



**BOUDDHISME ET POLITIQUE EN BIRMANIE,
ENTRE LUTTE ET DOMINATION**

PAR PHILIPPE-ADRIEN CHAIX, PAUL BRANDILY, VICTOIRE
COINDREAU, LARA DEGER, SOLINE KAUFFMANN, ANTOINE

MAZOT

Club du Millénaire

9 mars 2011

BOUDDHISME ET POLITIQUE EN BIRMANIE, ENTRE LUTTE ET DOMINATION

Philippe-Adrien CHAIX, Paul BRANDILY, Victoire COINDREAU, Lara DEGER, Soline KAUFFMANN, Antoine MAZOT / Club du Millénaire

La vision occidentale du bouddhisme attribue bien souvent à celui-ci un caractère pacifique qui ne correspond pas toujours à la réalité. Comme le souligne Bernard FAURE¹: « *Cette vision du bouddhisme comme une forme de spiritualité non violente est proprement a-historique* ». Le Bouddhisme, entendu comme religion, est composé d'une multitude de mouvements, de doctrines et son histoire riche et complexe laisse part à certains épisodes de violence. C'est ce que souligne François THUAL : comme toute religion, il est une composante de l'identité, inspire l'action politique et « *participe donc directement à l'Histoire, et à sa violence* »². Il a été *de facto* la base de divers mouvements comme les moines Zen japonais ou contre les Tigres tamouls au Sri Lanka. Dans le cas de la Birmanie, notons le rôle joué par les moines au sein des mouvements indépendantistes, ou encore les saccages de mosquées survenus durant les violences de mars 1997³.

Le cas Birman soulève néanmoins des interrogations plus profondes. En effet, plusieurs études relèvent les relations « symbiotiques » entre la hiérarchie bouddhiste (le *Sangha*) et la Junte au pouvoir depuis le 18 septembre 1988. Les deux s'organisent de manière dyadique puisque les militaires de la junte reçoivent l'aide religieuse des moines du *Sangha* en échange de la construction de monuments bouddhistes, de dons particulièrement généreux et de droits particuliers. Mais en réalité il s'agit bien plutôt d'une relation de pouvoir : la Junte exerçant un contrôle serré sur les moines. Les événements de septembre 2007, dits de la « révolution safran », qui ont vu des milliers de moines protester surgissent donc comme

¹ Bernard FAURE, *Bouddhisme et violence*, Ed. Le Cavalier Bleu, 2008.

² François THUAL, *Géopolitique du bouddhisme*, Éditions des syrtes, Paris, 2002.

³ *The Resistance of the monks, Buddhism and activism in Burma* Copyright © 2009 Human Rights Watch. Anne SCHREIBER, *La situation des droits de l'homme au Myanmar/Birmanie, les premiers pas politiques d'une Église minoritaire*, Œuvre Pontificale Missionnaire Secteur « Droits de l'Homme » Dr. Otmar Oehring (éditeur), 2008.

une interrogation au cœur de cette relation. Certes, les protestations des moines ne sont pas un phénomène nouveau, de telles manifestations avaient déjà été observées lors du coup d'état de septembre 1988 et à diverses reprises durant les années 1990. Cependant, l'intensité de la répression, les violences continues ainsi que la surveillance dont font désormais l'objet les moines birmans distinguent ce mouvement des précédents. La «révolution safran» pourrait ainsi être un tournant dans les relations entre les moines et la junte militaire.

