénomène. Dans ce pays à large majorité bouddhiste, et dont l'identité repose sur cette religion, la présence de musulmans est désormais vécue comme une menace.

Cette crise intercommunautaire, qui fait craindre pour l'unité nationale, montre que la question religieuse constitue une problématique centrale du processus de transition. Plus encore, ce qui est aujourd'hui en jeu, c'est la place de l'ordre monastique (le sangha) dans la nation, non prise en compte par la nouvelle Constitution, alors qu'il représente une force considérable tant en nombre qu'en valeur (fort de 500 000 membres, il constitue une force comparable à celle de l'armée, et son influence est toujours formidable). L'ouverture politique a en effet conduit à une intense mobilisation du sangha sur la scène publique, au nom de la défense du bouddhisme. L'objectif de cette étude est justement d'analyser les positionnements complexes des moines au sein du sangha.

Pour comprendre la situation actuelle, l'étude opère d'abord un retour sur l'histoire et rappelle que le pouvoir politique birman a toujours entretenu des relations symbiotiques avec le sangha. La question religieuse fut ainsi un des principaux moteurs de l'émergence du nationalisme birman dans les années 1920 et 1930 et certains moines en furent des acteurs éminents. Après l'indépendance (1948) et pendant toute la période parlementaire (1948-1962) l'ordre monastique resta au cœur de l'histoire de la Birmanie. Après le coup d'État de Ne Win (1962), la politique religieuse des administrations militaires qui se sont succédé a correspondu, globalement, à la mise sous contrôle du sangha, rendant par ailleurs incompatible l'action politique, voire sociale, et le statut religieux.

Pourtant, dès avant la phase d'ouverture politique, une nouvelle génération de moines s'est mobilisée, en se donnant les moyens d'agir dans le monde, indépendamment des régimes militaires. Le développement de l'action sociale, comme celui de la prédication de masse et de l'enseignement de la méditation à un large public, ont conféré à certains abbés une plus grande autonomie. Le sangha a ainsi acquis une capacité d'initiative qui, dans la phase transitionnelle actuelle, lui permet de réinvestir massivement le champ social et politique birman.

Surtout, les moines revendiquent désormais la défense de la religion comme de leur responsabilité et à ce titre se positionnent comme les garants d'une identité nationale exclusivement bouddhiste. Dans cette fonction, ils réintègrent une place très forte, dont les militaires les ont longtemps privés et que, selon eux, le gouvernement actuel ne peut assumer.

C'est dans ce contexte d'activisme monastique que s'inscrivent les violences antimusulmanes récentes. Ces émeutes ont en effet été alimentées par une campagne massive de prédication monastique – connue sous le nom de campagne « 969 » – appelant au boycott des commerces tenus par des musulmans au nom de la défense du bouddhisme. Le moine Wirathu, qui revendique la responsabilité de la campagne, incarne la figure de ce nationalisme religieux extrémiste. Le discours dominant sur la nécessité de défendre le bouddhisme a aussi débouché sur la création début 2014, de l'association Ma Ba Tha. Cette association monastique promeut un nationalisme bouddhique exclusif qui fait peu de cas de la composition complexe de la population birmane. Elle semble aussi en porte-à-faux avec la conception des droits de l'homme à l'occidentale, en termes de libertés individuelles. Le Ma Ba Tha est aujourd'hui devenu l'organe incontournable de la reformulation monastique du nationalisme bouddhique birman. Paradoxalement, en retirant la fabrique de l'identité nationale des mains des militaires, la réforme politique a permis aux religieux de s'en emparer.

Il existe néanmoins une opposition au discours envahissant du Ma Ba Tha, mais une opposition dont la voix ne peut s'exprimer pleinement tant la critique des moines est un exercice périlleux dans la société birmane. À ce titre, l'étude porte l'éclairage sur un texte qui circule dans les milieux monastiques, sous l'intitulé « Discours adressé aux religieux... ». L'insistance sur la nécessité de défendre l'enseignement bouddhique rapproche ce discours, dans une certaine mesure, de celui du Ma Ba Tha. Mais, contrairement à ce dernier, ce discours d'une part, ne présente pas d'hostilité à l'islam et, d'autre part, adopte un positionnement résolument politique, réclamant le droit de vote, la représentation parlementaire, mais aussi le statut de religion d'État pour le bouddhisme. Son programme est centré sur le statut politique des religieux et, loin de refuser la rhétorique des droits de l'homme, il l'emprunte pour l'appliquer aux religieux.

Ainsi, en autorisant la liberté d'expression, la transition démocratique pousse les moines à revendiquer, pour eux et au nom de la défense du bouddhisme, leur place dans le jeu politique. Somme toute prévisible, ce développement favorise un nationalisme religieux dont certains moines sont à l'initiative et qui peut être vu comme une réaction de défense face aux valeurs nouvellement introduites de la démocratie et des droits de l'homme. La crise dont souffre le bouddhisme birman aujourd'hui est celle de la montée d'un nationalisme religieux exclusif : c'est une crise de l'identité nationale et une crise de la place du sangha dans la Birmanie en transition.

Sommaire

INTRODUCTION	5
MOINES « POLITIQUES », MOINES « GOUVERNEMENTAUX » : LE DILEMME DU POSITIONNEMENT RELIGIEUX SOUS LA JUNTE	8
Des moines traditionnellement dépendants du pouvoir politique	9
Un sangha sous contrôle durant les décennies de la dictature militaire	10
Un retour progressif des moines dans le champ politique	12
L'ÉMERGENCE D'UNE NOUVELLE CAPACITÉ D'INITIATIVE DES RELIGIEUX	14
La quête d'une autonomie par l'action sociale	14
Une prédication de masse de plus en plus influente	16
LA REFORMULATION D'UN NATIONALISME BOUDDHISTE BIRMAN PAR LES MOINES.....	17
La campagne « 969 » et les violences antimusulmanes	17
Le Ma Ba Tha : la reformulation monastique du nationalisme bouddhique birman.....	20
UN DISCOURS NATIONALISTE, DES POSITIONNEMENTS VARIÉS	23
Un discours d'opposition au Ma Ba Tha encore discret	23
« <i>Buddhism in crisis?</i> »	25
BIBLIOGRAPHIE	27

Introduction

La Birmanie (Myanmar)¹ expérimente aujourd'hui une phase de transition vers un régime démocratique. Cette phase a été inaugurée en mars 2011, lorsque le pouvoir a été remis à un gouvernement formellement civil, présidé par Thein Sein, dont le mandat est d'assurer la réforme politique. Si l'échéance des élections de 2015 se présente aujourd'hui comme un test crucial de l'effectivité de la transformation du régime, on peut d'ores et déjà constater les effets incontestables de l'ouverture du champ du politique et de l'accès à la liberté d'expression. Le pays vit une période de changements extrêmes, politiques, sociaux et économiques, qui ouvre des perspectives nouvelles. Mais cette ouverture est aussi une source d'anxiété profonde et révèle des ressentiments trop longtemps ignorés.

La question des musulmans d'Arakan – qu'on les appelle Rohingyas comme ces derniers le revendiquent ou Bengalis comme les autorités birmanes voudraient l'imposer – a certainement été l'étincelle qui a mis le feu aux poudres. L'épidémie de violences contre les musulmans qui a secoué tout le pays éclate d'abord, en juin 2012, dans l'Arakan, région occidentale où cette minorité religieuse est la plus nombreuse. Mais à partir de mars 2013, elle se propage dans des localités de Birmanie centrale, jusqu'au dernier pogrom en date survenu en juillet 2014, dans la grande ville de Mandalay. Dans un pays à large majorité bouddhiste, et dont l'identité repose sur cette religion, la présence de musulmans est devenue une menace. Le fait troublant, à première vue, est que cette épidémie d'émeutes ait été alimentée par une campagne massive de prédication monastique dénommée « 969 » et appelant au boycott des commerces tenus par des musulmans au nom de la défense du bouddhisme

Venant s'ajouter à la reprise des conflits avec les minorités des périphéries, la crise intercommunautaire est de nature à mettre

Bénédicte Brac de la Perrière est directrice de recherche au CNRS et chercheur à l'Institut de recherche sur l'Asie du Sud-Est contemporaine (IRASEC).

