



Les Cahiers d'Outre-Mer

Revue de géographie de Bordeaux

274 | Juillet-Décembre

Prier aux Suds - Des lieux de culte entre territoires et mobilités du religieux

Le Vénérable W.

Barbet Schroeder, 2017, 1h47

Hadrien Schmitt et Anthony Goreau-Ponceaud



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/com/7917>

DOI : 10.4000/com.7917

ISSN : 1961-8603

Éditeur

Presses universitaires de Bordeaux

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2016

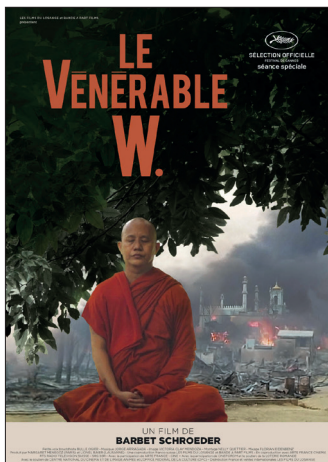
Pagination : 337-342

ISSN : 0373-5834

Référence électronique

Hadrien Schmitt et Anthony Goreau-Ponceaud, « *Le Vénérable W.* », *Les Cahiers d'Outre-Mer* [En ligne], 274 | Juillet-Décembre, mis en ligne le 01 juillet 2016, consulté le 13 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/com/7917> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/com.7917>

COM A VU



Le Vénérable W. (Barbet Schroeder, 2017, 1h47)

Documentaire de 1 h 47, le film met en scène un bouddhisme déviant, nationaliste et islamophobe du moine birman Ashin Wirathu, dit « Le Vénérable W ». Qu'il filme les actes (*Général Idi Amin Dada : autoportrait*, 1974), ou qu'il recueille patiemment les propos (*L'Avocat de la terreur*, 2007), le réalisateur – Barbet Schroeder – laisse son sujet se définir lui-même, à charge pour le spectateur d'en tirer les leçons éthiques ou politiques. Il clôt ici une trilogie du mal, donnant à voir des hommes à la toute-puissance destructrice, dont Wirathu en constitue une figure de proue,

prenant pour cible les musulmans (appelés de façon péjorative *kala* ou *kalar*¹). La sensation d'effarement, qui peut saisir le spectateur non averti, rentre en résonance avec le sentiment, largement diffus en Occident, d'un bouddhisme intrinsèquement non violent, quintessence d'une philosophie pacifiste, qui aurait, dès ses origines, surmonté, voire dédaigné, les obstacles ethno-culturels. D'ailleurs l'intérêt du cinéaste pour le bouddhisme provient de cette vision. Comme il l'explique dans un court-métrage documentaire, c'est en

1. Avant la colonisation, ce terme était utilisé pour décrire les étrangers occidentaux (au sens géographique) incluant non seulement les Indiens, mais également les Arméniens et les Juifs. Avec la colonisation britannique, le terme a progressivement trouvé une nouvelle signification désignant les Indiens et plus généralement les Sud-Asiatiques et leurs religions (chrétiens, musulmans, hindous). Durant la période coloniale, le gouvernement colonial va faire appel à une importante force de travail immigrée venue d'Inde qui s'installera tout le long du delta de l'Irrawaddy et principalement dans les régions de l'Ouest, comme l'Arakan. Ces populations, hindoues et musulmanes, vont notamment se spécialiser dans l'usure et de nombreux paysans birmans vont se retrouver vite endettés à partir de 1920. À cette époque, les minorités immigrées possèdent près de 25 % des terres agricoles de Basse-Birmanie, et la moitié de la population de Rangoon est constituée de populations immigrées. La répercussion de la crise de 1929 va provoquer une importante rébellion parmi les paysans et va être incarnée par un ancien moine, Hsaya San, qui le premier va mélanger cosmologie bouddhiste et nationalisme. Le terme « Kala Phyu » servait quant à lui à désigner les colons blancs Européens. Aujourd'hui, beaucoup de Birmans se refusent d'utiliser le terme « Rohingya » pour désigner les musulmans vivant dans le nord de l'État d'Arakan (actuel état de Rakhine) et préfèrent l'utilisation du qualificatif « Kala » ou « Bengali Kala », marquant bien leur altérité et l'existence de régimes de citoyenneté. Cette non-utilisation du terme « Rohingya » permet également de nier la reconnaissance d'une ethnicité.

