

## COMPTES RENDUS

**DOAN Cam Thi (Đoàn Cẩm Thi), « Un moi sans masque ». *L'Autobiographie au Vietnam (1887-1945)*, Paris, Riveneuve, 2019, 236 p.**

Comme l'indique son titre, cet ouvrage de Đoàn Cẩm Thi, professeur de littérature vietnamienne moderne à l'Inalco, se propose de fixer les premiers jalons (p. 11) d'une histoire de l'autobiographie, au sens propre du terme, au Vietnam, entre 1887 et 1945. Prenant pour limite inférieure 1887, date de la parution de *L'histoire de Lazaro Phiền*, « texte fondateur de la littérature du moi » (p. 25) dû à l'auteur catholique Nguyễn Trọng Quản (1865-1911), l'étude se polarise sur les années 1940-1945, « qui marquent une véritable éclosion du genre » (p. 25). Comme dans nombre de pays européens ou colonisés, cette émergence accompagne l'affirmation nationale et la standardisation linguistique à travers les textes imprimés (pp. 67, 204, 208<sup>1</sup>) et s'achève pratiquement avec la mondialisation néo-libérale (pp. 67, 204, 208).

La période envisagée par le présent ouvrage est celle de la promotion de l'autobiographie en genre littéraire, qui donne lieu à une redéfinition des écritures personnelles et de la littérature vietnamienne, et se caractérise par l'existence d'autobiographies d'écrivains (p. 35). Rien d'étonnant dès lors si Đoàn Cẩm Thi s'appuie de manière privilégiée, pour ne pas dire exclusive, sur les analyses théoriques de Philippe Lejeune « dans une mise à l'épreuve critique » (p. 25) en se proposant de les « transposer au contexte vietnamien » (p. 30). Un double souci de précision conceptuelle et de repérage historique motive ce recours au *Pacte autobiographique*<sup>2</sup>. Pourtant, loin de formuler une définition originale de l'autobiographie, comme le suggère Đoàn Cẩm Thi à la suite de très nombreux interprètes (pp. 25, 29, 136), Lejeune reconnaît avoir puisé sa définition dans le Larousse<sup>3</sup>, afin de distinguer l'autobiographie « au

<sup>1</sup> Voir également *L'imaginaire national* de Benedict Anderson (ANDERSON, Benedict, *L'imaginaire national*, Paris, La Découverte, 2002, 215 p.) ainsi que *Self and Nation* de C.-W. Watson (WATSON, Conrad William, *Self and Nation*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2000, 257 p.).

<sup>2</sup> LEJEUNE, Philippe, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Éditions du Seuil, [1975] 1996, 382 p.

<sup>3</sup> IDEM, *Signes de vie, Le Pacte autobiographique 2*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, p. 21.

sens strict du terme » (pp. 78, 81, 105) des autres formes d'écritures personnelles. L'autobiographie se distingue génériquement des mémoires, des journaux, des lettres et des romans à la première personne. Elle serait, génétiquement, le fruit de la modernité européenne et aurait surgi tardivement au XVIII<sup>e</sup> siècle avec *Les Confessions* de Jean-Jacques Rousseau, se démarquant d'une antique tradition d'écriture introspective représentée par l'œuvre homonyme de Saint Augustin.

Ce recours à l'œuvre immense de Philippe Lejeune pour étudier les autobiographies vietnamiennes n'est cependant pas sans risques. D'abord, elle conduit Đoàn Cầm Thi à postuler l'extériorité d'un genre littéraire supposé « occidental » aux contenus empiriques asiatiques qu'il est censé informer (pp. 36, 63). Ensuite, elle implique une téléologie. Le modèle de l'autobiographie occidentale apparaît comme une sorte d'idéal asymptotique que les œuvres orientales, en l'occurrence les trois œuvres vietnamiennes dont traite l'ouvrage de Đoàn Cầm Thi, s'efforceraient d'approcher (pp. 115, 134, 137, 140). Enfin, une théorie élaborée sur un corpus littéraire occidental ne peut jamais être que la théorie de ce corpus. S'accordant dès son premier ouvrage paru en 1971 avec Georges Gusdorf pour affirmer le caractère exclusivement occidental du genre autobiographique, Lejeune entendait, dans un premier temps se limiter aux « Belles lettres ». À la différence de Đoàn Cầm Thi, son approche ultérieure des récits de vie, des journaux, des autobiographies de ceux qui n'écrivent pas et des mémoires publiés à compte d'auteurs, et la définition plus ouverte qu'il donnera en conséquence du genre autobiographique, me semblent constituer une avancée (pp. 28-30).

Philippe Lejeune partage son premier postulat (dimension exclusivement occidentale de l'écriture de soi) mais non son second (dimension exclusivement littéraire de l'autobiographie *stricto sensu*) avec Georges Gusdorf<sup>4</sup>. Or ce premier postulat serait lié au caractère purement occidental des notions de sujet, d'individu et de personne. À cet égard, on saluera l'effort auquel se plie Đoàn Cầm Thi pour distinguer ces concepts (p. 11), en se démarquant de l'approche d'un Denys Lombard, qui les amalgame dans quelques pages, néanmoins stimulantes, du *Carrefour javanais*<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> GUSDORF, Georges, *Lignes de vie 1, Les écritures du moi*, Paris, Odile Jacob, 1991, 430 p. ; *Lignes de vie 2, Auto-Bio-Graphie*, Paris, Odile Jacob, 504 p.

<sup>5</sup> LOMBARD, Denys, *Le Carrefour javanais. Essai d'histoire totale*, tome II, *Les réseaux asiatiques*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990, pp. 155-156 et 161-162. Cet historien majeur omet en effet de distinguer entre le « moi » et le « Soi », l'« individu » et la « personne », notions que la langue arabe, puisqu'il s'agit aussi d'elle dans ce second tome du *Carrefour javanais*, s'efforce de distinguer.

L'étude de l'autobiographie présuppose en effet une anthropologie philosophique. Si la philosophie et a fortiori les ainsi nommées « sciences humaines » ne sauraient atteindre l'univocité, faute de disposer d'un langage formel, un consensus se fait néanmoins jour pour situer le « sujet » sur le plan ontologique et métaphysique, tandis que les notions antagonistes d'individu et de personne relèvent de la sphère pratique, c'est-à-dire de la morale, du droit et de la politique. Le rôle joué par les écrivains vietnamiens de confession catholique (pp. 21, 25, 68, 107, 131), et plus généralement par l'école coloniale française, dont deux des auteurs étudiés par Đoàn Cầm Thi furent les élèves (p. 201), semble de nature à confirmer le parti pris de Philippe Lejeune, rattachant prioritairement l'autobiographie à l'Occident européen.