¹ Myanmar est le nom officiel de la Birmanie imposé par la junte militaire en 1991. Bien que la mesure ait été prise pour rompre avec l'usage colonial, notamment celui de Burma, l'usage de l'un ou de l'autre de ces vocables est devenu politique. Cependant, Birmanie n'est ici utilisé que parce que son usage en français est plus commode.

en danger le processus de transition, et fait craindre pour l'unité nationale. Mais surtout, elle désigne la question religieuse comme un domaine de la vie sociale qui ne peut simplement pas être ignoré, au nom du sécularisme, comme le voudraient les principes politiques démocratiques. Au centre de cette question, figure en effet la place de l'ordre monastique, le sangha (*thangha*). Comptant environ 500 000 membres, le sangha constitue aujourd'hui une force comparable à celle de l'armée. Son influence semble formidable².

Comme dans les autres pays de la tradition du Theravada le pouvoir politique birman a toujours entretenu avec l'ordre des religieux – ou sangha – des relations indémêlables que la période d'administration coloniale n'a pas réussi à dissoudre. Cette interdépendance du politique et du religieux qualifiée récemment de « symbiose antagoniste » par Ian Harris (2007) y est d'autant plus problématique que l'institution monarchique sur laquelle elle s'appuyait, historiquement, a disparu, balayée par la colonisation britannique, en 1885. À l'époque, cette disparition du principal soutien du sangha – lequel assure la fonction vitale pour les bouddhistes de la transmission de l'enseignement du Bouddha – fut perçue par les Birmans comme la source d'une dégradation de leur religion et motiva la mobilisation des laïcs au sein d'associations bouddhiques (A. Turner).

La question religieuse fut ainsi un des principaux moteurs de l'émergence du nationalisme birman dans les années 1920 et 1930 et certains moines en furent des acteurs éminents. Après l'indépendance (1948) et pendant toute la période parlementaire (1948-1962), l'ordre monastique resta au cœur de l'histoire de la Birmanie. Après le coup d'État de Ne Win (1962), la politique religieuse des administrations militaires qui se sont succédé a correspondu, globalement, à la mise sous contrôle du sangha. Ce dernier, réuni, fut d'ailleurs placé sous l'autorité d'une administration religieuse, le *Thangha Nayaka Aphwe*, par la réforme monastique de 1980.

L'ouverture politique met fin à cette période vécue comme une source de frustrations par certains moines. Le mouvement connu sous le nom de la révolution Safran a attiré l'attention, dès 2007, sur le mécontentement d'une partie du sangha et sur sa volonté alors nouvelle de peser sur le cours des événements en protestant au nom

² Selon le département des Affaires religieuses, 552 000 moines étaient enregistrés comme membre du sangha national en 2011 dont environ 40 % de novices (chiffres cités par N. Salem, 2013, p. 254), ce qui ramènerait la population des moines pleinement ordonnés à plus de 300 000, cela sur une population de 51 millions, au dernier recensement (2014). Le nombre de 552 000 peut-être mis en regard de ceux du recensement annuel du Sangha Nayaka Committee donnant pour 1985, 124 319 moines, 188 532 novices et 20 732 nonnes (cités par Tin Maung Maung Than, 1988, p. 44).

de la population contre la hausse soudaine des prix du carburant³. Ainsi que rapporté récemment par M. Walton et S. Hayward, de nombreux Birmans voient dans ce haut fait des moines l'origine de l'accélération soudaine du changement de régime⁴. Quoiqu'il en soit, la campagne de boycott des musulmans, appelée « 969 », et la suite des événements indiquent des positionnements très différents à l'intérieur de l'ordre monastique. Mais ces développements, aussi contrastés soient-ils, démontrent que loin de rester à l'écart de l'évolution du pays, certains moines sont décidés à y participer en pesant de tout leur poids.

Certainement, il est hors de question d'imaginer une transition politique viable en Birmanie qui laisserait les moines à l'écart, comme le prévoit la Constitution actuelle, selon laquelle ces derniers n'ont ni le droit de vote, ni le droit de se présenter aux élections⁵. C'est ce que démontrent les événements récents. De fait, quelles que soient les questions que soulève l'action sociale et politique des religieux du point de vue de leur statut, on assiste aujourd'hui à une intense mobilisation du sangha sur la scène publique, agissant selon des agendas complexes au nom de la défense du bouddhisme. Il s'agit ici de tracer les contours de cette situation et d'en comprendre les ressorts.

³ Ce grand soulèvement monastique contre la junte dirigée par le général Than Shwe s'est déroulé en août-septembre 2007. Le terme « safran » fait directement référence à la couleur des robes des moines bouddhistes, ces derniers ayant, de fait, été au premier rang des manifestants. Le mouvement a fait l'objet d'une répression drastique à partir de la fin septembre 2007.

⁴ M. Walton et S. Hayward, 2014. Il faut cependant noter que l'adoption par référendum de la Constitution en 2008 était inscrite dans les projets de la junte dès 2003 dans le programme connu sous le nom de *Roadmap to Democracy*.

⁵ Sur la question de la franchise électorale des moines dans les pays de tradition theravadin, voir T. Larsson, 2014.

Moines « politiques », moines « gouvernementaux » : le dilemme du positionnement religieux sous la junte

Pour comprendre la situation actuelle et les positionnements complexes des moines au sein du sangha, il est utile de revenir sur l'histoire de cette institution en Birmanie et de sa relation au pouvoir. C'est ce que font eux-mêmes les moines pour déterminer leur ligne d'action⁶. Nous avons vu que la relation historique qui lie l'ordre politique aux religieux dans les sociétés du bouddhisme du Theravada a été qualifiée de « symbiose », voire de « symbiose antagoniste » par ses analystes⁷. Le bouddhisme qui est apparu, dans le contexte sociologique de l'Inde du nord, comme un mouvement de renonçants, s'est répandu à Ceylan et dans les contrées d'Asie du Sud-Est continentale en devenant une religion monastique. Les religieux de ce bouddhisme appartenaient à des ordres proto-nationaux, appelés sangha, régis par une règle commune, le *vinaya*. Cette règle attribuée au Bouddha historique, Gotama, a été ensuite fixée en pâli, la langue de cette tradition dite du Theravada. En Birmanie comme dans les autres pays relevant de cette tradition, la figure du renonçant cristallise l'idéal monastique bouddhique dans l'idée que s'en font les Occidentaux comme dans les conceptions des populations de bouddhistes laïcs⁸.

⁶ Voir à ce sujet, B. Brac de la Perrière, à paraître b.

⁷ Voir, notamment, S. Tambiah, 1976 et I. Harris, 2007.

⁸ La séparation du monde est une constante des définitions qui sont données de l'état de moine (A. Herrou, 2009, p. 16). La formule spécifique du renoncement dans le monachisme bouddhique trouve son origine dans la place du renoncement dans les religions indiennes dont L. Dumont a fourni une analyse synthétique bien connue (Dumont, 1966). Le renoncement au « siècle » est acté par le rituel d'admission dans la vie religieuse et il est marqué dans l'apparence du moine par son crâne rasé, sa robe de « mendiant » et son bol à aumône. Il implique un mode de vie déterminé notamment par la mendicité et le célibat. Cependant il autorise des degrés de renoncement relatifs en fonction de la voie choisie par le moine, au service d'une communauté locale, versé dans l'étude des textes ou retiré dans un ermitage. Pour une analyse de la figure du moine dans le bouddhisme du Theravada, voir M. Wijayaratna, 1983.