essayant de se débarrasser d'un sentiment mêlant rage et haine qu'il a voulu se réfugier dans le bouddhisme, sa « dernière illusion » (Schroeder, 2017)². Schroeder en saisissant le bouddhisme à travers une focale bien particulière, *le fondamentalisme*, nous donne à voir une situation de crise par une combinaison particulièrement efficace de documents variés : cartes de localisation des pogroms, chiffres mettant en évidence le décalage entre perception du nombre de musulmans avec la réalité de leur présence, images d'archives, enregistrements de sermons... Ce documentaire nous offre, d'une part, les moyens d'entrer dans l'esprit et les ressorts des réaffirmations religieuses qui nous sautent à la figure, et d'autre part de comprendre le tiraillement d'une société birmane en voie d'ouverture économique, tirée entre attraction et répulsion, entre enthousiasme et refus³. Tiraillement qui aboutit – dans un réflexe quasi atavique – à la construction d'une altérité indépassable, une altérité radicale.

La sortie de la religion qui caractérise notamment les sociétés européennes semble buter sur les multiples « retours du religieux » faisant irruption partout ailleurs. Mais ces termes précis sont pour certains (Michel, 1994) l'origine même de notre méconnaissance et de notre incapacité à analyser ces manifestations. Car ce raisonnement téléologique (sortie du religieux – sécularisation – modernisation) est à l'évidence la quintessence de la pensée euroéo-centrée, qui met à jour l'absolu hiatus ontologique entre deux visions antinomiques du processus religieux : religion comme croyance métaphysique individuelle et subjectivée, telles qu'elles sont respectées justement dans un état séculier à l'Occidental ; religion comme mode de

2. Ce court-métrage documentaire s'intitule *Où en êtes-vous Barbet Schroeder ?* (2017), réalisé par Barbet Schroeder à la demande du Centre Pompidou. Dans ce documentaire on peut notamment entendre le réalisateur prononcer les phrases suivantes : « Le 15 décembre 2012 en fin de journée j'ai découvert que l'un des lieux les plus chéris de mon enfance et de mon adolescence avait été détruit à tout jamais. [...] Après quelques jours sans dormir, il me restait pratiquement que la haine pour mon voisin responsable du crime. Il m'avait trahi en me disant qu'il s'agissait d'un simple nettoyage d'arbres morts sur ma propriété. Toute ma vie j'avais miraculeusement évité la haine, peut-être grâce à la fréquentation du bouddhisme qui m'avait même mené en pèlerinage à l'âge de vingt ans sur les lieux du Bouddha, en Inde. [...] Pour faire disparaître cette haine grandissante qui me rendait fou, au point d'interrompre toutes mes nuits par des visions d'arbres coupés, il était temps de revisiter sérieusement le Bouddha. Il avait toujours été pour moi le dernier refuge, puis avec les ans, la dernière illusion. C'était maintenant de la haine dont je voulais me débarrasser. » (Schroeder, 2017).

3. Le pays ne connaît une ouverture de la société civile et du processus démocratique que depuis 2014. De plus, la guerre civile, qui a connu de multiples variations en fonctions des fronts et des ethnies impliquées a perduré dans la période de réformes politiques, et s'est même intensifiée dans certaines régions du pays. Le gouvernement et la junte militaire continuent à exercer un strict contrôle sur le développement économique malgré l'arrivée de l'opposition au pouvoir en 2016. Les inquiétudes quant à la disparition supposée du bouddhisme en Birmanie sont intrinsèquement articulées à l'ouverture économique en plein essor après cinq décennies de dictature militaire, et à l'incertitude quant à la nouvelle direction prise par la Birmanie et le potentiel détournement de cette nouvelle richesse par des communautés qualifiées d'indésirables – les Rohingyas en premier lieu.

structuration des communautés selon l'altérité sacrée (Gauchet, 2015), mode plurimillénaire hétéronome mis à mal par le processus de mondialisation-occidentalisation. « Mondialisation » veut dire l'obligation d'assimiler en quelques décennies une mutation gigantesque qui a pris cinq siècles en Occident ! Devant ce défi de la « modernité », de nombreux courants religieux vont opérer un insécable refus pour empêcher l'implosion du tissu social traditionnel. Ce sont ces vellétés qui sont traduites par le terme de « fondamentalisme » et mises en scène dans ce documentaire. Ainsi, ce réveil du religieux dans sa forme élémentaire, ces aspirations à retrouver une vérité originelle selon la règle sacrée, vérité considérée comme menacée et mise à mal par les processus d'acculturation et de migration, sont à l'œuvre dans l'ensemble des traditions spirituelles avec des intensités et des usages variés. Ce documentaire, comme si nous en avions encore besoin pour nous en convaincre, nous apprend – dans le prolongement des travaux de Fredrik Barth (1999), que les frontières ne sont pas dessinées à l'aune de différences relevées, mais que c'est l'inverse qui est vrai. Si des différences sont relevées ou inventées, c'est parce que les frontières ont été dessinées de façon rationnelle permettant de justifier des émotions négatives : le ressentiment et la haine. Cette haine apparaît dans le documentaire sous couvert de routine monastique et notamment de sermons : « croire et aimer 969 ».