Mais ce préjugé tenace est implicitement ébranlé par Đoàn Cầm Thi, qui met en avant deux séries de faits. D'une part, elle explore les moyens avec lesquels la langue vietnamienne exprime et définit un sujet non-occidental (pp. 7-11). Les termes *thân* et *mình* font référence au corps propre du sujet d'énonciation (pp. 14, 59). Une telle proximité sémantique se retrouve en malais avec le pronom *awak*, et atteste, s'il en était besoin, du caractère indexical du pronom de la première personne. Đoàn Cầm Thi montre, d'autre part, que l'apport indéniable de l'Occident s'est inscrit dans un cadre préconstruit par la tradition littéraire vietnamienne et refaçonné par les influences rivales de la Chine et du Japon (pp. 74, 80). En évoquant ce « réseau extrême-oriental » (p. 208), qui a formé nombre d'écrivains vietnamiens, elle procède à un juste rééquilibrage des perspectives (p. 76), contrebalançant l'approche initiale de Philippe Lejeune par celles de Michel Espagne, Emmanuel Lozerand et Pierre-François Souyri<sup>6</sup>. À l'encontre de toute tentation « orientaliste » vantant la soi-disant « influence civilisatrice de l'Occident », son ouvrage met en avant la pluralité des héritages et la dimension foncièrement dialectique de leurs interactions avec la culture locale. Ces considérations théoriques, qui forment la trame de l'essai de Đoàn Cầm Thi, servent, comme nous l'avons dit, de fil conducteur à trois monographies de romanciers exemplaires, dont les deux derniers furent formés par l'école coloniale (p. 201).

Le premier d'entre eux, Nguyễn Hồng (1918-1982), occupe une position doublement centrale. Le chapitre qui lui est consacré est situé au cœur d'un ouvrage qui emprunte précisément son titre, « *Un moi sans masque* », à cet auteur (pp. 112, 128). L'expression manifeste une rupture avec la tradition

---

<sup>6</sup> ESPAGNE, Michel & AUBERT-NGUYEN, Hoai Huong (dir.), *Le Vietnam, Une histoire de transferts culturels*, Paris, Demopolis, 2015, 324 p. ; LOZERAND, Emmanuel (dir.), *Drôles d'individus. De la singularité individuelle dans le Reste-du-Monde*, Paris, Klincksieck, 2014, 580 p. ; SOUYRI, Pierre-François, *Moderne sans être occidental : aux origines du Japon d'aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2016, 496 p.

locale d'écriture de soi pseudonyme (p. 110) ainsi qu'un élargissement impudique de la pratique religieuse de la confession auriculaire (p. 107). Évoquant effrontément la sexualité dans un souci de véracité rappelant Jean-Jacques Rousseau (pp. 148-149), cet écrivain catholique évoque à la fois son attachement œdipien à sa mère adultère et sa révolte contre l'ordre social établi (pp. 107, 112, 146). Une telle expression de sentiments inavouables conduit Đoàn Cầm Thi, dans le droit fil de Philippe Lejeune, à analyser ce récit d'enfance en faisant référence de manière très appuyée à l'irréfutable théorie psychanalytique (pp. 113, 119-120, 124-126, 142). En outre, la protestation de cet « écrivain voleur » (pp. 104, 117), dont le portrait n'est pas sans nous rappeler celui de Jean Genet<sup>7</sup>, débouche sur une relecture sociale de son œuvre (pp. 150-152), qui prend le parti des victimes en dénonçant la famille traditionnelle (pp. 106, 114). Ce dernier trait nous fait penser au romancier chinois Ba Jin<sup>8</sup>, et suscite un rapprochement avec son cadet Tô Hoài (1920-2014).

Contrairement à son compatriote catholique, cet écrivain communiste n'est pas fasciné par la figure maternelle, mais par l'image d'un père absent, qu'il rend responsable de son homosexualité (pp. 165-168, 171, 193). Son orientation sexuelle et son maniement de l'ironie conduisent Đoàn Cầm Thi à le rapprocher ponctuellement d'André Gide<sup>9</sup> (pp. 162, 175). Mettant en avant la temporalité de l'écriture de soi (pp. 158-161), Đoàn Cầm Thi montre bien comment Tô Hoài s'est livré à une incessante réécriture, à un constant remaniement de ses textes et de l'image de soi qu'il y livre (pp. 196, 200), en réaction à la double censure qu'a dû affronter son œuvre : celle du pouvoir colonial et celle du régime communiste (pp. 156, 190-192). Ce chapitre donne également lieu à d'intéressants aperçus concernant la relation de l'autobiographie à la photo portrait (pp. 163-167).

Malgré la subtilité de cet écrivain, et des analyses qui lui sont consacrées, le plus original et le plus profond des trois auteurs évoqués dans l'ouvrage, nous paraît incontestablement Tản Đà (1889-1939), qui fait l'objet du premier chapitre. Ce dernier est absolument central, dans la mesure où il représente une « mutation » radicale (p. 34), une « nouvelle conception de la littérature » vietnamienne (pp. 100-101) érigée en Absolu, dont témoigne l'émergence de l'autobiographie « au sens strict du terme » (p. 81), promue en genre littéraire autonome, émancipé de toute tutelle d'ordre religieux, moral ou politique (p. 42). Formé dans la tradition mandarinale, mais ayant échoué au concours (p. 56), Tản Đà se présente comme un lettré confucéen métamorphosé en « auteur au sens moderne » (pp. 32, 41, 65). Et son autobiographie apparaît

<sup>7</sup> GENET, Jean, *Journal du voleur*, Gallimard, Paris, [1949] 1982, 305 p.

<sup>8</sup> Cf. *inter alia* : PA Kin (Ba Jin), *Famille*, Paris, Le Livre de Poche, 1989, 380 p.

<sup>9</sup> GIDE, André, *L'immoraliste*, Paris, Gallimard, [1928] 1972, 181 p.

d'abord comme celle d'un écrivain (pp. 35, 65). Centrée sur la formation de sa personnalité, signifiée par son nom propre (pp. 44, 62)<sup>10</sup>, cette parodie de récit initiatique vise à décrire sa « venue au monde en artiste » (pp. 60-61). Ce geste inaugural conduit Đoàn Cầm Thi à souligner les « affinités » qu'entretient l'œuvre de cet auteur avec celle de Jean-Jacques Rousseau (pp. 52-53), « puisque l'un et l'autre ont fondé le genre autobiographique dans leur propre culture » (p. 90). Mais s'agit-il ici d'une simple analogie ou d'une véritable inspiration, résultant d'une lecture du philosophe genevois par l'écrivain vietnamien (p. 90) ? Đoàn Cầm Thi rappelle, par ailleurs, que le transfert de Rousseau au Vietnam ne provint pas directement de la métropole, mais transita par la Chine et le Japon (pp. 34, 71, 73-74), les autorités coloniales s'étant efforcées d'abord d'interdire aux autochtones l'accès à sa pensée émancipatrice.