Des moines traditionnellement dépendants du pouvoir politique

Les moines de Birmanie appartiennent aujourd'hui à un sangha unifié. Ils ont pour principales fonctions la transmission de l'institution du bouddhisme (le *thathana*, *sasana* en pâli) et l'acceptation des donations religieuses permettant aux laïcs d'acquérir des mérites. Dans les monarchies bouddhiques d'Asie du sud-est continentale, ils dépendaient en général d'une royauté et d'un roi, premier des donateurs parmi les laïcs, dont la légitimité était corrélée à la prospérité de la société bouddhiste et de son sangha. Dans ces sociétés, la qualification de la position du moine par le renoncement s'accompagne de sa dépendance envers l'ordre politique qui peut se retourner, à terme, contre son statut de religieux. Cela est d'autant plus vrai que l'interprétation de ce qu'est un vrai renonçant est variable : n'importe quelle activité du religieux dans le monde social peut être une raison pour le démettre s'il n'est pas protégé par le pouvoir. Il revient finalement à l'ordre politique de décider si un moine est un récipiendaire valide ou pas des donations religieuses. Cela revient à dire que l'évaluation du renoncement a toujours été une question éminemment politique, utilisée par le pouvoir, lorsqu'il était en position de faire respecter son autorité et lorsque le besoin s'en faisait sentir, afin de discipliner le sangha.

À l'époque coloniale, cette possibilité a été utilisée par les administrateurs britanniques contre de jeunes moines qui servaient la cause du nationalisme naissant par la prédication. Parmi eux, les plus connus, Ottama et Wisara⁹, ont récemment été remis à l'honneur comme des martyrs de la lutte pour l'indépendance après avoir été presque effacés de la mémoire nationale par les régimes militaires. Pour les arrêter, le gouvernement colonial avait dû les démettre de leur statut religieux sur la base de leur activisme politique considéré comme une infraction à la règle monastique. Wisara mourut sous les barreaux, en 1929, après 160 jours d'une grève de la faim par laquelle il entendait défendre le droit des moines à porter leur robe monastique en prison, c'est-à-dire en cherchant, vainement, à faire reconnaître le droit des moines à agir dans le monde contre les pouvoirs en place et à être emprisonné pour cela, sans perdre leur statut religieux.

⁹ Ottama (1879-1939) et Wisara (1888-1929). Voir à propos de ces moines, notamment, D. Smith, 1965 et M. Sarkisyanz, 1965.

Un sangha sous contrôle durant les décennies de la dictature militaire

C'est ainsi que l'ordre colonial britannique a exclu le combat politique du champ d'action des moines de Birmanie, arguant de l'incompatibilité de cet engagement avec leur position de renonçant. Cette position a été reprise par la junte militaire pendant son administration. En septembre 2007, les meneurs des manifestations pacifiques des moines furent eux aussi défrôqués au motif de leur activisme politique avant d'être arrêtés ce qui, paradoxalement, situait la junte birmane dans la continuité du pouvoir colonial¹⁰. Cependant, le rapport de l'administration militaire avec le sangha n'était plus du tout le même que celui de l'administration britannique dans les années 1920 : désormais, le pouvoir dépendait des moines pour acquérir des mérites et renforcer sa légitimité en tant que patron, à l'échelle nationale, de l'ordre monastique, comme cela avait été le cas autrefois des rois, en Birmanie.

Cette position résulte de l'évolution des rapports de force sous les administrations militaires. Pendant la période parlementaire (1948-1962), lorsque la consolidation nationale est ébranlée par la multiplication des rébellions ethniques et des divisions politiques, la situation s'aggrave soudainement lorsque le gouvernement de Nu fait adopter, en 1961, sous la pression de moines, un amendement à la Constitution conférant au bouddhisme le statut de religion d'État¹¹. Les religieux demandent en outre que l'enseignement du bouddhisme soit introduit dans les écoles gouvernementales.

Dans ce contexte délétère, Ne Win prend le pouvoir en 1962¹². Interrompant brutalement la période parlementaire, il inaugure un demi-siècle de régimes militaires sous lesquels, nonobstant les différences marquées des politiques religieuses, les leaders de l'armée prennent désormais en charge la fabrique de l'identité nationale, alors que les moines sont écartés de la vie publique. Ne Win mit en place un régime militaire fort s'appuyant sur

¹⁰ On a pu voir récemment l'image très forte pour un public birman de moines, éminemment identifiables à leur crâne rasé, sortant de prison en habits civils tout neufs, à la suite de l'affaire du monastère Thandihuka (*The Irrawaddy*, juillet 2014). Leur arrestation sur ordre du ministère des Religions a provoqué des protestations telles que, signe du temps, ils ont été relâchés au bout de cinq jours et le ministre, arrêté et condamné pour « sédition ».

¹¹ La Constitution de 1947 assure cependant la liberté de conscience, comme toutes celles qui ont suivi, celle de 1974 et celle de 2008 actuellement en vigueur.

¹² L'importance de la question religieuse apparaît particulièrement clairement dans la présentation qu'a fait Donald Smith de ces événements dont il a été un témoin (D. Smith, 1965).

une idéologie socialiste. Plus distant avec le bouddhisme et les religieux que son prédécesseur, il dut cependant réunir, en mai 1980, une convention générale de l'ordre monastique et lancer un programme de « purification » pour réaffirmer le contrôle du politique sur le sangha, ce qui conduisit à la réforme de l'administration religieuse et à l'éviction disciplinaire d'un certain nombre de moines influents de l'époque. L'auteur birman Tin Maung Maung Than parle même de sécularisation pour qualifier la gestion du religieux par le régime socialiste de Ne Win (1962-1988), bien que le traitement des moines bouddhistes pendant cette période relève plutôt de leur mise sous contrôle que d'une vraie séparation des pouvoirs politiques et religieux¹³.

Après le soulèvement général de 1988¹⁴, l'armée se rétablit au pouvoir par un nouveau coup d'État et s'y maintient malgré le résultat des élections de 1990, gagnées massivement par les candidats du parti démocratique d'opposition, le Ligue nationale des démocrates (NLD). Faute, d'avoir gagné par le vote populaire, la nouvelle junte baptisée Conseil d'État pour la restauration de la loi et de l'ordre (SLORC) cherche à trouver une légitimité en faisant des donations aux établissements religieux et en soutenant de façon systématique le clergé, rompant en cela, avec le régime précédent. Juliane Schober a écrit que « le patronage du bouddhisme par le régime militaire fournit à ce dernier une source alternative de légitimation et transforma la communauté nationale en réseau rituel »¹⁵. La politique religieuse de la junte s'appuie sur la voie laïque de la pratique du bouddhisme et encourage la donation religieuse dont les récipiendaires principaux sont les moines. L'économie du mérite ainsi définie par la politique religieuse du SLORC implique alors des segments importants du sangha qui en viennent à être considérés par la population comme des « moines du gouvernement » (*asoya hpon gyi*).

¹³ L'article de Tin Maung Maung Than, publié en 1988, constitue une analyse intéressante et unique de la politique religieuse du régime Ne Win évaluant de manière très favorable, à l'époque, la réforme religieuse de 1980. Aujourd'hui, il existe un courant monastique au contraire très critique de cette réforme vue comme une mise en « esclavage » du sangha. Voir B. Brac de la Perrière, à paraître b, pour une présentation de cette position.

¹⁴ Le soulèvement de 1988 a été un mouvement de protestation populaire d'ampleur nationale, qui a traduit l'exaspération de la société civile birmane après 25 années de dictature militaire et une situation économique toujours plus difficile. Ce mouvement d'aspiration pro-démocratique a donné naissance à la Ligue nationale des démocrates dirigée par Aung San Suu Kyi.

¹⁵ J. Schober, 2011, p. 86. On pourra aussi se reporter à G. Houtman, 1999 pour une des analyses les mieux informées des ressorts culturels de la politique du SLORC.