Schroeder nous donne à voir comment le mouvement 969 commença à gagner en influence et en popularité avec la polémique du boycott des commerces musulmans, lorsque Wirathu exhorta ses coreligionnaires à embrasser une perspective nationaliste dans chaque fait et geste de la vie quotidienne. Après cela, les autocollants 969 sont rapidement devenus omniprésents dans tout le pays, avec des livres, des brochures et des DVD de sermons monastiques, tous commercialisés avec le même logo emblématique⁴. Plus précisément, le mouvement 969 a été lancé et baptisé ainsi en 2012 par des moines qui en ont ainsi forgé l'héraldique : ajoutant le drapeau bouddhique (du *Bouddha sāsana*) et les piliers d'Ashoka, plus particulièrement celui de Sarnath (qui marque l'endroit où Gautama Bouddha aurait enseigné pour la première fois son dhamma, ou dharma, constituant ainsi la genèse du Sangha bouddhiste), un des symboles de l'Inde. Les moines qui prônent le boycott invoquent le numéro 969 non seulement comme symbole bouddhiste, mais aussi comme une référence numérolologique au nombre 786, une représentation de l'expression islamique « *Bismillah Rahmane ne Rahim* » (« Au nom de Dieu, le gracieux, le miséricordieux ») utilisé comme

4. Les nouvelles technologies du numérique sont intensément utilisées par les moines birmans. Wirathu est, parmi eux, le plus prolifique sur les réseaux sociaux : il compte près de 40 000 followers sur sa page Facebook (Schonthal et Walton ; 2016). Cette page est principalement utilisée pour poster des messages relatant les supposées violences musulmanes faites à la population bouddhiste. Le mouvement 969 et MaBaTha accordent une importance considérable du point de vue financier à la production et la diffusion de clips vidéo directement postés après les sermons sur les réseaux sociaux.

un raccourci commun en Birmanie. Beaucoup d'entreprises musulmanes (en particulier les restaurants) affichent le nombre comme un moyen d'indiquer qu'ils servent de la nourriture halal. Cependant, les critiques bouddhistes considèrent ces signes ostensibles d'appartenance religieuse comme des instruments de la collusion économique et politique musulmane, des signes qui encourageraient les musulmans à être centrés sur leur communauté dans leurs pratiques commerciales et de socialisation. Au sein du mouvement 969, cet affichage religieux renforcerait les croyances déjà existantes selon lesquelles les musulmans ne sont pas intégrés dans la communauté nationale et manqueraient de patriotisme. Cette suspicion est d'autant plus renforcée que dans le bouddhisme, il n'y a pas de concept comparable à l'Oumma, la communauté de croyants. Réseau décentralisé d'activistes, le 969 va faire germer en juin 2013 un groupe politique plus formellement organisé, l'Organisation pour la Protection de la Race et de la Religion, plus connu sous son acronyme birman MaBaTha. Bien que distinct de 969, MaBaTha peut être considéré comme son pendant politique et institutionnel, créé en réaction de l'interdiction pour le mouvement 969 d'utiliser ses symboles dans des manifestations politiques. Les moyens d'action de 969 se caractérisent principalement par une présence affichée dans la société civile, notamment par l'organisation de boycotts anti-musulmans, la distribution de subsides aux populations bouddhistes, et la mise en place d'enseignements religieux destinés à la jeunesse et la construction de « Dhamma Schools », regroupant près de 300 000 étudiants. Leur discours est tourné contre la corruption et le communautarisme des minorités musulmanes et entretient le sentiment que ceux-ci ne font pas part du corps national. Le mouvement MaBaTha est identifié comme agissant sur la scène politique nationale, avec son dispositif de quatre projets de lois très controversées concernant la race et la religion, limitant strictement les mariages interconfessionnels, les conversions religieuses, interdisant la polygamie et autorisant le contrôle démographique des populations musulmanes. Ces projets de loi ouvertement antimusulmans furent âprement discutés mais seront finalement validés et mis en application en 2015.