Bouddhisme et Violence

Bien que le Bouddhisme intègre une certaine forme de violence, contenue par exemple dans la discipline et le dénuement de la vie monastique, il ne prédispose a priori en rien à l'exercice direct de celle-ci. Par exemple, et de manière extrêmement simplifiée, infliger une violence à autrui, ou même la désirer, influe de manière négative sur le *Karma*, qui lui même joue sur le cycle des renaissances, le *Samsara*. La violence est exclue du bouddhisme puisqu'elle entraverait l'idée même de paix spirituelle. Cependant, à côté de cette éthique bouddhique se pose une réalité parfois contraire, et un recours à certaines formes de violences est alors possible, par et contre la religion. Le bouddhisme birman a recours à la « violence symbolique ». Celle-ci est définie comme une violence diffuse s'attaquant aux fondements d'une identité, à la structure symbolique qui organise la société dans son ensemble. Pierre BOURDIEU la décrit comme « *une violence douce, invisible, méconnue comme telle, choisie autant que subie* »⁴, une citation reprise par Philippe BRAUD qui ajoute : « *c'est quand les exploités ou les dominés [...] sont devenus politiquement conscients qu'ils trouvent insupportables la situation subie* »⁵. Cette optique nous permet de comprendre la situation actuelle des moines birmans. Lors des diverses manifestations des années 1990 et de la « révolution safran » de 2007, ceux-ci ont remis en cause l'ordre symbolique établi conjointement par la junte et la hiérarchie du *Sangha*. Cette violence est d'autant plus réelle qu'elle va à l'encontre des enseignements de discipline du bouddhisme theravada (pratiqué en Birmanie), et qu'elle vise à détruire l'image de « Roi bouddhiste » que les militaires cherchent à s'auto-attribuer. En se confrontant directement à la junte, en dénonçant sa

⁴ Pierre BOURDIEU, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p.219

⁵ Philippe BRAUD, *Violences Politiques*, Éditions du Seuil, 2004, p162

mauvaise gestion politique, en lui refusant les caractéristiques de la royauté bouddhique, les moines exercent sur le gouvernement birman une réelle violence symbolique.

Mais le bouddhisme birman est aussi capable d'une forme plus directe de violence. Sans nous attarder sur des violences politiques et physiques exercées par des bouddhistes dans des affrontements entre ethnies, il convient ici de signaler la pratique dite « du bol retourné » (c'est à dire, en Birman, de la « grève »⁶). Les moines, vivant des offrandes données par la population, vont refuser de recevoir toute forme de dons, et particulièrement ceux provenant des agents du régime. Il s'agit là d'une pratique particulière de violence religieuse, largement ressentie par les militaires⁷ car cet acte correspond dans la pratique du bouddhisme, à une excommunication, autrement dit à un rejet de la communauté et de l'enseignement du Bouddha (*Dharma*).

A l'inverse, puisque le bouddhisme est la religion majoritaire dans la population birmane, il n'a que rarement été la cible de violences politiques et a fortiori du fait qu'historiquement les rois birmans se sont appuyés sur lui pour légitimer leur pouvoir et assurer leur emprise sur la population. La principale forme de violence qui prît pour cible le bouddhisme est la violence dite « iconoclaste », au sens de Philippe BRAUD⁸. Selon lui, si le sens premier de la violence iconoclaste est celui de la destruction des idoles, il s'agit plus largement de « *déstabiliser un ennemi en le blessant dans son statut* », ou encore d'affirmer « *le renversement définitif d'un régime déchu* ». La violence iconoclaste est une violence de la destruction d'idole, une attaque au sacré d'une religion. Elle s'est concrétisée d'abord lorsque les Britanniques réunirent la Birmanie à l'Inde colonisée, firent venir des fonctionnaires non bouddhistes, et tentèrent de christianiser le pays (communauté Karen)⁹. Cette forme de violence se retrouve en partie dans la situation actuelle du *Sangha* vis-à-vis de la junte : mise sous tutelle d'un Ministère du culte, contrôlé de près et relégué aux seconds rôles durant les cérémonies¹⁰, la communauté religieuse étant attaquée dans son

⁶ Hans-Bernd ZÖLLNER, «Neither Safron nor Revolution, A Commentated and Documented Chronology of the Monks' Demonstrations un Myanmar in 2007 and their Background », *Südostasien Working Papers* n°36, Berlin, 2009

⁷ Anne SCHREIBER, *La situation des droits de l'homme au Myanmar/Birmanie. Les premiers pas politiques d'une Église minoritaire*, *Œuvre Pontificale Missionnaire Secteur « Droits de l'Homme »* Dr. Otmar Oehring, 2008, p.7

⁸ Philippe BRAUD, *Violences Politiques*, Éditions du Seuil, Paris, 2004 p.200

⁹ François THUAL, *Géopolitique du bouddhisme*, Éditions des syrtés, Paris, 2002, p 50