Un retour progressif des moines dans le champ politique

Cette politique se ralentit cependant à partir de 2004, à la suite d'un remaniement du gouvernement et du limogeage d'une de ses figures de proue, Khin Nyunt, qui pendant toutes ces années avait été l'un des principaux ordonnanceurs des rituels d'État. Avec son arrestation, une bonne partie des réseaux rituels furent aussi démantelés. Le changement des rapports de pouvoir internes à la junte eut donc un impact dans le champ du religieux. Ainsi resituées dans le contexte de l'évolution des relations entre l'État et le sangha, les manifestations de 2007 prennent la valeur d'un retour des moines dans le champ politique, comme une force dotée d'une certaine autonomie avec laquelle le gouvernement doit compter.

Dans la situation de symbiose antagoniste caractérisée par un pouvoir autocratique, un moine ne peut manifester son opposition au pouvoir politique qu'en refusant les donations religieuses, ce qui se dit « renverser le bol à aumônes » (*thabeik hmauk*). Cela représente une rupture de la relation rituelle avec les laïcs qui implique une décision collective du sangha. En septembre 2007, à la suite de la série d'incidents qui décide du mouvement des moines, la relation rituelle est ainsi rompue avec le régime militaire d'une manière d'autant plus significative que ce dernier s'est largement appuyé sur l'économie nationale du mérite pour sa légitimation et pour le contrôle des religieux. La situation suscite des commentaires contrastés portant sur le statut des moines. Pour le gouvernement et ses affiliés, le mouvement de contestation représente une infraction au renoncement qui autorise à remettre en cause le statut de religieux, une position que traduit le qualificatif de « politique » appliqué à l'action. Mais pour nombre de laïcs, défroquer les moines pour les arrêter et les interroger est au contraire une insulte à l'ordre monastique.

Ainsi sous la junte birmane comme sous le régime colonial, le label de « politique » a été utilisé négativement pour remettre en cause l'action des moines dans le monde, notamment lorsque cette action prenait le pouvoir pour cible. Mais la qualification de « gouvernemental » pouvait aussi être employée, symétriquement, pour remettre en cause l'autorité des segments du sangha jugés corrompus par les autorités en place, dépourvus de l'intention « vraie » et s'écartant de ce fait de l'idéal monastique du renoncement. En d'autres termes, sous les régimes militaires, les étiquettes de « politique » et de « gouvernemental » ont toutes les deux été utilisées par les protagonistes des deux bords pour remettre en cause l'authenticité du renoncement des religieux et elles ont fait partie intégrante des débats birmans. La défense du bouddhisme en est venue à être assimilée à une position morale d'opposition au gouvernement oppressif et à sa stratégie de propagation du bouddhisme. Finalement, dans ce jeu éminemment politique, plus

aucune prise de position ne pouvait être tenue pour purement religieuse ou purement politique, à cause de la nature symbiotique des relations entre État et religion.

L'émergence d'une nouvelle capacité d'initiative des religieux

Cependant, la géographie des positionnements au sein du sangha ne s'est jamais résumée à une simple dialectique. À la suite de la « révolution safran », et de l'investissement de certains moines dans le secours aux populations sinistrées par le cyclone Nargis, en avril 2008, on a vu ainsi apparaître une nouvelle génération de moines, se donnant les moyens d'agir dans le monde et indépendamment des régimes militaires¹⁶. Prédication religieuse, action sociale et formation à l'enseignement de la méditation aux laïcs dans des structures indépendantes de l'administration religieuse gouvernementale ont ainsi été autant de manières de remplir la fonction de religieux, mobilisées indépendamment des réseaux officiels de l'économie nationale du mérite, c'est-à-dire, pour faire concurrence aux autorités dans l'accès à la ressource de la donation religieuse, au nom de la défense de la religion.

La quête d'une autonomie par l'action sociale

L'action sociale, par exemple, n'est pas en elle-même nouvelle pour les bouddhistes birmans. Elle a notamment fait partie des missions des associations laïques de bouddhistes qui se sont formées en réaction à l'administration coloniale.¹⁷ Cependant, la création par des moines d'organisations non gouvernementales (ONG) ou de fondations vers lesquelles ils redirigent les donations religieuses apparaît bien comme un développement récent qui, sous les régimes militaires, a permis à certains d'entre eux d'agir selon leur idée du bien public, grâce à leur statut religieux. Certains se sont ainsi rendus célèbres, comme l'abbé de Sitagu qui a particulièrement réussi dans ses entreprises en développant des fondations pour l'éducation et la santé, à destination des moines et des laïcs, et qui a joué un rôle prééminent dans les opérations de secours liées au cyclone Nargis, en 2008. Sous la junte, l'engagement social comme la prédication, entrepris à l'initiative de moines cherchant à réformer le public pour défendre le bouddhisme, ont été interprétés par les autorités comme des défis et qualifiés de « politiques ». Pour que ces entreprises

¹⁶ À propos de ces développements, voir B. Brac de la Perrière, à paraître a.

¹⁷ À propos de ces associations, voir, notamment, A. Turner, 2009.

soient menées à bien, en dehors des réseaux gouvernementaux, la marge de manœuvre était étroite.

L'abbé de Sitagu a réussi à s'imposer dans ce contexte. Ottama Tara, l'abbé du « Dispensaire de la loi naturelle » (*thebawa dhamma yeiktha*) en est un autre exemple. Son établissement religieux situé à Thanlyin, de l'autre côté de la rivière de Yangon, frappe par son aspect florissant, son atmosphère hyperactive. L'attitude ascétique du moine tranche avec cette impression de ruche bourdonnante. Mais c'est précisément en mettant en scène un renoncement extrême que Ottama Tara a été en mesure d'attirer des donations de plus en plus fabuleuses depuis son installation en 2008 et de les redistribuer dans ses œuvres sociales. Comme l'abbé de Thamanya, un moine célèbre dans les années 1990¹⁸, l'abbé du Dispensaire de la loi naturelle a réussi à mettre en place une communauté prospère fondée sur sa propre dispensation du bouddhisme, vivant en autarcie, indépendamment de la hiérarchie monastique. Mais elle est située à portée de bus de Yangon, le cœur économique du pays, alors que le sanctuaire de l'abbé de Thamanya n'avait été viable, sous le SLORC, que parce qu'il était implanté aux marges de la Birmanie¹⁹. En développant son propre établissement religieux pour diffuser l'enseignement du Bouddha, Ottama Tara émerge comme une figure profondément originale du sangha. En témoigne le fait qu'il est un des premiers à avoir manifesté son opposition au discours « 969 », au plus fort de la campagne, en organisant dans son dispensaire un débat interconfessionnel pour célébrer le Jour de l'Union, le 12 février 2013²⁰. Cependant, soucieux de préserver son statut de religieux qui conditionne son entreprise, le moine se garde de toute opposition explicite aux autorités politiques.

Ainsi, pour cette génération d'abbés qui arrivent aujourd'hui à la cinquantaine, ordonnés dans le *sangha* pendant la période des régimes autoritaires, agir dans le monde par un engagement social ou humanitaire par lequel ils attirent les donations et dans lequel ils réinvestissent ces dernières a été un moyen légitime de protéger et de répandre l'enseignement du Bouddha. Désignée sous le terme de *parahita*, l'action sociale vient ainsi s'ajouter aux modes d'action conventionnellement reconnus comme compatibles avec le statut de

¹⁸ À propos de l'abbé de Thamanya, voir, notamment, G. Rozenberg, 2005.

¹⁹ Ottama Tara a cependant déjà été la cible d'attaques mettant en danger son entreprise, montrant si l'on en doutait, qu'il reste difficile de faire preuve d'indépendance dans la période de transition actuelle.