Tân Đà correspond exemplairement à l'approche de Đoàn Cầm Thi, considérant, à la suite de Philippe Lejeune, l'autobiographie littéraire comme un « genre nouveau » que cet auteur aurait le premier cherché à « acclimater » au contexte socio-culturel vietnamien (p. 190). De manière assez classique, l'expression de l'identité individuelle est solidaire de celle de la Nation et de l'affirmation de la langue nationale (pp. 67, 189), se heurtant à la domination coloniale ou impériale. Mais, après quarante ans de réunification et de déni de démocratie, et non sans lien avec une mondialisation néo-libérale qui n'a pas épargné les pays communistes, se fait jour un certain désenchantement qui subvertit ce moment inaugural de l'écriture de soi, solidaire d'une refondation de la littérature en un art autotélique. L'autobiographie tend alors à céder la place à l'autofiction, tandis que la scène littéraire est largement investie par des auteurs féminins (p. 209). Une telle mutation se retrouve dans d'autres cultures (France, Indonésie, monde arabe, etc.) et donnera sans doute lieu à une nouvelle étude de Đoàn Cầm Thi faisant suite à « *Un moi sans masque* ».

Étienne NAVEAU

---

<sup>10</sup> « Le sujet profond de l'autobiographie, c'est le nom propre » (Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, op. cit., p. 33).

**Johann GREMONT, *Maintenir l'ordre aux confins de l'Empire. Pirates, trafiquants et rebelles en Chine et Viêt Nam, 1895-1940*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2018, 336 p.**

L'auteur questionne la réalité et l'efficacité du contrôle par la France de la frontière terrestre entre le Viêt Nam et la Chine entre 1895 et 1940. La conquête du Tonkin par la France avait largement été motivée par des considérations économiques, profiter des ressources minérales locales, et stratégiques, avec le projet d'annexion du Yunnan en Chine du Sud. Si les industriels Français lorgnent sur le potentiel économique chinois<sup>11</sup> et ses capacités d'exportation vers le Tonkin via deux lignes de chemin de fer, l'administration coloniale protège le domaine colonial en installant un type de frontière qui n'existait pas dans cette partie du monde.

La France introduit alors en Asie la notion de frontière fermée<sup>12</sup> et l'impose à l'ancienne puissance tutélaire du Viêt Nam, la Chine, par une série d'accords diplomatiques (1885 et 1895). L'institutionnalisation du double contrôle, français et chinois, est analysée dans la première partie de l'ouvrage. Cette ligne terrestre longue de 1 440 km est matérialisée par des bornes et protégée par un réseau de postes militaires. L'auteur analyse la stratégie de l'armée coloniale qui doit assurer l'imperméabilité de cette ligne ; elle installe donc des points de contrôle dirigés par des gradés français, commandant des supplétifs autochtones. L'installation de ces postes dépend des contraintes naturelles, le relief étant le principal obstacle à leur édification en grand nombre, interdisant par exemple une équidistance entre chaque élément du dispositif.

Mais cette délimitation spatiale ne correspond pas au schéma mental des vingt-huit ethnies qui vivent à cheval sur cette frontière et se retrouvent séparées par un dispositif administratif déroutant. La gestion du voisinage entre peuples se trouve totalement bouleversée<sup>13</sup>. Avant 1895, cet espace de contact était ouvert, permettant les échanges économiques et des mariages entre individus vivant en Chine et au Viêt Nam ; la frontière entre la Chine et ce qu'elle considérait comme son état vassal, était avant la colonisation, une zone rassemblant des populations homogènes. Celles-ci tentent de poursuivre

---

<sup>11</sup> KLEIN, Jean-François, *Ulysse Pila, « vice-roi de l'Indochine », des routes de la soie aux coulisses du pouvoir colonial, 1837-1909*, Villeurbanne, Editions du Zeugma, 2017, 348 p.

<sup>12</sup> NGUYEN Thi Hanh, *Les conflits frontaliers sino-vietnamiens de 1885 à nos jours*, Paris, Demopolis, 2108, 412 p.

<sup>13</sup> BROCHEUX, Pierre & HÉMERY, Daniel, *Indochine, la colonisation ambiguë, 1858-1954*, La Découverte, 2007, p. 72.

leur mode de déplacement ancestral en dépit de l'apparition d'un quadrillage frontalier moderne.

La deuxième partie de cette étude analyse les raisons de la porosité de cette nouvelle frontière. Le dispositif militaire est un maillage ponctuel aux effets très limités sur les trafics, incapable d'interdire les incursions d'individus isolés ou de véritables bandes armées. En dehors des passages les plus fréquentés, la frontière restait floue et largement hors contrôle, ce dont profitent ceux que l'auteur présente comme des bandits, des pillards et des malandrins. Il convient d'ajouter que cet espace est aussi utilisé par des Vietnamiens anticoloniaux formés à Canton par Hô Chi Minh puis aidés par l'URSS dans les années 1930<sup>14</sup> : leurs allers et retours sont scrutés par la Sûreté générale qui établit des cartes identifiant les points de passages terrestres et maritimes. Les rapports de la police coloniale mentionnent aussi le nombre d'arrestations sur la frontière ; mais le fait que ces individus soient aussi appréhendés à Hanoi voire à Saigon démontre que les mailles du filet répressif sont trop lâches et souvent inopérantes au nord du Tonkin.

Les deuxième et sixième chapitres mettent en valeur le rôle essentiel de ces nouveaux gardiens de frontière<sup>15</sup>, les partisans. Ce sont d'anciens supplétifs de l'armée coloniale, qui acceptent cet emploi temporaire, ô combien essentiel dans le maintien de la sécurité de leur habitat. De plus ces hommes sont des « collaborateurs » ruraux<sup>16</sup> qui connaissent parfaitement le milieu dans lequel ils vivent et sont de redoutables adjoints des forces de police coloniale lors des traques de fugitifs. Il ne s'agit plus ici uniquement de potentats locaux investis de ce pouvoir régalien par la Cour de Hué mais d'auxiliaires vietnamiens du nouveau pouvoir colonial. Bien qu'ils n'apparaissent pas nominativement dans les rapports des postes frontaliers, leur nombre, leur présence plus visible que celle des unités coloniales et leur efficacité relative font d'eux des acteurs essentiels du maintien de l'ordre dans cet espace sensible. Leur présence dans les rangs de l'armée française est durable, y compris lors de la guerre d'Indochine<sup>17</sup>, mais leur mission essentielle devient statique, auprès d'un pont ou d'une route et non plus dynamique comme dans la première moitié du siècle.