¹⁰ John SISLEY « La robe et le fusil : le bouddhisme et la dictature militaire en Birmanie », in *Revue d'études comparatives Est-Ouest*. Volume 32, 2001, n°1 Politique et religion en Asie orientale. p. 179

statut. Depuis la « révolution safran », les violences exercées sur les moines en Birmanie ont pris un caractère plus direct. Comme le montre le rapport de *Human Right Watch*¹¹, les moines sont désormais la cible de répressions physiques, de tortures ou de tirs. Être moine bouddhiste n'assure plus le respect gouvernemental : les moines sont « défroqués » de force, emprisonnés, et des raids sont menés contre les monastères. Plusieurs moines interrogés par l'ONG ont témoigné d'une surveillance constante et décrit les violences dont ils sont victimes au quotidien. Mais face à cette répression, le bouddhisme répond par un usage de la non-violence.

Le bouddhisme et la non-violence : une relation politique ?

La non-violence est une forme d'action politique récente inspirée des pratiques du Jaïnisme et de la pensée de Mohandas Karamchand GANDHI. L'idée jaïniste est celle de la non-violence envers quelque forme de vie que ce soit. Adaptée par Gandhi, la non-violence politique devient un moyen pour les plus faibles, qui ne peuvent s'opposer par les armes à un pouvoir oppressif, d'exprimer une opinion ou une volonté politique. La non-violence est une forme d'action et non de passivité¹². Cependant il s'agit d'une action politique de la « victime », selon la terminologie de Philippe BRAUD. Selon lui la posture victimaire doit être conçue comme l'une des conséquences des violences politiques. Il souligne que cette figure de victime est le résultat d'un processus de construction sociale. Elle fait l'objet d'un jugement moral et est qualifiée « d'innocente », cette innocence créant un « halo » qui va lui donner un caractère angélique¹³. Dans le cas birman, le moine bouddhiste est une parfaite figure victimaire potentielle : objet de violences politiques, iconoclastes, symboliques et physiques, il faisait auparavant l'objet d'un jugement moral (il est supposé d'une vertu irréprochable). Mais les moines tentent-ils réellement de « capitaliser » cette posture afin d'en tirer un avantage politique ?

En réalité, les moines bouddhistes incarnent des figures fortes de la protestation, qui se rapprochent plus d'un rôle de leaders que de victimes revendiquant la justice ou un devoir de mémoire. Les moines bouddhistes ne cherchent pas à utiliser leur statut de victimes, ils tentent d'exprimer leur mécontentement face au non-respect, par les militaires, des enseignements de leur religion, à la mauvaise gouvernance et à la politique répressive. Ce ne

¹¹ *The Resistance of the monks, Buddhism and activism in Burma* Copyright © 2009 Human Rights Watch

¹² Jacques SEMELIN, dans un article de l'*Encyclopaedia Universalis*, « Non-violence ».

¹³ Philippe BRAUD, op. cit, p. 204-206

sont pas des victimes particulières et ils n'auraient d'ailleurs aucun public auprès duquel jouer ce rôle et plaider pour une réparation des actes commis. Ce sont des acteurs religieux, victimes, comme d'autres de la répression de la junte et agissent par conséquent comme tels, en développant des actions politiques propres aux groupes dominés et agressés. La non-violence entre dans cette logique : il s'agit d'un moyen politique de protester plutôt que d'une émanation directe de l'essence bouddhiste de cette manifestation. La « révolution safran » est *de facto* un mouvement non-violent mené par des moines bouddhistes qui récitent un « Sutta de la Bonté Bienveillante », émanant d'une protestation de victimes n'ayant pas (ou plus) les moyens de protester par la violence.

Le nationalisme birman et le bouddhisme.