²⁰ À une question directe sur sa position par rapport à la campagne « 969 » le moine a répondu qu'il ne se livrait pas à des critiques, une action que ne lui permettrait pas son idéal religieux, mais qu'il cherchait à montrer l'exemple par son comportement. Ainsi, l'organisation d'un débat interconfessionnel dans le contexte de l'hiver 2013 peut être lue, et l'est effectivement par mes informateurs birmans, comme une prise de position contre le discours « 969 ».

religieux, l'étude de l'enseignement (*pariyatti*) et la pratique du perfectionnement spirituel (*patipati*).

Une prédication de masse de plus en plus influente

La prédication de masse est une autre pratique des moines en pleine expansion. Les sermons publics se différencient des sermons plus privés donnés, par exemple, à l'occasion de funérailles ou des célébrations de fin de saison de retraite monastique (*kahtein*) en ce qu'ils se tiennent à la tombée de la nuit. Ils durent généralement une heure et sont un moyen efficace de lever des fonds. La pratique de la prédication publique qui vit ses heures de gloire dans les années 1920, à l'époque de Ottama et Wisara, connut un sérieux ralentissement sous la période Ne Win, pendant laquelle les expressions de la vie religieuse eurent tendance à être repoussées dans la sphère du privé. Les prêches publics n'ont de nouveau été encouragés que dans les années 1990, d'abord en tant qu'élément de la politique religieuse des régimes militaires pour renforcer la communauté bouddhiste nationale, puis du fait de la montée de la prédication moraliste en réaction à l'enseignement plus institutionnel. Par la suite, les sermons publics connurent une croissance exponentielle jusqu'à la situation présente où ils sont devenus un puissant instrument de propagande à disposition des religieux pour exprimer des positionnements qui peuvent avoir une grande portée politique ou sociale.

Le développement de l'action sociale, comme celui de la prédication de masse et de l'enseignement de la méditation à un large public, confèrent à certains abbés une plus grande autonomie. Ces derniers se retrouvent à la tête de réseaux rituels qu'ils ont tissé indépendamment de l'administration religieuse et font alors concurrence pour la ressource de la donation religieuse à la fois aux réseaux rituels établis par les juntes précédemment au pouvoir, dans le cadre de l'économie nationale du mérite, et aux nouveaux acteurs de l'aide humanitaire non gouvernementale. Mais surtout, ils ont ainsi acquis une capacité d'initiative qui prend une nouvelle dimension dans le contexte de la rupture transitionnelle.

La reformulation d'un nationalisme bouddhiste birman par les moines

La phase transitionnelle que connaît la Birmanie rompt avec la situation d'interdépendance de l'ordre religieux et de l'État qui a prévalu pendant l'administration des militaires en rendant désormais licite et respectable l'action politique politicienne, au moins pour les civils, introduisant une légitimité électorale et des valeurs démocratiques. Alors que se mettent en place d'un côté, la vie et le débat parlementaires, de l'autre un activisme intense à la base d'une nouvelle société civile, les moines, pour leur part, ne veulent certainement pas rester sur le bord du chemin et revendiquent la défense de la religion comme de leur responsabilité. À ce titre, ils se positionnent comme les garants d'une identité nationale exclusivement bouddhiste, retournant au modèle des moines martyrs de la lutte pour l'indépendance. Dans cette fonction, ils réintègrent une place très forte, dont les militaires les ont longtemps privés et que, selon eux, le gouvernement actuel ne peut assumer. Les moines – quels que soient leur positionnement – ont désormais au moins en commun la revendication de l'action sociale (*parahita*), sinon politique. Ils se mobilisent autour d'agendas qui peuvent être radicalement différents mais qui se rejoignent sur la contestation des limitations à leur engagement social auprès des communautés de bouddhistes posées par les juntes militaires.

La campagne « 969 » et les violences antimusulmanes

C'est dans ce contexte qu'il faut expliquer la crise de violence contre les musulmans qui a pris tout le monde de court, surprenant par sa gravité et son ampleur. Revenons à la campagne connue sous le nom de « 969 » qui a accompagné la série d'émeutes antimusulmanes. Elle s'est développée dans le courant de l'hiver 2012-2013 et est le fait d'une nébuleuse de moines influents dont l'accès à de larges audiences est assuré par la pratique, on l'a vu, en plein développement, de la prédication de masse. Après la vague des émeutes arakanaises, des réseaux religieux se sont formés tels que le Réseau de la doctrine du Theravada (*Theravada Dhamma Kumyēt* - août 2012), dans le but explicite de prêcher la défense du bouddhisme dans toute la Birmanie, par le boycott des musulmans. En quelques semaines, le discours « 969 » diffusé par des prêches publics et les autocollants qui en sont la marque ont atteint toutes les

couches de la société. Des CD et des DVD des prêches des moines les plus appréciés, réunis et labellisés par la marque « 969 », ont été mis sur le marché, en masse, par des vendeurs de rues, sans que puisse être reconnue une organisation précise derrière ces opérations.

Le mouvement « 969 » a cependant des racines antérieures aux événements de l'hiver 2012-2013, qui sont à rechercher dans la région de Mawlamyne (Moulmein), une ville du Tenasserim, au sud du pays, dans le bras étroit de la péninsule que la Birmanie partage avec la Thaïlande. Là, certains moines utilisaient déjà dans leurs prêches, à des fins didactiques, le nombre 969 qui représente un condensé de la doctrine bouddhique, pour instruire les nouvelles générations de bouddhistes laïcs. Pendant l'hiver 2012-2013, le nombre devient l'emblème du mouvement du même nom qui se donne pour tâche la défense du bouddhisme. Un logo est créé, associant le nombre 969 au pilier se référant à Asoka, l'empereur de la dynastie Maurya, converti au bouddhisme au III^e siècle avant notre ère et dont le règne a marqué l'apogée de la civilisation bouddhique dans le sous-continent indien. Ce logo imprimé sur des autocollants est largement distribué à l'occasion des sermons publics des moines afin qu'ils soient affichés pour identifier les commerces bouddhiques. En quelques semaines, il envahit l'espace public.

L'intention est de rivaliser avec les commerces musulmans de Birmanie qui affichent depuis toujours, au fronton de leurs boutiques, le nombre 786. Alors que 786 est la représentation numérique de la prière Bismillah, « au nom d'Allah » (M. Walton et S. Hayward, 2014), les Birmans y voyaient plutôt un simple signe identifiant des restaurants tenus par des musulmans. Mais, soudain, le nombre 786 s'est trouvé au centre de l'attention, et les Birmans l'ont pris pour l'expression du grand projet de l'Islam dont la rumeur court dans les milieux bouddhistes extrémistes qu'il a pour objectif de propager la religion du prophète dans le monde entier. Quant à la nature discriminatoire du marquage des commerces bouddhistes, les moines concernés répondent qu'elle n'est qu'une réponse à la pratique des musulmans.

Peu après mars 2013, alors que ni les autorités politiques, ni les autorités religieuses, ne réagissent contre ces discours exacerbant les tensions intercommunautaires, un moine nommé Wirathu revendique la responsabilité de la campagne dans une conférence de presse remarquée. Il se propulse ainsi sur le devant de la scène médiatique internationale comme un nationaliste religieux extrémiste. Résident d'un monastère réputé de Mandalay, le Masoyeim, Wirathu a déjà été condamné à la détention en 2003, sous la junte, pour incitation à violences contre les musulmans, avant d'être libéré à l'occasion de l'amnistie des prisonniers politiques de 2012.

Dès sa sortie de prison, Wirathu retourne à la vie religieuse et à l'activisme. Il prend position en septembre 2012 aux côtés du

président Thein Sein pour que la Birmanie soit déchargée de la question « Rohingya » au profit de la communauté internationale, puis revendique la responsabilité de la campagne « 969 » et va jusqu'à se proclamer le Ben Laden du bouddhisme. Tant et si bien qu'on le retrouve photographié en couverture du dossier du *Time Asia* de juillet 2013 sur les nationalismes bouddhiques, avec pour titre « Le visage de la terreur bouddhiste ». Interrogé par des journalistes, Wirathu accuse le magazine d'être promusulman et nie toute implication directe dans les violences perpétrées contre les musulmans en Birmanie.