---

<sup>14</sup> FOSSARD, Brice, *Les Sports, le scoutisme et les élites indochinoises. De l'entre-soi colonial à la libération nationale (1858-1945)*, thèse de doctorat, 2017, pp. 396-398.

<sup>15</sup> NGUYỄN Thị Hải, *La marche de Cao Bằng*, « La Cour et les gardiens de frontières, des origines aux conséquences de la réforme de Minh Mạng », Paris, Inalco Presse, 2018, 278 p.

<sup>16</sup> Contrairement aux collaborateurs citadins analysés par BRUNSCHWIG, Henri, *Noirs et Blancs dans l'Afrique noire française ou comment le colonisé devient le colonisateur (1870-1914)*, Paris, Flammarion, 1983, 283 p.

<sup>17</sup> CADEAU, Ivan, *La Guerre d'Indochine. De l'Indochine française aux adieux à Saigon, 1940-1956*, Paris, Tallandier, Texto, 2019, p. 206.

Une typologie des trafiquants est ensuite proposée dans la cinquième partie. Le portait des pirates, étape passionnante de ce livre, nous fait entrer dans une histoire au ras des hommes. Certains étaient discrets et invisibles, d'autres avaient un statut social et pignon sur rue. Les sources utilisées proviennent de l'armée coloniale qui a très peu analysé ceux qu'elle pourchassait. Le qualificatif le plus fréquent dans les rapports des militaires établis après la phase de « pacification » étant « pirates », l'auteur nous propose de lui substituer trois autres noms qui permettent de mieux saisir les contours d'un groupe social particulier : « contrebandiers » pour la criminalité économique ; « rebelles » pour les opposants politiques ; « bandits » enfin pour les individus vivant en marge de la société du produit de leurs rapines. L'ethnographie des groupes de pirates est succincte ; pour la compléter le lecteur pourra se reporter vers les travaux de Michael P. M. Finch sur le vivier de recrutement principal, la paysannerie pauvre et les déserteurs de la milice coloniale ou des Tirailleurs annamites.

Si le monde des trafiquants a continué à prospérer malgré la surveillance de la frontière jusque dans les années 1930, le lecteur découvrira peu d'informations sur les raisons de la disparition progressive des bandes de pirates les plus puissantes. Il semblerait que l'armée française ait développé une stratégie d'accommodement afin d'une part, de ne pas se froisser avec les potentats locaux dont les réseaux courent de part et d'autre de la frontière et d'autre part, de ne pas sanctionner les petits trafics réalisés par les populations frontalières et certains partisans. Cela serait donc par la négociation que ces bandes les plus actives auraient été intégrées dans la gestion de la frontière par la France<sup>18</sup>, en contrepartie de la légitimation de leur autorité et du prélèvement d'impôts sur les populations locales.

Cet ouvrage aborde donc surtout la question des trafics et de leurs dynamiques en dépit de l'apparition d'un système étatique qui se prétend hermétique. Cette étude très originale appelle une contrepartie, désormais les sinologues doivent proposer l'analyse de cette question vue du côté chinois<sup>19</sup> afin d'avoir une vue globale sur cette frontière si particulière.

*Brice FOSSARD*

---

<sup>18</sup> FINCH, Michael P. M., « 'Pirates' et Bandits vus par l'armée. Opposition irrégulière à la domination française au Tonkin à la fin du 19<sup>e</sup> siècle », *Presse de Sciences Po*, n° 20-21, 2019/1, p. 38.

<sup>19</sup> Ce que nous n'avons pas observé dans les publications proposées sur le site de la base chinoise CNKI.



**Aurore CANDIER (dir.), *Birmanie (Myanmar) 2010-2017 : un pays en transition ?*, Paris, Inalco Presses, 2020, 152 p.**

Bien que le birman y soit enseigné sur une base annuelle régulière depuis 1960, et que la France ait formé de nombreux chercheurs aux études birmanes notamment en anthropologie, en langue ou en histoire, il a fallu attendre 2020 pour que les Presses de l'Inalco publient un premier recueil collectif consacré aux évolutions de l'Union birmane sur la dernière décennie. L'ouvrage prend ainsi la suite du *Birmanie contemporaine* édité par G. Defert en 2008<sup>20</sup>, et de sa réactualisation de 2015 en anglais sous l'égide de F. Robinne et R. Égreteau<sup>21</sup>, l'un comme l'autre pilotés par l'IRASEC. Il s'inscrit de surcroît dans la lignée de nombreux travaux anglophones, comme ceux édités en 2014 par N. Cheesman, N. Farrelly et T. Wilson<sup>22</sup> ou en 2018 par J. Chambers, G. McCarthy et N. Farrelly<sup>23</sup>, auxquels l'on pourrait ajouter la dernière (2018) biographie en date – à notre connaissance – d'Aung San Suu Kyi sous la plume d'H.-B. Zöllner et R. Ebbighausen<sup>24</sup>.

Le présent recueil réunit cinq contributions de chercheurs français confirmés, traitant des années 2010-2017, soit une période qui va des législatives de novembre 2010<sup>25</sup>, qui concrétisent l'entrée en vigueur de la constitution de 2008, aux premières années de la mandature d'Aung San Suu Kyi, consécutive au triomphe de la NLD aux partielles d'avril 2012, puis aux élections de novembre 2015. La NLD, qui avait d'abord refusé de se faire réenregistrer comme parti politique en 2010, s'interdisant ainsi de participer aux élections générales, s'y était résigné en novembre 2011. On regrettera incidemment que les grandes lignes d'un processus politique qualifié de transition soient à peine esquissées dans l'introduction rédigée par Aurore Candier et Alexandra de Mersan. De surcroît, si le concept même de « transition économique » a fait

<sup>20</sup> Alias Stéphane Dovert, v. DEFERT, Gabriel, ed., *Birmanie contemporaine*, Paris & Bangkok, Indes Savanter & IRASEC, 2008, 475 p.

<sup>21</sup> EGRETEAU, Renaud & ROBINNE, François, *Metamorphosis, Studies in social and political change in Myanmar*, Singapour, NUS Press, 2015, 428 p.

<sup>22</sup> CHEESMAN, Nick ; FARRELLY, Nicholas & WILSON, Trevor, *Debating Democratization in Myanmar*, Singapour, ISEAS, 2014, 330 p.