Près de 90% de la population birmane suit les préceptes bouddhistes, la religion ayant été un facteur omniprésent dans la politique du pays. Depuis longtemps¹⁴ déjà existe une relation entre pouvoir politique et pouvoir religieux : le pouvoir royal (à partir du règne d'Anawrahta, au XIe siècle) nommait directement les dirigeants du *Sangha*. A cette époque, il ne s'agissait pas d'une manipulation de la religion par le pouvoir politique : l'autorité politique était acceptée par l'autorité religieuse car les rois étaient eux-mêmes pieux et respectaient les principes bouddhiques. Force est de constater une imbrication des deux autorités, la seconde légitimant les actions et guidant les décisions de la première, qui lui sert de protecteur en échange. La hiérarchie religieuse définit une conduite éthique suivie par le gouvernement. Il est intéressant de noter que celle-ci concerne principalement les actions de l'Etat vis-à-vis des citoyens. Elle ne s'étend pas au-delà des frontières de la Birmanie. La plupart des guerres impérialistes débutées par le pouvoir royal de l'époque, même contre les gouvernements bouddhistes voisins, reçoivent l'approbation sans limite des élites religieuses¹⁵. Cette symbiose¹⁶ entre le pouvoir et la religion est une spécificité du bouddhisme theravada pratiqué en Birmanie et l'implication des Bouddhistes dans la politique est une tradition¹⁷ dans le pays. Dans l'histoire birmane, il n'est pas rare que des «

¹⁴ Le Bouddhisme apparaît en Birmanie dès le IIIe siècle avant notre ère.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Anne SCHREIBER, op.cit

¹⁷ John SISLEY, op. cit. p.175

communautés monastiques ou des moines à titre personnel aient joué un rôle politique»¹⁸. A titre d'exemple, la lutte du moine U-Wisara pour l'indépendance du pays contre les Britanniques est représentative. Ce dernier est mort en 1930 après 166 jours de grève de la faim. Il est considéré comme le premier martyr de l'indépendance et un héros national.

Le nationalisme birman apparaît dès le début du XXe siècle. La Birmanie, devenue une colonie britannique en 1885 à l'issue de la troisième guerre anglo-birmane, voit sa monarchie disparaître et son administration instrumentalisée depuis l'Inde. Face à la « violence iconoclaste » du colon (qui favorise l'installation de minorités) les élites politique et religieuse de Birmanie s'entendent pour procéder à une fusion entre le bouddhisme et le sentiment national birman. Dans ce processus, le *Sangha* va servir de ciment identitaire pour la population birmane contre les colonisateurs et les migrants. Le jeune mouvement contestataire, qui se développe dans l'ombre du mouvement indien, s'appuie alors fortement sur le clergé bouddhiste rural et son réseau. Cependant le nationalisme birman se divise, notamment sur la question de la place du bouddhisme, sur les rapports avec l'Inde ou encore la question de la modernisation. L'« Association des Jeunes Hommes Bouddhistes » (VMBA), créée en 1898 accorde une importance particulière à la religion au détriment du politique s'opposant ainsi aux nationalistes non bouddhistes majoritairement issus des minorités ethniques. Le YMBA perd de son influence et un nouveau parti, le Conseil Général des Associations Birmanes (GCBA), s'affirme anticolonialiste, nationaliste et sans intérêt pour les questions ethniques et religieuses.

Il faut attendre les années 1930 pour que les mouvements valorisant bouddhisme et sentiment national prennent réellement le dessus. Par exemple, l'association « *Dobama Asiyone* » (« Association de Nous les Birmans ») se fonde dans la deuxième moitié du XXème siècle autour d'un mouvement étudiant. Son projet réunit à la fois la promotion du bouddhisme et un système d'éducation qui se concentre sur la langue, l'histoire et la littérature birmane. U Nu, grande figure de l'indépendance, signataire du Traité en 1947, avant de devenir en 1948 Premier ministre, en fait partie à partir de 1936 ne cessant de revendiquer son bouddhisme. Il rejoint également le leader Aung San (un des premiers leaders de la « Ligue Antifasciste Pour la Liberté du Peuple », *AFPFL* en anglais) qui avait tenté une synthèse entre socialisme et éthique bouddhique, soulignant que la religion et la

¹⁸ Ibid.

politique devaient rester séparées. Par ailleurs, l'auteur Thaikin Kodaw Hmaing, membre de la *Dobama Asiayone*, mélange dans son œuvre l'éloge de la Birmanie et du bouddhisme. Suite à l'indépendance de 1947, la fusion entre bouddhisme et Birmanité est clairement établie. Le gouvernement démocratique de U Nu cherche à instaurer l'ancien triptyque à la base de la société traditionnelle : le *Sangha*, le roi (remplacé par un Premier ministre) et le *Dharma* (enseignement du Bouddha). La construction de l'identité birmane repose sur cette trinité et la fusion entre bouddhisme et Birmanité ne pose plus question. Il ne s'agit pas tant d'une manipulation du religieux que de suivre les aspirations de la population à un Etat bouddhiste, les moines transmettant cette idée de nation bouddhiste dans les campagnes. U Nu obtient par ailleurs la possibilité d'organiser dans son pays le Sixième Concile Bouddhique. Il entreprend aussi, à la même époque, la construction d'une nouvelle pagode « *Kaba Aye* » (« Paix mondiale »).