Les mouvements 969 et MaBaTha ont également marché côte à côte à de nombreuses occasions. Ils ont par exemple apporté leur soutien au président Thein Sein à l'expulsion de plusieurs milliers de Rohingyas dans les pays voisins ; ils ont protesté contre l'établissement d'une antenne de l'Organisation pour la coopération islamique, accusée de vouloir interférer dans la politique intérieure birmane en faveur des minorités musulmanes ; ils se sont insurgés en 2015 contre la décision de certaines autorités locales d'autoriser les Rohingyas et autres musulmans à voter pour les référendums et les élections législatives⁵ ; face à la contestation des organisations non bouddhistes prenant la défense des

5. Cette décision sera jugée ultérieurement comme anticonstitutionnelle par le tribunal constitutionnel birman.

musulmans, 969 et MaBaTha vont trouver en eux un nouvel opposant politique sur qui cristalliser le ressentiment de la population. Wirathu va les considérer comme des « traîtres » à la solde des ONGs internationales vus comme une autre grande menace par les nationalistes birmans⁶. Les rhétoriques de 969 se concentrent sur la lutte contre les influences occidentales et musulmanes venues saper la souveraineté des Birmans. Enfin leur coup d'éclat le plus récent est d'avoir racheté les licences de dizaines d'abattoirs tenus par des musulmans afin de provoquer la banqueroute de leurs activités.

Le choix des images – souvent violentes – contraste nettement avec les lents travellings qui nous donnent à entendre, « la petite voix bouddhiste », à laquelle Bulle Ogier donne vie, utilisant un « nous » bouddhiste imaginé en contrepoint de la trajectoire si provocante de Wirathu. On reconnaîtra dans ce film les rouages universels de l'exclusion, de la négation de l'autre, de la violence et du crime collectif, c'est-à-dire de la contradiction criante entre notre situation quasi cosmopolitique qui est une situation critique et la quasi-absence de conscience, vision ou attitude cosmopolitiques (Beck, 2001). Ce problème est, selon le philosophe Ulrich Beck, à la racine de nos dilemmes actuels les plus lancinants et de nos préoccupations et inquiétudes les plus taraudantes. Tout indique que nous éprouvons énormément de mal à sortir de l'antagonisme « nous » / « eux » comme mode humain d'être au monde. À travers ce documentaire, Schroeder nous montre que la situation contemporaine du nationalisme bouddhiste de la Birmanie est traversée par un courant de retour vers la tradition religieuse comme palimpseste à brandir face aux assauts de la mondialisation « occidentaliste » et « islamisante ». Appadurai suggère ainsi que « les minorités sont l'outil cathartique pour de nombreux États sur l'anxieuse question de leur marginalité croissante, dans un monde de méga-États, de flux économiques dérégulés et de souverainetés compromises » (Appadurai, 1996 : 35). Cet auteur utilise le concept d'« identités prédatrices », c'est-à-dire des identités considérant l'Autre comme une menace à leur unité : la peur des ethnies majoritaires de se retrouver dans un futur proche au rang de minorités est une des raisons fondamentales à la montée des tensions et des violences.

Hadrien Schmitt⁷ et Anthony Goreau-Ponceaud⁸

6. Le montage complexe du documentaire de Schroeder nous donne à entendre certaines des voix, dissidentes de Wirathu : celles des moines contestataires de 2007 qui réfutent que leur mouvement fondamentalement spontané ait été inspiré par l'agitateur, du fond de sa prison, celles des moines qui sans se faire remarquer sont intervenus de leur personne pour protéger les musulmans, notamment à Mandalay, en juillet 2014, et celles des activistes des droits de l'homme occidentaux qui font état de la situation sur le terrain.

7. Diplômé de Sciences Po Bordeaux, actuellement en master 2 AMO (Asie Méridionale et Orientale) à l'EHESS.

8. Maître de conférences, Université de Bordeaux ; « Les Afriques dans le monde », UMR 5115 CNRS/Sciences Po Bordeaux ; mél : anthonygoreau@yahoo.fr.

Bibliographie

Appadurai A., 1996 - *Modernity at large. Cultural dimension of Globalisation*. University of Minnesota : Minnesota University Press, 248 p.

Barth F., 1999 - « Les groupes ethniques et leurs frontières ». In : P. Poutignat et J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*. Paris : PUF (1^{er} éd : 1995), 213 p.

Beck U., 2001 - *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*. Paris : Aubier, 521 p.

Gauchet M., 2015 - « Les ressorts du fondamentalisme islamique », *Le Débat*, n° 185, p. 63-81.

Michel P., 1994 - *Politique et religion : la grande mutation*. Paris: Albin Michel, 178p.

Schonthal B. et M. J. Walton, 2016 - « The (New) Buddhist Nationalisms ? Symmetries and Specificities in Sri Lanka and Myanmar », *Contemporary Buddhism*, vol. 17, n° 1, p. 81-115. DOI : 10.1080/14639947.2016.1162419.