<sup>23</sup> CHAMBERS, Justine ; MCCARTHY, Gerard & FARRELLY, Nicholas, *Myanmar transformed?: people, places, and politics*, Singapour, ISEAS Yusof Ishak Institute, 2018, 348 p.

<sup>24</sup> ZÖLLNER, Hans-Bernd & EBBIGHAUSEN, Rodion, *The daughter: a political biography of Aung San Suu Kyi*, Chiang Mai, Silkworm Books, 2018, 400 p.

<sup>25</sup> Voir WHELAN, Ryan D., *Burma election 2010: an election of generals: election summary report Burma parliamentary & local assembly elections November 2010*, Bangkok, Thai Action Committee for Democracy in Burma, 2011, 108 p. e-publication.

l'objet d'une abondante littérature<sup>26</sup> analysant le passage d'une économie marxiste ou socialiste à une économie plaçant le marché en position centrale – le présent recueil n'ayant d'ailleurs aucune contribution à caractère proprement macro-économique – l'ouvrage aurait gagné à préciser la nature même du processus engagé au Myanmar depuis 2010. Formellement, la mise en œuvre d'une économie de marché débute en mars 1989 au Myanmar par la révocation de la loi de 1965 instaurant le socialisme, laquelle ouvre la voie au développement d'un « capitalisme de copinage » (*crony capitalism*) et d'un actionnariat des grands corps de l'État et de leurs dirigeants à titre personnel – avec cette nuance que le marché parallèle n'avait jamais totalement disparu des zones sous contrôle gouvernemental et encore moins de celles administrées par les diverses guérillas. Discordance des temps, donc, entre « transition » économique et « transition » politique, deux processus largement disjoints n'en déplaise aux thuriféraires du libéralisme.

Ces limites une fois posées, une première contribution d'Aurore Candier aborde la notion même de réforme en Birmanie en comparant la terminologie birmane en vigueur sous le roi Mindon (r. 1852-1878) à celle utilisée au Myanmar depuis 2010. La démarche, d'ordre lexicologique et sémantique, consiste à « saisir la manière dont les élites locales se sont référées à leurs propres catégories pour réagir à l'irruption de la nouveauté » (p. 22). À l'époque précoloniale, les changements inaugurant chaque début de règne visaient à régénérer un ordre « socio-cosmique » par des procédures tant rituelles (couronnement) que politico-administratives, qualifiées pour les secondes de *shaung ywè* 'mise en œuvre', ici de l'*ekāraja* (p. 37) dont la renaissance suivait la destruction. À l'inverse, le terme de réforme en usage aujourd'hui a été forgé par les premiers lexicographes britanniques dans les années 1820 qui l'ont traduit par *pyou' pying*.

Les réformes entreprises par le roi Mindon, notamment sous l'égide du prince Kanaung<sup>27</sup>, qui posent les jalons d'une réforme fiscale (cadastre et taxes foncières) décalquant le système mis en place par les Britanniques en basse-Birmanie, ne sont pas qualifiées de *pyou' pying* par les élites birmanes. Il faudra attendre les années 1870 pour que ces dernières adoptent ce nouveau

<sup>26</sup> LAVIGNE, Marie, *The Economies of Transition: From socialist economy to market economy*, 1995, Londres, Macmillan, 389 p. ; HONG, Yingxin, « A Theory of Transition Economics », [in] *Id.*, *The China Path to Economic Transition and Development*, Singapour, Springer, 2016, pp. 3-19.

<sup>27</sup> Rappelons que le Prince héritier (*Einshemin*) Kanaung, jeune frère du roi Mindon, fut assassiné le 2 août 1866 par deux des fils de Mindon, les Princes Myingun (fils aîné de Mindon) et Myingondaing dans le bâtiment temporaire élevé au pied de la colline de Mandalay, où résidait le roi Mindon pendant la construction de son palais.

vocabulaire, renvoyant ainsi aux Britanniques leur propre représentations de la modernité (un terme dont on aurait aimé connaître la transposition en birman), alors même que ces derniers, qui contrôlent la basse-Birmanie et surveillent étroitement ce qui se passe à Mandalay, commencent à remettre en cause la politique de Mindon : une concomitance qui ne peut être totalement fortuite. Mindon ira jusqu'à tenter de son plein gré une expérimentation de type « parlementaire » de 1874 à 1878 tout en poursuivant l'introduction d'une fiscalité 'moderne'. La réforme va pour partie tourner court en raison des protestations des commerçants britanniques et de leurs affidés de basse et haute Birmanie, dont elle lèse les intérêts, et partant des pressions exercées par Londres.

Un basculement de même type de l'opinion publique occidentale (qui devient défavorable aux autorités birmanes), s'est opéré sous la présidence de Thein Sein en 2013-14 suite aux controverses relatives aux lois sur le mariage inter-religieux, puis à la publication du rapport de Human Rights Watch sur l'Arakan, avant de pencher à nouveau dans l'autre sens après la libération de milliers de prisonniers politiques. Les attentes démesurées de cette même opinion envers l'icône de la démocratie qu'était devenue Aung San Suu Kyi ont fait que le basculement négatif des médias s'est opéré plus vite, moins d'un an après l'accession de la NLD au pouvoir en 2016 et a perduré jusqu'à son éviction en 2021. Les réformes entreprises – qualifiées de *pyou' pying* ('yé) – lors de ces deux mandatures s'apparentent selon A. Candier au moins sur certains points à celles, cycliques, de début de règne des souverains de Konbaung. Thein Sein, puis la NLD, se sont eux aussi attaqués à la fiscalité. Il reste que de par le monde, indépendamment du 'régime d'historicité' qui prévaut dans la culture nationale, tout gouvernement élu ouvre sa mandature par des réformes pendant l'habituel 'délai de grâce' qui lui est accordé.