En 1962 l'armée s'empare du pouvoir par un coup d'Etat afin d'instituer sa politique : « la Voie birmane vers le socialisme »¹⁹. L'orientation marxiste du nouveau pouvoir conduit à une exclusion clairement revendiquée du bouddhisme hors du champ politique : c'est notamment parce que celui-ci est déclaré religion d'Etat en août 1961 que se produit ce coup de force. Dès lors un abîme infranchissable se crée entre politique et religion sans cesse creusé par une campagne de presse virulente. Un double tournant s'opère. En 1979 la dictature accepte l'idée d'un retour de cette religion qui fonde l'identité birmane apparaissant comme un outil nécessaire au maintien de l'ordre. Celle-ci pourra s'opérer sous réserve d'une « purification »²⁰ du *Sangha*, réorganisé et unifié sous la direction d'un « Conseil des Grands Maîtres du *Sangha* de Birmanie » installé dans la capitale à portée de main des dirigeants politiques. Ainsi une véritable collaboration entre le clergé et le régime militaire birman s'établit. Le deuxième tournant résulte de l'effondrement de la dictature socialiste en 1988 offrant l'opportunité aux militaires de reprendre la main et d'établir après un coup de force une nouvelle junte dirigée par Sô-Maung. Cette junte ne se revendique plus du socialisme (même si nombre de généraux étaient, à l'origine, des fondateurs du socialisme birman) et se montre beaucoup plus enthousiaste vis à vis du bouddhisme avec pour premières politiques la réparation et l'entretien de divers monastères et pagodes.

¹⁹ Guy LUBEIGT, op. cit.

²⁰ Ibid.

Désormais les militaires vont peu à peu prendre la place des religieux dans l'administration du bouddhisme.

La première motivation de la junte reste donc celle de la légitimité : le bouddhisme opérant comme un élément fédérateur. L'opération « roi du Dhamma » témoigne de cette récupération de la tradition bouddhique par le régime militaire actuel. Il s'agissait de construire un immense Bouddha en marbre de onze mètres de haut, puis de le transporter jusqu'à Rangoon, traversant ainsi tout le pays sous les acclamations du peuple. Cette opération était pour la junte un moyen de faire reconnaître, voire accepter, son pouvoir en se présentant comme l'héritière spirituelle de l'ancienne monarchie birmane. Ainsi, *«la junte voudrait masquer le droit des armes dont elle est issue par la mise en valeur d'un droit bouddhique dont elle se veut la gardienne »*²². Sous couvert de religion, la junte avait un but éminemment politique de reconquête de territoires et de soumission du peuple aux principes traditionnels bouddhiques. Plus largement, toute la politique de la junte depuis 1988 est basée sur l'utilisation des symboles traditionnels du pouvoir et la manipulation du sentiment religieux de la population associée à l'entretien de la peur symbolique de l'uniforme militaire. Cette politique s'illustre à travers de nombreux domaines, la jeunesse par exemple est encouragée à effectuer des séjours en monastère ou à suivre des cours de culture bouddhique. Cependant, si jusqu'ici l'Etat se servait de la religion comme un outil de légitimation, en définitive très classique, force est de constater que l'usage de celle-ci n'est plus cantonné à ce but mais sert bien plus largement les besoins de l'Etat.

La junte birmane et le bouddhisme comme instrument contesté de sa domination.