Sur place, la parution de ce numéro de *Time Asia* fut reçue comme un outrage : la revue qui a longtemps été une des seules publications étrangères qu'on trouvait sur le marché, à Yangon, fut spontanément retirée de la vente par son distributeur jugeant que l'association du bouddhisme birman avec la terreur était de nature à choquer le public²¹. Cet épisode témoigne bien du déni birman dès lors que se trouve évoquée la possibilité de l'usage de la violence par les moines²². Il montre aussi l'incompréhension par les bouddhistes birmans de la réputation qui leur est faite, à l'étranger, réputation dans laquelle ils ne se reconnaissent pas. Non seulement ils ne revendiquent pas, en général, la violence à l'encontre des musulmans impliquée par le discours d'exclusion de la campagne « 969 », mais ils ne la perçoivent pas non plus comme telle, n'y voyant qu'une défense de l'enseignement bouddhique²³. L'épisode

²¹ Le ministre de l'Information a, par la suite, interdit la circulation des images de la couverture du *Time Asia* sur les réseaux internet. Entretemps, cependant, cette couverture et l'annonce du retrait de la vente du numéro avaient fait la une de nombreux journaux d'information nationaux ce qui fait qu'elle a largement été diffusée en Birmanie.

²² La possibilité du recours à la violence et de sa légitimation par des religieux bouddhistes a été récemment bien documentée, notamment, en ce qui concerne, dans le domaine du Theravada, les conflits opposant les bouddhistes aux musulmans dans le Sud de la Thaïlande et ceux des bouddhistes cinghalais contre les Tamouls au Sri Lanka (voir notamment D. Mc Cargo, M. Jerryson et M. Askew, dans un numéro spécial de 2009 du *Journal of Southeast Asian Studies*). Pour ce qu'il en est de la participation effective de moines dans les émeutes qui ont éclaté en Birmanie centrale à partir de mars 2013, participation rapportée par divers canaux, elle n'a pas donné lieu jusqu'à présent, à ma connaissance, à des enquêtes fiables de nature à déterminer qui ils étaient et s'ils appartenaient vraiment au sangha, ce qui fait qu'elle reste sujette à caution. Ce qui ne l'est pas sont les discours de haine, voire la mise en ligne de rumeurs incendiaires telle celle qui a occasionné la fermeture du site Facebook de Wirathu après les émeutes de Mandalay, en juillet 2014.

²³ M. Walton, 2013 et M. Walton et S. Hayward, 2014 expliquent clairement comment ce déni de la violence contenue dans le discours « 969 », particulièrement explicite dans le cas de Wirathu, s'enracine dans la théorie bouddhique qui lie la responsabilité (karmique) à l'intentionnalité de l'action,

du numéro spécial du *Time Asia*, a profondément heurté l'opinion, creusant encore le fossé entre l'image que se font les Birmans de leur identité nationale et celle que leur renvoie l'extérieur.

Le Ma Ba Tha : la reformulation monastique du nationalisme bouddhique birman

Dans le climat de stupeur qui règne en Birmanie après les émeutes de Meikhtila, dominé par un discours devenu incontournable sur la nécessité de défendre la « religion », c'est-à-dire le bouddhisme, des moines appellent à une convention générale monastique. Cette dernière est organisée le 6 mai 2013 dans le monastère de Ywama, à Insein (une banlieue du nord de Yangon). À la suite de cette réunion, un texte est diffusé, qui annonce la naissance d'une association couvrant l'ensemble du pays, « pour la protection de la nation, de sa religion et de l'enseignement (du Bouddha) »²⁴. L'intitulé qui amalgame de manière inédite les notions de « nation » (*amyo*), de « religion » (*batha*) – laquelle ainsi associée à la nation désigne la religion de la majorité, c'est-à-dire le bouddhisme – et la dispensation du bouddhisme (*thathana*)²⁵, constitue un concentré de l'identité nationale telle que comprise par nombre de bouddhistes birmans. L'association est fondée dans la foulée et, après une autre réunion monastique, tenue à Mandalay en janvier 2014, elle se fait connaître sous son acronyme Ma Ba Tha.

Il faut noter que la réunion d'une grande convention monastique par des abbés influents, apparemment sans intervention des autorités politiques, constitue en soi un acte d'indépendance remarquable. La signification de cette convention monastique reste néanmoins ambiguë. M. Walton et S. Hayward (2014) estiment, à ce sujet, qu'en soutenant la formation du Ma Ba Tha, les abbés les plus respectés, tels celui de Sitagu, ont cherché à reprendre le contrôle du mouvement « 969 », trop controversé. Il s'agirait en quelque sorte d'une domestication des réseaux porteurs de cette campagne, intervenant après que l'utilisation politique du symbole « 969 » ait été formellement interdite par le ministère de la religion, en septembre 2013. En témoigne le fait que l'association ait été placée sous l'autorité de Wirathu au nord du pays et sous celle de Pinnya

mais aussi qu'il existe des contre discours incitant au contraire les bouddhistes à être conscients des conséquences de leurs actes.

²⁴ Un exemplaire ronéotypé de ce texte m'a été remis par un laïc en juillet 2013.

²⁵ La traduction donnée ici de chacun de ces termes est déterminée par leur juxtaposition dans le nom de l'association. Ces mots ont par ailleurs une histoire complexe qui ne se laisse pas réduire aisément. Pour une analyse de l'importance de *batha* et de *thathana* pour qualifier le religieux en Birmanie, voir B. Brac de la Perrière, à paraître c.

Wara, au sud, et les déclarations générales d'intention du texte fondateur.

Le texte issu de la convention de Ywama donne cependant une autre impression en insistant sur la consultation d'un éventail très large de moines. Cette insistance vise en fait à assurer la légitimité de l'association qui, ainsi, se situe dans les contours du sangha officiel, s'y substituant seulement dans la tâche de la défense de la religion. Rompre la nature unitaire du sangha national est en effet une infraction à la règle monastique ; les auteurs de ce texte prennent donc soin d'établir que la formation de l'association ne constitue pas une scission de l'ordre mais qu'elle vise à assister l'administration religieuse (*thanga nayaka ahpwe*) dans l'accomplissement d'une tâche que cette dernière ne serait pas en mesure de prendre en charge. En fait, bien que les auteurs du texte fondateur prétendent s'adresser à l'ensemble des moines du sangha national et que son objectif général soit en effet largement partagé, en filigrane, ce sont des prises de position politiques qui se dessinent et s'inscrivent dans la transition actuelle.

En tout état de cause, la formation de l'association n'a certainement pas mis fin aux prêches antimusulmans. Au contraire, l'objectif inscrit dans le texte fondateur de l'association dès mai 2013, qui est la défense du bouddhisme en tant que religion de la majorité²⁶, cible précisément l'islam en faisant sienne la cause des femmes bouddhistes mariées à des musulmans. Pour les protéger, le texte préconise l'adoption de nouvelles lois relatives à la régulation des mariages mixtes, aux conversions, à la monogamie et au contrôle de la population. La réunion de Ywama a été suivie d'une campagne pour que ces projets de loi connus comme les *Interfaith Laws* soient discutés en commission parlementaire, campagne qui aurait recueilli 2,5 millions de signatures²⁷.

Un aspect important du discours Ma Ba Tha est le crédit accordé, en surface au moins, à la légalité et à la transition

²⁶ Comme nous l'avons vu, le bouddhisme du Theravada est inscrit dans la Constitution adoptée par référendum en mai 2008 comme la religion de la majorité, mais la liberté de conscience est accordée aux différentes communautés, créant de fait une ambiguïté sur le statut du bouddhisme. La question d'accorder au bouddhisme le statut de religion d'État qui était au cœur des confrontations qui ont amené Ne Win à prendre le pouvoir en 1962, est de nouveau d'actualité.