La seconde contribution (Stéphane Huard) inverse le regard en abordant un problème plus terre à terre, celui du retour des exploitations à leurs usagers « d'origine » – un terme qui correspond davantage à la réalité que celui de 'propriétaire' – dans une région qui constitue le principal grenier à riz birman : le delta de l'Irrawaddy. Pour lutter contre l'accaparement de la terre par les prêteurs sur gages, *chettyar* notamment, la constitution de 1947 fit en effet de l'État le seul propriétaire de la terre, les agriculteurs ne jouissant que d'un droit d'usage. La mise en place d'une économie 'socialiste' sous Ne Win a transformé les paysans en 'métayers' en leur imposant des quotas de livraisons obligatoires à l'État, dont le non-respect pouvait conduire à la perte du droit d'usage foncier. La réintroduction de l'économie de marché après 1988 s'est traduite par une première loi foncière (1991) allouant les terres disponibles à

des investisseurs privés. Reste que deux décennies plus tard, en 2011, 70% des terres transférées à des compagnies privées demeuraient en friche. Une seconde loi (2012) précisant les conditions d'allocation des terres libres a donc rouvert le dossier de la spoliation foncière, confié à une Commission d'enquête parlementaire, avec pour résultat la multiplication des conflits locaux. Ainsi, dans le village de Kyun Zoke, les paysans sont les métayers de la *Greenhouse Company* qui a repris (depuis 1998) 166 acres<sup>28</sup> de rizières et leur en a confié l'exploitation en échange d'un loyer payé en nature (de 5 à 10 viss<sup>29</sup> par acre selon qu'elle fournissait ou non des semences, engrais, etc.), loyer qui n'est au demeurant plus perçu depuis 2012. Si le gouvernement de la division d'Ayeryarwady, où se trouve ce village, devient après 2012 favorable aux droits des exploitants, la Commission parlementaire soutient ceux des usagers d'origine, appuyée à Kyun Zoke par la NLD. La question se complique en ce que le chantre de la restitution de la terre aux usagers d'origine à Kyun Zoke, demande en même temps à conserver les terres qu'il exploite en tant que métayer dans le village voisin, sans cette fois se mettre trop en avant – de quoi déconstruire les schématisations hâtives et reprendre l'analyse sous un autre angle que la seule règle de droit.

Dans une société réputée avant la colonisation pour la diffusion de l'écriture et la lecture et où l'on décompte officiellement 135 groupes ethniques 'nationaux' (par opposition aux populations d'origine chinoise ou indienne, ce qu'il faudrait préciser), la question de la langue d'enseignement semble d'entrée de jeu potentiellement clivante (Nicolas Salem-Gervais<sup>30</sup>). La situation est d'autant plus complexe qu'en introduisant un système éducatif hiérarchisé comprenant quatre systèmes d'enseignement de statut décroissant (anglais, bilingue anglais-vernaculaire, vernaculaire et monastique), la colonisation accouchait conjointement du nationalisme et d'une citoyenneté *bamar* qui pouvait s'avérer préjudiciable aux minorités les plus nombreuses disposant jusque-là d'un enseignement dans leur langue. Une fois la situation politique à peu près stabilisée, le système scolaire est réorganisé au début des années 1950, les minorités pouvant enseigner leur langue pendant les quatre années du primaire, et les élites conservant un accès à un enseignement bilingue anglais. La nationalisation de l'enseignement en 1962 et la

---

<sup>28</sup> 1 acre = 0,4 hectare.

<sup>29</sup> 1 viss = 1,632 kg.

<sup>30</sup> Voir sur ce sujet SALEM-GERVAIS, Nicolas & RAYNAUD, Mael, *Teaching ethnic minority languages in government schools and developing the local curriculum: Elements of decentralization in language-in-education policy*, Yangon, Konrad-Adenauer Stiftung, 2020, 184 p.

multiplication des guérillas ne suppriment pas pour autant l'enseignement en vernaculaires autres que le birman ; toutefois, dans les zones tenues par les guérillas, l'enseignement prend une tournure de plus en plus identitaire, soutenant un discours nationaliste anti-*bamar*. Ce n'est que sous le SLORC-SPDC, soit dans le courant des années 1990, que les langues minoritaires sortent des programmes officiels. Mais comme dans le même temps, les autorités tolèrent le développement d'un enseignement privé, l'enseignement des langues minoritaires ne disparaît pas complètement. La loi de septembre 2014 déléguant aux états et divisions de l'Union la gestion des programmes scolaires, l'enseignement en langue vernaculaire progresse, y compris dans les écoles publiques, mais avec un développement très inégal selon les territoires. L'enseignement du môn, une langue dotée d'un prestige historique, s'est ainsi davantage répandu que celui du shan, bénéficiant pourtant également d'une longue tradition écrite. Le danu, langue dont le lexique est à 80% commun avec le birman, et qui n'était pas écrite, a voulu revendiquer une identité propre au point de forger un alphabet danu, sur la base de caractères birmans. Dans les États de l'Union birmane, l'imbrication des ethnies est telle que seuls les villages sont à peu près homogènes au plan ethnique, ce qui rend la mise en œuvre d'un enseignement en vernaculaire 'minoritaire' particulièrement complexe, d'autant que les populations non-*bamar* n'en voient pas toujours l'intérêt, la maîtrise du birman et de l'anglais ouvrant seuls l'accès à la modernité et à la réussite. Se pose de surcroît la question du manque de personnels enseignants qualifiés autant que celle de leur financement – sans parler d'une éventuelle introduction des vernaculaires non-*bamar* dans les cursus du secondaire.

La reformulation d'un « nationalisme bouddhique radical » (Bénédicte Brac de La Perrière, ch. 5) a toutefois constitué depuis 2011 une source de conflit autrement plus sévère que celle des langues d'enseignement.

Le renoncement, qui confère au moine sa place éminente dans la société, fait qu'il dépend du reste de la société pour sa subsistance. Comme la royauté en constituait jadis le principal support matériel, l'éradication de la dynastie de Konbaung par les Britanniques a déstabilisé en profondeur le *sangha*, qui n'a pu, à l'indépendance, restaurer la relation symbiotique qu'il entretenait avec le pouvoir. Les dirigeants nationalistes appartenaient en effet à une élite urbaine convaincue des nécessités d'une réforme en profondeur de la société, y compris dans sa pratique du bouddhisme : ils ont ainsi centralisé l'administration des monastères (fondation du Conseil du *sasana* Bouddhique en 1950), quand le *sangha* recrutait en majorité dans les zones rurales. Les protestations des moines se sont traduites par un compromis en 1961 : un amendement de