Sous le règne de la Junte, le « Conseil des Grands Maîtres » siège dans les locaux du Ministère des affaires religieuses²³, dirigé un temps par Myo- NYUNT, également Ministre de l'intérieur, et héros du coup de force de 1988. Ce Ministère à l'instar de l'Etat birman se veut protéger le *Sangha* et finit par l'administrer. Il délivre aux moines un livret d'identités monastiques, la Banque centrale gère les comptes des Commission d'administration des pagodes et le *Sangha* s'est vu interdire la collecte de fonds. Un certain nombre de conseils (au niveau des découpages administratives - canton, Etat, Division, etc.) encadrent les supérieurs des monastères et la plupart des cérémonies officielles sont soumises à une autorisation par les autorités²⁴. Celles-ci se montrent particulièrement bienveillantes vis à vis des moines qui reçoivent de nombreux cadeaux et dont les activités douteuses (et en

violation directe des principes de leur sacerdoce) sont peu contrôlées. Il n'est ainsi pas rare de voir des téléviseurs ou des radios dans des monastères²⁵. En flattant l'égoïsme et en satisfaisant l'avarice des moines, les militaires ont obtenu d'eux qu'ils se cantonnent à des rôles secondaires dans les grandes cérémonies publiques où les généraux pratiquent une partie des rituels.

Cette position à la tête du *Sangha* offre un avantage conséquent, la société birmane étant extrêmement attachée aux traditions bouddhiques. Tous les jeunes Birmans par exemple participent à des séjours dans les monastères²¹ où ils suivent des cours d'enseignement bouddhique qui leur donnent la structure éthique fondamentale à leurs rapports sociaux, avec toute la bienveillance de l'appareil d'état. Cette éthique bouddhique insiste effectivement sur l'importance de l'obéissance et du respect, édictant des règles extrêmement utiles à quiconque recherche un contrôle social. Citons par exemple l'habitude donnée « *à tout un chacun de se mêler de la vie privée et des activités des autres* »²² qui fonde la propagande nationale favorable à la délation et sert grandement la police secrète du pouvoir, le MIS. Le salut dû aux moines y est enseigné, qui dans les grandes cérémonies sera en réalité tout autant adressé à ces derniers qu'aux militaires qui les accompagnent. Comme le souligne John SISLEY, la population a bien sûr conscience des abus qu'elle subit, tant de la part des moines que des militaires mais le poids de la tradition est tel qu'elle finit toujours pas avoir le comportement voulu par les gouvernants : « *le fidèle moyen éduqué ou non, pense que tout ce qui est bon pour la religion est bon pour lui, (...) ainsi les activités religieuses de la junte, même les plus mégalomanes, ne rencontrent pas d'opposition dans une société qui ne peut se résoudre à y voir le moindre mal puisque ces activités sont en faveur de la religion* ».

Dans cette optique, les militaires ont trouvé un moyen facile d'obtenir des populations un financement important : la réalisation de grandes cérémonies ou d'œuvres religieuses leur permet d'exiger des individus qu'ils fassent des dons, tel que le veut la pratique bouddhique. Les militaires détournent une partie de ces dons et utilisent le reste pour leur propagande

²¹ John SISLEY, op. cit.

²² Hans-Bernd ZÖLLNER, «Neither Safron nor Revolution. A Commentated and Documented Chronology of the Monks' Demonstrations un Myanmar in 2007 and their Background », Sùdostasien Working Papers n°.36, Berlin 2009 Ibid.

religieuse afin d'entretenir de bonnes relations avec le *Sangha*. Derrière l'obéissance traditionnelle, les populations ne manquent cependant pas d'un regard critique. Ainsi, le même auteur affirmait en 2001 que « *la population n'est pas dupe de la religiosité apparente des généraux [...] mais elle se laisse faire par un fatalisme auquel l'enseignement du bouddhisme n'est pas étranger, et par la conscience de sa propre impuissance*»^[24].

La « révolution safran » : Les moines bouddhistes, artisans de la contestation.

Si depuis l'instauration de la junte militaire la manipulation du religieux au profit du politique est avérée, il faut appréhender la question de l'implication des moines bouddhistes dans leur diversité, les groupes bouddhistes ne formant pas un ensemble monolithique en Birmanie. La haute hiérarchie y est séparée de la base, qui est elle-même organisée différemment selon les régions. Cette base est au contact quotidien de la population et ne se démarque pas du cœur de la vie sociale. Allant demander l'aumône quotidiennement, ses moines sont au courant des difficultés que rencontre la population. La césure peut alors être profonde entre différents moines, entre ceux qui profitent (ou cherchent à profiter) du régime en place et ceux qui en subissent la violence.