²⁷ Mahtani 2013, *Wall Street Journal*. Chiffre cité par M. Walton et S. Hayward, 2014. Différents chiffres ont circulé dans la presse, de 1,3 à 3 millions de signatures. À comparer avec celui de 5 millions de signatures qu'aurait recueillies l'« autre » campagne, celle des forces démocratiques pour la révision de l'article de la Constitution empêchant le leader démocratique, Aung San Suu Kyi, de briguer la présidence aux prochaines élections. Les deux campagnes se présentent comme l'expression de partis rivaux.

démocratique. On peut émettre l'hypothèse que ce crédit tient au fait que c'est la nouvelle situation politique qui autorise désormais les moines à prendre position sur la scène publique pour y jouer le rôle de premier plan dans la nation qu'ils revendiquent : la nouvelle situation les libérerait de l'incompatibilité entre l'action politique et le statut religieux autrefois imposée par les régimes militaires. Car, sur le fond, ce discours constitue une critique des valeurs portées par la transition et notamment celles des droits de l'homme. Le vocabulaire des « droits de l'homme » (*lu hkwin yay*) introduit récemment est ainsi subtilement critiqué dans la déclaration d'intention générale du texte fondateur de l'association :

« Nous, les abbés, formons cette association de protection de la nation pour que celle-ci soit élevée selon la loi des brahmaso et dans le respect de la valeur humaine (*lu tanbo ko laysa*), parce que nous avons une conscience aiguë de cette nécessité pour que l'époque ne retourne pas à l'état de sauvagerie. »

La « loi des brahmaso » renvoie à des valeurs explicitement bouddhiques²⁸. Quant à l'expression « respect de la valeur humaine », elle se présente comme un positionnement contre la conception des droits de l'homme à l'occidentale, en termes de libertés individuelles, contenue dans l'expression *ahkwin yay*. Dans les milieux Ma Ba Tha, l'expression associée à « groupe » (*ahkwin yay osu*), désigne clairement « les partisans des droits de l'homme » comme étant un parti opposé.

Ainsi le Ma Ba Tha entretient des relations ambiguës avec le sangha officiel dont il ambitionne de reproduire la nature unitaire englobante de telle manière qu'il en paraît une émanation. De fait, l'association se présente comme un simple organe du sangha dont elle endosserait la fonction très largement acceptée de défense du bouddhisme pour promouvoir un nationalisme bouddhique exclusif qui fait peu de cas de la composition complexe de la population birmane. Il faut bien comprendre que les conditions d'émergence de cette association, quels que soient les supports occultes dont elle a pu bénéficier, ou pas, dépendent de la réforme politique qui paradoxalement, en retirant la fabrique de l'identité nationale des mains des militaires, permet aux religieux de s'en emparer. Le discours de l'identité bouddhiste de la nation, ouvre ainsi la porte à l'action politique monastique et bâillonne les représentants de la nation, dont le silence a été tellement criant sur la question.

²⁸ *Brahmaso* renvoie au terme indien *brahmavihara* qui désigne les quatre vertus principales dans le bouddhisme : *myitta*, la bienveillance à l'égard de tous, *karuna*, la compassion, *mudita*, la joie partagée, *upekkha*, l'équanimité ou tempérance (M. Walton et S. Hayward, 2014)

Un discours nationaliste, des positionnements variés

Mais tout comme le sangha officiel, le Ma Ba Tha regroupe de par sa nature englobante des positionnements très variés, allant du nationalisme virulent de Wirathu au soutien prudent de l'abbé de Sitagu, lequel participe aussi à des activités interconfessionnelles. Il existe par ailleurs une opposition au discours envahissant du Ma Ba Tha, mais une opposition dont la voix ne peut s'exprimer pleinement tant la critique des moines est un exercice périlleux dans la société birmane²⁹. Aussi faut-il souligner la parution de l'ouvrage « Ne faut-il pas critiquer les moines ? » comme une révolution en soi, par son seul titre³⁰. Le livre est l'œuvre d'un moine qui a connu la prison. Comme lui, ses camarades qui appartiennent à la « génération 88 » ou qui ont participé au mouvement de 2007, sont notoirement opposés à ceux du Ma Ba Tha. Leurs voix cependant ne sont pas aussi audibles.

Un discours d'opposition au Ma Ba Tha encore discret

Toutefois, au plus fort des violences antimusulmanes, en avril 2013, un texte émanant de ces milieux, signé d'un moine se présentant comme un historien, circule dans les monastères. Intitulé « Discours adressé aux religieux... »³¹, le texte consiste en une critique virulente de la situation faite au sangha par la réforme monastique de 1980 et de la position des moines dans la société birmane. Il témoigne du mécontentement de certains religieux contre les autorités ecclésiastiques et civiles dont ils dépendent. Il fait donc valoir un point de vue partisan mais n'en adopte pas moins une position

²⁹ En mai 2014, un panel de groupes émanant de la société civile s'est prononcé contre les lois interconfessionnelles, suscitant de la part de Wirathu, notamment, l'accusation d'être des traîtres à leur patrie (*The Irrawaddy*, 12 mai 2014)

³⁰ Mo Thu (Mandalay), 2014, *Yahan thangka ko way hpan kaung pa tha la*, Yankon, Parami Sa Pay.

³¹ Le nom de cet abbé sera passé sous silence dans cet article. Le texte intitulé « Discours adressé aux religieux pour faire apparaître librement leurs désirs cachés, dans leur karma de religieux » est daté du 23 avril 2013. Une copie m'en a été fournie par un abbé proche de son auteur.

générale de défense de la « religion de la nation » comparable à celle des abbés du Ma Ba Tha.

Le « Discours adressé aux religieux... » discute d'un point de vue technique les différents actes ayant réglementé le statut juridique des religieux et l'institution du sangha, à partir de l'indépendance, selon une dialectique opposant la force du dhamma (*dhamma sek*) à celle du pouvoir (*ana sek*). Le fil directeur est la critique systématique opposée à la réforme du sangha, voulue par Ne Win et mise en place en mai 1980, qui est accusée d'avoir « réduit le sangha légal (*thammoti thangha*) par la force du pouvoir. »

L'ensemble du texte frappe par sa position politique affirmée. Il présente un point de vue monastique sur l'histoire des relations entre le pouvoir et le sangha dans la Birmanie indépendante et conteste la manière dont les religieux auraient été écartés de la direction des affaires publiques alors que, selon cette vision, ils seraient les véritables « pères » de la nation. Le « Discours adressé aux religieux... » met ainsi en évidence l'opposition de ces moines au leadership militaire et appelle l'ensemble du sangha à se saisir de l'occasion fournie par la transition démocratique pour retrouver une initiative politique, au nom de la défense de la religion.

L'insistance sur la nécessité de défendre le *thathana*, l'institution de l'enseignement du Bouddha, rapproche ce discours, dans une certaine mesure, de celui du Ma Ba Tha. Mais il faut souligner d'une part, l'absence d'hostilité à l'islam dans cette déconstruction de la gestion des religieux par les militaires et, d'autre part, le positionnement résolument politique, réclamant le droit de vote, la représentation parlementaire, mais aussi le statut de religion d'État pour le bouddhisme. Le « Discours adressé aux religieux... » représente, par rapport au discours Ma Ba Tha, un autre extrême du positionnement des moines au sein du sangha, celui qui était qualifié de « politique » à l'époque où ce domaine d'action était interdit aux laïcs comme aux religieux. Aujourd'hui, ce discours relève de l'opposition. Son programme est centré sur le statut politique des religieux et, loin de refuser la rhétorique des droits de l'homme, il l'emprunte pour l'appliquer aux religieux (*yahan thamanay ahkwin ayay*).