la constitution de 1947, faisant désormais du bouddhisme la religion d'État. Mais après une tentative d'assassinat du général Ne Win en septembre 1977, des tensions internes au parti de la junte (*Lanzin*) et le retour de l'ancien Premier ministre Nu (juillet 1980) à Rangoon (toutes précisions qui auraient éclairé le lecteur), la situation de la Birmanie ne cesse de se tendre. Pour contrôler l'appareil bouddhique, Ne Win suscite une convention monastique nationale, laquelle crée une nouvelle administration religieuse, le *Sangha Maha Nayaka* ou *Mahana* « un corps de moines seniors dépendant du ministère des religions » (p. 94), visant à éradiquer toutes les structures antérieures. Après 1990, les dirigeants du SLORC tentent de restaurer la symbiose du pouvoir avec le *sangha* en multipliant les dons aux monastères (parallèlement à la reconstruction systématique des bâtiments emblématiques de la royauté, ce qui aurait également gagné à être mentionné<sup>31</sup>). Le « renversement du bol à aumônes » de 2007 et la présence de moines dans les manifestations à Yangon et dans plusieurs grandes villes, consécutives à une très forte hausse des prix<sup>32</sup> (doublement de l'essence, quintuplement du gaz), sont écrasés dans le sang. Il s'ensuit une propagation de « l'engagement social » au sein du *sangha*, singulièrement par une nouvelle génération de moines souhaitant prendre ses distances vis-à-vis d'une hiérarchie monastique formatée par les gouvernements militaires : la « défense du bouddhisme » se traduit alors par un « devoir moral d'opposition à la junte ». En retour, l'irruption des valeurs véhiculées par la modernité occidentale (libertés individuelles, droits humains) provoque un contre-courant bouddhiste ultranationaliste, qui émerge en 2012. Avec pour résultat fin 2012 le lancement (par le moine Wirathu) de la campagne 969 (index numérolgique des vertus du Bouddha)<sup>33</sup> – autocollant identifiant les commerçants bouddhistes au détriment des musulmans – qui atteint son paroxysme avec la multiplication de pogroms antimusulmans. Le mouvement se cristallise sous l'égide du *MaBaTha*, fondé (entre autres) en juin 2013 par Wirathu qui, au nom de la défense du bouddhisme, demande un droit de regard sur le politique, sans pour

<sup>31</sup> Le palais de Mandalay, d'abord, bombardé par les Britanniques pendant la Seconde Guerre mondiale, puis celui de Shwebo, symboles de la dynastie de Konbaung, enfin celui de Bago (Pegu), représentant celle de Toungoo, les trois étant reconstruits sur site et autant que faire se peut, à l'identique ; le palais de Pagan en revanche a été construit en modèle réduit (50%) sur un emplacement dont on est loin d'être sûr qu'il s'agisse bien de l'ancien palais. Ce processus de restauration symbolique culmine avec l'érection à Naypyidaw, capitale depuis le 6 novembre 2005, des statues monumentales des trois rois fondateurs, Anawratha (dynastie de Pagan), Bayinnaung (Toungoo) et Alaungpaya (Konbaung).

<sup>32</sup> Précisions données par l'auteur de la présente recension.

<sup>33</sup> P. 100. Sur la numérologie, voir notamment ROBINNE, François, « La notion de reste dans le choix du nom personnel en Birmanie (Myanmar) », *Aséanie*, n° 1, 1998, pp. 91-105.

autant le revendiquer comme tel, ce qui serait contraire à la règle monastique : non seulement le renonçant qu'est le moine renonce par définition à la société (p. 92), et par voie de conséquence au politique qui la régule, mais en bonne logique, il n'a pas le droit de vote au Myanmar. L'activisme du *MaBaTha* impose pourtant au Parlement central la promulgation des quatre lois de « défense de la religion nationale » (p. 102), qui règlementent les mariages interconfessionnels et la conversion à d'autres religions que le bouddhisme, encadrent la procréation des non-bouddhistes et interdisent la polygamie – et ce en dépit des principes défendus par la Constitution. Les élections de 2015 sont alors l'occasion de mesurer l'intense activisme des mouvements religieux ultra-nationalistes, mais aussi de prendre conscience de ses limites, car la NLD, qui se trouve aux antipodes, remporte une victoire massive (ce qu'à notre sens il aurait fallu rappeler). Le *Mahana* niant tout lien avec le *MaBaTha* en juin 2016, le mouvement est dissous en juillet 2017 pour aussitôt renaître sous le sigle *Buddha Dharma Parahita Foundation*. Le *sangha*, qui compte aujourd'hui de 380 000 à 500 000 moines au sein d'une population de 52 millions d'habitants à 89% bouddhistes, reste donc potentiellement sous tension.

Le regard des Occidentaux reste toutefois focalisé sur un aspect du rapport à l'islam, qui est la question « rohyinga » en Arakan (Alexandra de Mersan), populations que les autorités birmanes qualifient de 'bengalis' et le tout venant du terme péjoratif de *ke' la*. Si des violences se sont produites en Arakan tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, elles s'expliquent d'abord par l'augmentation continue du nombre d'immigrés originaires du Bengale pendant la colonisation britannique et leur marginalisation progressive suite à la catégorisation des populations en « race », entreprise par les autorités coloniales sur la base de la langue et de la religion. Un processus où l'émergence de la Nation et du nationalisme se fait nécessairement au détriment des allogènes. La reprise de l'immigration après l'indépendance<sup>34</sup> a renforcé l'image négative de l'étranger musulman. Contrairement à 2010, où ils avaient reçu des documents leur permettant de voter, la plupart des musulmans d'Arakan n'ont pas participé au scrutin de 2015, la NLD ne présentant pas non plus de candidats musulmans au regard des pressions du *MaBaTha*. Le bouddhiste Arakan National Party (ANP)<sup>35</sup> est avec la Shan Nationalities League for Democracy

---

<sup>34</sup> V. LEIDER, Jacques, « The Muslims in Rakhine and the political project of the Rohyingas, historical background of an unresolved communal conflict in contemporary Myanmar », Support de Conférence, Yangon, 18 octobre 2012, p. 18.

<sup>35</sup> L'*Arakan National Party* a obtenu 22 sièges au parlement régional en novembre 2015, soit 63% des sièges soumis à élection. L'Arakan comportant d'importantes communautés chin et

(SNLD) l'une des rares formations ethniques à s'être bien positionnée aux élections régionales et nationales. Les affrontements de 2012-13 (et les déplacements de population qui s'en sont suivis) ont entraîné la venue d'ONG internationales qui ont centré leur aide sur les personnes déplacées tout en réclamant la révision de la loi sur la citoyenneté de 1982, accroissant d'autant la rancœur des Rakhine même s'ils bénéficiaient d'une partie des programmes d'aide. L'attaque de trois postes-frontières en octobre 2016 par le Harakah al-Yakin<sup>36</sup> entraîne une riposte particulièrement violente de l'armée, aussitôt condamnée par les organisations internationales. Renommé Arakan Rohingya Salvation Army (ARSA), le groupe, qui sévit également en Afghanistan et au Moyen-Orient, perpétue ensuite sur le sol birman des assassinats de rohingyas présumés collaborateurs des autorités birmanes et de bengalis hindous, puis lance de nouvelles attaques en août 2017, le lendemain de la remise du rapport sur l'Arakan de la Commission (dirigée par Kofi Annan) au Bureau des Droits de l'Homme des Nations-Unies. Il s'ensuit une nouvelle répression par l'armée, qui multiplie les exactions. Pour sa part, Aung San Suu Kyi fait le maximum au regards de ses maigres possibilités constitutionnelles<sup>37</sup>, appelant les investisseurs birmans et étrangers à la reconstruction de l'Arakan en octobre 2017, puis proposant un programme d'aide humanitaire au rapatriement. Le protocole sur le retour des réfugiés mis en place en juin 2018 rencontre aussitôt de nombreuses difficultés sur le terrain : pratiquement aucun réfugié disposant du sésame de la *National Verification Card* n'est rentré, les réfugiés faisant de l'attribution de la citoyenneté un préalable. La pression internationale s'est ensuite intensifiée : renforcement de l'embargo sur les armes à destination du Myanmar ; rapport incendiaire d'Amnesty International ; saisine de la Cour pénale internationale, devant laquelle Aung San Suu Kyi a été entendue. Une situation apparemment sans issue à fin 2018.