La « révolution safran » révèle une seconde facette de l'implication des moines dans la politique du pays. En septembre 2007, la junte annonce une augmentation de 300% du prix du pétrole et d'autres biens de consommation courante. Cette annonce est suivie d'une série de manifestations de la population durement réprimées dans le sang. La nouveauté de ces manifestations réside dans le caractère systématique de la participation des moines et des nonnes en tête des cortèges qui avaient manifestés épisodiquement dans les années 1990. Les pagodes et les monastères ont servi de lieu de réunion et d'organisation, d'où leur surveillance active par les militaires. La pagode *Shwedagon*, la principale de Rangoun, a été l'un des lieux majeurs des manifestations. Les moines se présentent comme des acteurs principaux de ces manifestations : quatre groupes se sont distingués. Le « *88 Generation students' Group* », un mouvement d'anciens étudiants ayant participé à la révolte de 1988, qui avait d'ailleurs permis la chute du gouvernement socialiste avant que la junte ne récupère à nouveau le pouvoir, fut la matrice de ce regroupement. Les moines se sont également organisés dans « l'Alliance de tous les moines bouddhistes birmans » formée en contestant l'action des autorités (notamment des violences contre les bonzes qui manifestaient à Pakokku le 5 septembre), « l'Organisation Internationale des Moines

Birmans », formée à Los Angeles fin octobre 2007 par des moines vivant en exil, et la « Ligue des Jeunes moines » (« *Yahanpyo* ») déjà bien connue pour ses activités contestataires.

Ces manifestations illustrent l'ampleur prise par la contestation des moines. Peut-on pour autant affirmer que c'est le bouddhisme, en tant que doctrine, qui guide ces mouvements ? Cette thèse pourrait être défendue dans une double mesure : le bouddhisme apparaît à la fois comme moyen et comme fondement de la contestation. Premièrement, l'usage de la technique susmentionnée « du bol retourné » qui correspond à l'excommunication des militaires revient à mobiliser la foi des croyants et les prérogatives religieuses des moines dans la lutte politique. En ce sens donc « *la grève politique et la grève religieuse [...] sont indissociables en Birmanie* »^[25]. Par ailleurs, il existe dans le bouddhisme un lien immarcescible entre la santé économique d'un pays et celle de sa religion, les moines étant des mendiants, la foi ne peut prospérer que dans une économie florissante, « *la misère économique (...) et la dignité des moines, au côtés de la population, sont indissociablement liées en Birmanie. Un moine ne peut suivre sa vocation d'assister spirituellement et religieusement la population que si cette dernière subvient à ses besoins matériels* »^[26]. Les moines critiquent le gouvernement parce que celui-ci ne respecte pas les principes de bonne gouvernance promus par Bouddha lui-même^[27]. Cette fois, ce n'est donc pas comme moyen mais en tant que motivation même des revendications que le bouddhisme vient expliquer l'action des moines.

Force est de constater que la violence étant un aspect central de la relation entre bouddhisme et politique en Birmanie, les moines, qu'ils soient sources ou victimes des violences, sont confrontés à cette réalité. Si la non-violence comme mode d'action politique prend ses racines dans une certaine « conception bouddhiste » du monde, elle s'explique également par le manque d'alternative politique des populations concernées. Le bouddhisme, en contact constant avec des formes de violences diverses peut alors devenir un vecteur de combat politique renversant la volonté de légitimation par la religion de la junte birmane. En Birmanie, le bouddhisme et les armes sont les deux seuls piliers de la junte et le bouddhisme commence à faire défaut au régime.

Références bibliographiques

Philippe BRAUD, *Violences Politiques, Éditions* du Seuil, 2004

R.P. DORE, « Le réveil religieux et la politique », extrait d'*Archives des sciences sociales des religions*.

n°17, 1964. pp. 45-51.

G. LUBEIGT, « La société birmane face à la question institutionnelle » extrait de *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, Volume 28,1997, pp. 157-187

A. ROTTIER, « La Birmanie nouvelle », extrait de *Politique étrangère* N°2-3, 1953, pp. 133-148.
J.SISLEY, « La robe et le fusil : le bouddhisme et la dictature militaire en Birmanie », extrait de *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, volume 32, 2001, pp. 175- 198.