Ainsi, il semble que les anciens clivages de la population monastique n'aient pas été dissous dans le changement de régime. Au contraire, la libéralisation paraît avoir été l'occasion pour les religieux d'un bord comme de l'autre de traduire leur positionnement dans le champ du politique. Mais tous le font au nom de la défense de la religion. Et certains positionnements sont très mouvants. La question de fond, cependant, reste celle de la place du sangha sous un régime parlementaire, dans une société où la formation d'un champ politique autonome, loin d'être assurée, ne cesse de se heurter à la nature symbiotique du religieux et de l'État.

« Buddhism in crisis? »

Le supérieur de l'université monastique de Dagon Sud, explique que le manque d'efficacité de l'action gouvernementale met en danger le peuple bouddhiste, à tel point que la religion elle-même risque de disparaître et que, pour cette raison, les moines ne peuvent plus rester à l'écart des affaires du monde (*lawki*). Alors que la crainte semble aujourd'hui irrationnelle, d'un point de vue extérieur, ce type d'argument est largement répandu parmi les moines de la génération actuelle, qui ont commencé à occuper la scène de la prédication de masse, à s'organiser dans des formes nouvelles de réseaux (*kumyet*), doublant les structures établies des institutions monastiques, et à s'impliquer dans l'action sociale. S'étant ainsi doté d'une nouvelle capacité d'initiative, certains de ces moines qui se reconnaissent d'une même génération sont particulièrement sensibles à la question du droit de vote des membres du *sangha*, découvrant que leur exclusion les range avec les fous, eux aussi écartés, dans une catégorie de citoyens de seconde zone, indigne de leur statut de religieux. Sur le modèle sri lankais, qui admet la participation des religieux à la vie politique, ils parlent même d'une représentation parlementaire des moines.

De toute évidence, l'ouverture ménagée par la transition démocratique d'un champ du politique contribue à l'affaiblissement du lien symbiotique entre État et *sangha* et fait ainsi courir aux religieux le risque d'être tenus à l'écart. C'est pour cela que, paradoxalement, loin de se retirer dans leurs monastères, les représentants de cette nouvelle génération de moines se cherchent un rôle dans ce jeu inédit et pèsent du poids de leur influence renégociée sur les affaires du moment. Alors que sous les junte, du fait de la configuration de l'autorité reposant sur la symbiose État/*sangha*, le discours de défense du bouddhisme se présentait comme une position morale d'opposition au pouvoir en place, ce discours dont l'impératif est toujours largement partagé prend aujourd'hui la couleur d'un discours nationaliste, ciblant désormais l'altérité religieuse – les musulmans – et empruntant pour cela le nombre 969, un symbole bouddhique récemment promu par de nombreux prédicateurs à des fins d'édification des laïcs bouddhistes.

Ainsi, les deux positionnements antagonistes relèvent de la même question, celle de la place des religieux dans la nation, non prise en compte par la nouvelle Constitution alors qu'ils représentent une force considérable tant en nombre qu'en valeur. Quel que soit le positionnement politique des moines, la transition démocratique bouleverse les rapports du pouvoir au religieux. En autorisant la liberté d'expression, elle pousse les moines à revendiquer, pour eux et au nom de la défense du bouddhisme, leur place dans le jeu politique parce que, ainsi que le pose l'auteur du « Discours adressé aux religieux... », « dans la politique birmane, il est indispensable d'éclaircir avec précision la *constitution* du *sangha* parce que la valeur de ce dernier est grande, sans le sous-estimer ni l'écartier. »

Somme toute prévisible, ce développement favorise un nationalisme religieux dont certains moines sont à l'initiative et qui peut être vu comme une réaction de défense face aux valeurs nouvellement introduites de la démocratie et des droits de l'homme. La crise dont souffre le bouddhisme birman aujourd'hui est celle de la montée d'un nationalisme religieux exclusif : c'est une crise de l'identité nationale et une crise de la place du sangha dans la Birmanie en transition.

Bibliographie

Askew, Marc, 2009, « Landscapes of Fear, Horizons of Trust: Villagers Dealing with Danger in Thailand's Insurgent South », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 40, n° 1, p. 59-86.

Brac de la Perrière, Bénédicte, à paraître a, « The 'Frying Pan' Abbot. The Rise and Fall of a Burmese Preaching Monk ».

Brac de la Perrière, Bénédicte, à paraître b, « Ma Ba Tha. Les trois syllabes du nationalisme bouddhique birman ».

Brac de la Perrière, Bénédicte, à paraître c. « About Buddhist Burma. *Thathana* or "Religion" and Its' Contenders ».

Dumont, Louis, 1966, « Appendice B: Le renoncement dans les religions de l'Inde » in *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 324-351.

Gravers, Mikael, 2012, « Monks, Morality and Military. The Struggle for Moral Power in Burma and Buddhism Uneasy Relation with Lay Power », *Contemporary Buddhism*, vol. 13, n° 1, p. 1-33.

Harris, Ian (dir.), 2007, *Buddhism, Power and Political Order*, New York, NY, Routledge.

Houtman, Gustaaf, 1990, *Traditions of Buddhist Practice in Burma*, Unpublished PhD dissertation, London University, SOAS.

Houtman, Gustaaf, 1999, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics : Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*, Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.

Jerryson, Michael, 2009, « Appropriating a space for violence: State Buddhism in southern Thailand », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 40, n° 1, p. 33-58.

Jordt, Ingrid, 2007, *Burma's Lay Meditation Movement. Buddhism and the Cultural Construction of Power*, Athens, OH, Ohio University Press.

Larsson, Thomas, à paraître, « Theravada (in)tolerations: Buddhism and Suffrage in Burma/Myanmar, Thailand, Cambodia and Laos ».

Mc Cargo, Duncan, 2009. « The Politics of Buddhist Identity in Thailand's Deep South: The Demise of Civil Religion? », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 40, n° 1, p. 11-32.

Mendelson, Michael E., 1975, *Sangha and State in Burma : A Study of Monastic Sectrianism and Leadership*, Ithaca et New York, NY, John Ferguson et Cornell University Press.

Rozenberg, Guillaume, 2005. *Renoncement et pouvoir. La quête de la sainteté dans la Birmanie contemporaine*, Genève, Olizane.

Salem, Nicolas, 2013, *École et construction nationale dans l'Union de Myanmar*, Paris, thèse de l'INALCO.

Sarkisyanz, Emmanuel, 1965, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, La Haye, Martinus Nijhoff.

Schober, Juliane. 2011, *Modern Buddhist Conjonctures in Myanmar. Cultural Narratives, Colonial Legacies and Civil Society*. Honolulu, Hawaii, University of Hawaii Press.

Smith, Donald Eugene, 1965, *Religion and Politics in Burman*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

Sola, Richard, 1986, « L'Islam en Birmanie », *L'Afrique et l'Asie modernes*, n° 150, p. 16-33.

Spiro, Melford E., 1970, *Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, Berkeley, CA, University of California Press (1982).

Tambiah, Stanley, 1976, *World Conqueror, World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge, Cambridge University Press.

Tin Maung Than, 1988, « The Sangha and Sasana in Socialist Burma », *Sojourn*, vol. 3, n° 1, p. 26-61.

Turner, Alicia, 2009, *Buddhism, Colonialism and the Boundaries of Religion: Theravada Buddhism in Burma (1885-1920)*, PhD Diss, Chicago, MI, University of Chicago.

Walton, Matthew J., 2013, « Violence and Responsibility in Myanmar », *AtoI*, 23 août 2013.

Walton, Matthew & Hayward, S. 2014, « Contesting Buddhist Narratives. Democratization, Nationalism, and Communal Violence in Burma », *Policy Studies*, n° 71, Honolulu, Hawaii, East-West Center.

Wijayaratna, Mohan, 1983, *Le moine bouddhiste selon les textes du Theravâda*, Paris, Cerf.

Yegar, Moshe, 1972, *The Muslims of Burma : A Study of a Minority Group*, Wiesbaden, Harrassowitz, Heidelberg University.