Le présent recueil livre ainsi une série d'éclairages particulièrement utiles sur la situation prévalant au Myanmar avant les élections de novembre 2020. L'ouvrage étant destiné « à un large public » (p. 5), on s'étonne toutefois du manque de contextualisation dont souffrent plusieurs des contributions, qui auraient gagné à tracer d'entrée de jeu un cadre historique de référence. Il est

---

bamar, la quasi-totalité des Rakhine a donc voté pour le parti identitaire.

<sup>36</sup> Créé juste après les affrontements de 2012 par Ata Ullah, né à Karachi d'un père rohingya et élevé à la Mecque (Simon Lewis, « Myanmar's Rohingya insurgency has links to Saudi, Pakistan – report », *Reuters*, 16 décembre 2016), le groupe est affilié à Daesch. Signalons que l'ARSA a assassiné 7 personnes dans le camp de Balukhali au Bangladesh assistant à un séminaire religieux musulman le 22 octobre 2021 (*AFP*, 22/10/2021).

<sup>37</sup> Selon la constitution de 2008, les trois ministères de l'intérieur, de la défense et des régions frontalières sont réservés à l'armée.



ainsi regrettable d'avoir omis de signaler que Wirathu<sup>38</sup>, condamné en 2003 à dix ans de prison pour incitation au meurtre, a non seulement été libéré en janvier 2012<sup>39</sup>, mais réintégré dans son statut monastique – à la différence de Nyi Nyi Lwin (*al.* Gambira), le porte-parole des moines 'démocratiques' de l'*All-Burma Monks' Alliance*, également libéré en 2012 ; réduit à l'état laïc, ce dernier vit maintenant en Thaïlande. La différence de traitement de ces deux figures de proue de la contestation monastique est à l'évidence mûrement réfléchie par le gouvernement Thein Sein. Un autre point qui aurait gagné à être complété concerne l'Arakan<sup>40</sup>. Les Arakanais musulmans, qui avaient été pris en tenaille pendant la Seconde Guerre mondiale entre les milices indomusulmanes et les milices bouddhistes de l'Arakan National Congress, branche arakanaise de l'AFPFL (Anti-Facist People's Freedom League, dirigée par Aung San), rentrent pour certains d'entre eux en rébellion dès 1946. Le gouvernement birman étant dans l'impossibilité de contrôler 320 km de frontière avec le Pakistan oriental au vu de la situation insurrectionnelle prévalant sur la plus grande partie du territoire, l'immigration musulmane progresse sensiblement après l'indépendance et explose après l'indépendance du Bangladesh en 1971. En 1978, Newin expulse 252.000<sup>41</sup> 'rohingyas' au Bangladesh ; la pression internationale est toutefois telle qu'une bonne partie d'entre eux sont rapatriés quelques mois plus tard. Les va-et-vient de population avec le Bangladesh recommencent sous le SLORC, qui a d'abord expulsé 270.000 Bengalis au Bangladesh en 1991-92 pour en accueillir ensuite près de 290.000 sous la pression internationale. En 2012, les Musulmans représenteraient ainsi entre le tiers et la moitié de la population de Sittwe (ex-Akyab)<sup>42</sup>, la capitale de l'Arakan, et un tiers de celle de l'Arakan selon le recensement de 2014. Le format de l'ouvrage aurait ainsi gagné à être plus étendu et doté d'un appareil critique plus important et surtout renvoyant aux pages des textes

<sup>38</sup> Le *MaBaTha* avait été dissous en juillet 2017 et Wirathu interdit de prêcher par le *Mahana*. Inculpé en 2019 d'incitation à la haine et au mépris des autorités, il part alors en cavale puis se rend de lui-même à la police en novembre 2020. Il bénéficie à nouveau d'une libération anticipée en septembre 2021, ce qui n'est assurément pas gratuit.

<sup>39</sup> Voir sur Wirathu et le *MaBaTha* le très intéressant rapport de BRAC DE LA PERRIÈRE, Bénédicte, *La question religieuse dans la Birmanie en transition*, Paris, IFRI, novembre 2014, pp. 18 sq.

<sup>40</sup> Voir sur ce sujet DEFERT, Gabriel, *Les Rohingyas de Birmanie, Arakanais, musulmans et apatrides*, Paris, Aux lieux d'être, 2007, 302 p.

<sup>41</sup> Ces chiffres restent des estimations, v. LEIDER, J., *loc. cit.* ; *Id.*, « Rohingyas: The Foundational Years », Torkel Opsahl Academic EPublisher, Policy Brief Series n° 123, 2020, 4 p. ; *Id.*, « Rohingyas: The History of a Muslim Identity in Myanmar », [in] *Oxford Research Encyclopedia, Asian History*, Oxford University Press USA, 2016, 36 p.

<sup>42</sup> REPUBLIC OF THE UNION OF MYANMAR, « Population in Rakhine State by Religious », *Final Report of Inquiry Commission on Sectarian Violence in Rakhine State*, juillet 2013, p. 80.

cités au lieu de se limiter au nom de leur auteur et à l'année de publication. Le texte d'A. de Mersan, pour intéressant soit-il, n'a d'autre part pas vocation à constituer un épilogue, même s'il est qualifié comme tel. Signalons enfin que ledit ouvrage utilise la « réalité augmentée » qui permet, après avoir téléchargé le logiciel idoine, en « scannant les pages du livre » de découvrir des « contenus exclusifs » – toutes manipulations chronophages et potentiellement hasardeuses (p. 121). Au lecteur donc, cette fois, de travailler et de construire sa synthèse ! La technique, parfois, fait piège...

*Marie-Sybille de VIENNE*