M.S. DE VIENNE, « La Birmanie en quête de roi », extrait de *Outre Terre*, 2004/1 n°6, p127-140 R.
SOLHAC, « La neutralité birmane », extrait de *Politique étrangère* N°2 - 1967, pp. 134-154

Club du Millénaire : Philippe-Adrien Chaix, Paul Brandily, Victoire Coindreau, Lara Deger, Soline Kauffmann, Antoine Mazot.



^[1]Bernard FAURE, *Bouddhisme et violence*, Ed. Le Cavalier Bleu, 2008.

^[2]François THUAL, *Géopolitique du bouddhisme*, Éditions des syrtés, Paris, 2002.

^[3]*The Resistance of the monks, Buddhism and activism in Burma* Copyright © 2009 Human Rights Watch. Anne SCHREIBER, *La situation des droits de l'homme au Myanmar/Birmanie, les premiers pas politiques d'une Église minoritaire*, Œuvre Pontificale Missionnaire Secteur « Droits de l'Homme » Dr. Otmar Oehring (éditeur), 2008.

^[5]Pierre BOURDIEU, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p.219

^[6]Philippe BRAUD, *Violences Politiques*, Éditions du Seuil, 2004, p162

^[7]Hans-Bernd ZÖLLNER, «Neither Safron nor Revolution, A Commentated and Documented Chronology of the Monks' Demonstrations un Myanmar in 2007 and their Background », *Südostasien Working Papers* n°.36, Berlin, 2009

^[8]Anne SCHREIBER, *La situation des droits de l'homme au Myanmar/Birmanie. Les premiers pas politiques d'une Église minoritaire*, Œuvre Pontificale Missionnaire Secteur « Droits de l'Homme » Dr. Otmar Oehring , 2008, p.7

Philippe BRAUD, *Violences Politiques*, Éditions du Seuil, Paris, 2004 p.200

¹ François THUAL, *Géopolitique du bouddhisme*, Éditions des syrtés, Paris, 2002, p 50

John SISLEY « La robe et le fusil : le bouddhisme et la dictature militaire en Birmanie », in *Revue d'études comparatives Est-Ouest*. Volume 32, 2001, n°1 Politique et religion en Asie orientale. p. 179

The Resistance of the monks, Buddhism and activism in Burma Copyright © 2009 Human Rights Watch

¹ Jacques SEMELIN, dans un article de l'*Encyclopaedia Universalis*, « Non-violence ». ¹ Philippe BRAUD, op. cit, p. 204-206

Le Bouddhisme apparaît en Birmanie dès le III^e siècle avant notre ère.

Ibid.

Anne SCHREIBER, op.cit

Bechert HEINZ, The World of Buddhism, Thames&Hudson, 1999

Anne SCHREIBER, op. cit

^[20] John SISLEY, op. cit. p.175

^[21] Ibid.

^[22] Guy LUBEIGT, op. cit.

²
8 Ibid.

^[24] John SISLEY, op. cit.

Hans-Bernd ZÖLLNER, «Neither Safron nor Revolution, A Commentated and Documented Chronology of the Monks' Demonstrations un Myanmar in 2007 and their Background », Sùdostasien Working Papers n°.36, Berlin

2009 Ibid.

http://www.rfi.fr/actufr/articles/093/article_56659.asp

L'ACTION DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE AU SEIN DE L'UNION EUROPÉENNE

Paul BRANDILY, Louis-Marie BUREAU, Soline KAUFFMANN, Antoine MAZOT, Club du Millénaire.

OBSERVATOIRE GEOPOLITIQUE DU RELIGIEUX / 9 mars 2011

Observatoire dirigé par Nicolas Kazarian, chercheur associé à l'IRIS
kazarian@iris-france.org

© IRIS

TOUS DROITS RÉSERVÉS



INSTITUT DE RELATIONS INTERNATIONALES ET STRATÉGIQUES

2 bis rue Mercœur

75011 PARIS / France

T. + 33 (0) 1 53 27 60 60

F. + 33 (0) 1 53 27 60 70

iris@iris-france.org

www.iris-france.org

www.affaires-strategiques.info